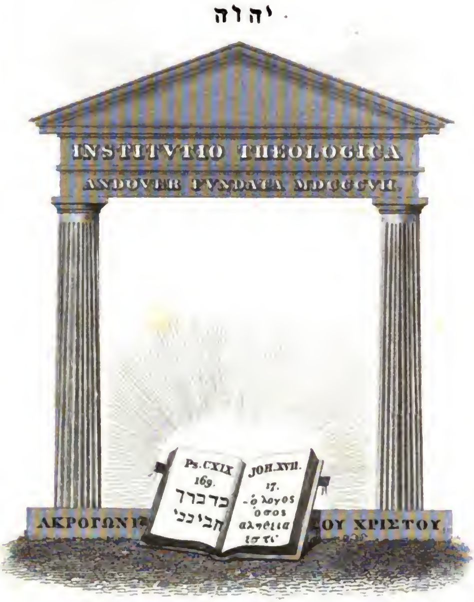
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 63JH T
HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
CIRCULATION RESTRICTED

AB684
W544K
1847
v.11a



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholiſchen Theologie

und ihrer Hilfswiſſenſchaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetſten katholiſchen Gelehrten Teutſchlands

von

Heinrich Joſeph Wetzer,
Doctor der Philoſophie u. Theologie und ord. Profeſſor der orientaliſchen Philologie an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Profeſſor an der katholiſch-theologiſchen Facultät zu Tübingen.

Elfter Band.

Erſte Abtheilung.

Tiara — Wiedertäufer.

Mit Approbation des hochwürdigſten Erzbiſchofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'ſche Verlagshandlung.
1854.

Digitized by Google

A Gift:
Received through Rev. Prof. J. H. Thayer,

Nov. 27, 1869.

Digitized by Google

AB684
W544K
1847
v.11

Tiara, päpſtliche. Wenn der neugewählte Papſt feierlich gekrönt wird und zu dieſem Behufe in feierlicher Proceſſion auf der Loggia der St. Peterskirche angekommen iſt, wird von der päpſtlichen Capelle die Antiphone: Corona aurea super caput ejus etc. und von dem Cardinaldecan die Verſikeln und die Oration geſungen, welche für dieſe Feierlichkeit das römiſche Ceremoniale vorſchreibt. Hierauf nimmt der zweite Cardinaldiacon dem Papſte die Mitra vom Haupte und der erſte Cardinaldiacon ſetzt ihm das Triregnum oder die Tiara auf, unter den Worten: „Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias Patrem te esse Principum et Regum, Rectorem Orbis in terra, Vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.“ Der Gebrauch, den Papſt zu krönen, iſt uralt, indem ſich deutliche Spuren davon ſchon im achten Jahrhunderte finden, in der Zeit nämlich, da ſich die weltliche Souverainität der Päpſte bildete, der erſte Papſt, deſſen Krönung ausdrücklich erwähnt wird, iſt Nicolaus I. (858—867). Daß die Krönung, wenn ſie eine ſein ſollte, nicht mit einer biſchöflichen Inſel oder Mitra geſchah, derer ſich die Päpſte bei den heiligen Functionen bedienten und annoch bedienen, verſteht ſich von ſelbſt. Die Krönung geſchah alſo mit einer Krone oder mit einer Mitra, welche mit einer Krone umgeben war, wie dieß auch die Namen: regnum, phrygium, mitra turbinata cum corona, thiara, die dieſem den Papſt auszeichnenden Kopfſchmucke von alten Schriftſtellern gegeben werden, klar andeuten. So erzählt ein gleichzeitiger Author von Papſt Alexander III. (1159—1181): „consecratus est in summum Pontificem, et secundum solitum Ecclesiae morem regno de more insignitus, mitra turbinata scilicet cum corona“ (ſ. Pagi in brev. P. R.); Papſt Innocens III. (1198—1216) unterſcheidet ausdrücklich zwiſchen päpſtlicher Krone und Mitra oder Inſel: „Romanus Pontifex in signum Imperii utitur regno, et in signum Pontificii utitur mitra“ (serm in fest. s. Silvest. P.), und der berühmte Abt Suger von St. Denys erzählt im Leben König Ludwigs VI. von Frankreich, mit welcher Feierlichkeit Papſt Innocenz II. das Oſterfeſt zu St. Denys begangen habe, wo es unter Anderm heißt: „more Romano se ipsos praeparantes, multo et mirabili ornatu circumdantes capiti ejus (i. e. des Papſtes Innocenz II.) frigium, ornamentum imperiale instar galeae circulo aureo concinnatum imponunt, albo et palliato equo insedentem educunt.“ Der Name Tiara, welcher der Form dieſes Kopfſchmuckes entſpricht, kommt ſchon bei Pandulphus im Leben des Papſtes Paſchal II. (1099—1118) vor, indem er von der Inthroniſation dieſes Papſtes ſchreibt: „Chlamyde coccinea induitur a patribus, et thiara capiti ejus imposita, comitante turba cum cantu Lateranum vectus etc.“ Pagi (in Brev. R. P. in vita Alexandri III.) weiſt nach, daß die Päpſte ſich der Tiara nicht bloß bei ihrer Krönung, ſondern auch an vielen andern großen Feſttagen bedienten; ſo zählt Manlius, Canonicus zu St. Peter, in einer dem Papſte Alexander III. geweihten Schrift die Feſtivitäten auf „in quibus Dominus Papa solebat coronari“. Aus dem Geſagten erhellt, daß die Tiara damals noch kein „Triregnum“ oder dreifache Krone war. Die gewöhnliche Annahme iſt, Papſt Bonifaz VIII. (1294 bis 1303) habe die zweite Krone zum Zeichen der geiſtlichen und weltlichen Herrſchaft, und Papſt Urban V. (1362—1370) die dritte Krone aus ſymboliſchen Gründen hinzugefügt; wenigſtens erſcheinen die Päpſte, auf den alten Abbildungen

Digitized by Google

derſelben zu Rom, bis auf Bonifaz VIII. mit der einfachen Krone, von Bonifaz VIII. bis auf Urban V. mit der zweifachen, und von Urban V. an mit der dreifachen Krone. Zaccaria bemerkt indeß in ſeinen Noten zu Lunadoro's Corte di Roma (Roma 1774, p. I. S. 162): „Ma da cio, che Benzo contemporaneo servie di Niccolo II. nel Panegirico ad Enrico III. Imp. sembra, che la Tiara di questo Pontefice gia avesse due corone. S. Pagi l. c.; Aleman in diss. de parietinis Lateranensibus, und M. A. Mazzaroni de tribus coronis Pont. Max. (Romae 1609). Vergl. hiezu die Art. Papſt, Papſtwahl und Inthroniſation. [Schrödl.]

Tiberias (*Τιβερίας*), Stadt auf einer ſchmalen Ebene dicht am weſtlichen Ufer des Sees Geneſareth, der von ihr auch den Namen „Meer von Tiberias" (*θάλασσα τῆς Τιβεριάδος* Joh. 22, 1) hat (ſ. den Art. Geneſareth), im N. T. nur noch Joh. 6, 1. 23. erwähnt. Nach Joſephus (Ant. 18, 2. 3) war die Stadt von Herodes Antipas angelegt und dem römiſchen Kaiſer Tiberius zu Ehren Tiberias genannt. Herodes hatte dort auch einen Palaſt (Jos. Vita § 12). Die Stadt war zum großen Theil von Heiden bewohnt. Sie war nach Sepphoris die größte Stadt in Galiläa (Jos. Vita § 45) und Hauptſtadt dieſer Provinz bis auf Agrippa II., der ſie mit drei andern Städten von Kaiſer Nero zum Geſchenk erhielt (Jos. Ant. 20, 8, 4. B. J. 2, 13. 2). Im jüdiſchen Kriege ſpielte die Stadt eine nicht unbedeutende Rolle (Jos. Vita § 8. 9.), gehörte aber zu den erſten, die von Veſpaſian unterworfen wurden (Gretz, bibl. Erd- und Völkerkunde S. 445). In der Nähe lag der Flecken Emmaus (ſ. d. A.) mit warmen Heilquellen (Jos. Ant. 18, 2. 3; Lightfoot horae hebr. p. 134), die auch zu Tiberias ſelbſt gerechnet wurden (Jos. Vita § 16; B. J. 2, 21. 6. Vgl. Robinſon, Paläſtina 3, 506; Ruſſegger, Reiſen 3, 135). Die Rabbinen erklären Tiberias für identiſch mit dem Jos. 19, 35 erwähnten, ſonſt unbekannten Rakketh (Lighfoot p. 134). Nach der Zerſtörung Jeruſalems verlegte das Synedrium ſeinen Sitz nach Jabne, nach Sepphoris und zuletzt nach Tiberias; dort reſidirte auch bis in's fünfte Jahrhundert das Oberhaupt der paläſtinenſiſchen und abendländiſchen Juden, der נָשִׂיא, „Fürſt" (ſ. d. A. Synedrium und Juden Bd. 5. S. 887. 888). Auch beſtand zu Tiberias mehrere Jahrhunderte eine berühmte jüdiſche Schule, die namentlich unter Rabbi Juda Hokkadoſch (ſ. d. A.), dem Sohne und Nachfolger des Rabbi Schimon auf dem Lehrſtuhle zu Tiberias zu hoher Blüthe gelangte. Durch die Gelehrten zu Tiberias entſtand wenigſtens zum Theil die Maſora und der Thalmud (ſ. die Art.; vgl. Lightfoot p. 140; Buxtorf, Tiberias). Auch der Jude, bei welchem der hl. Hieronymus hebräiſch lernte, war aus Tiberias. — See und Stadt Tiberias ſtanden bei den ſpätern Juden in hohem Anſehen. Septem maria creavi, ait Deus, heißt es im Thalmud, ex omnibus autem iis non elegi nisi mare Genesariticum. Tiberias gehört mit Hebron, Saphat und Jeruſalem zu den vier heiligen Städten des Thalmud, in denen mindeſtens zweimal wöchentlich zu Jehova gebetet werden muß, wenn nicht die Welt wieder zum Chaos werden ſoll; dort ſoll Jacob gewohnt haben und der Meſſias dereinſt erſcheinen. Ein berühmter Rabbi ſoll dort begraben ſein, inmitten von 14,000 Schülern. Noch jetzt wohnen zu Tiberias Juden aus den verſchiedenſten Ländern (Raumer, Paläſtina S. 126). — Unter Conſtantin dem Großen wohnten zu Tiberias viele Chriſten; im fünften und ſechsten Jahrhundert kommen Biſchöfe von Tiberias in den Unterſchriften von Synodalacten vor; 637 aber vertrieb der Kaliph Omar Chriſten und Juden. Während der Kreuzzüge wurde das Bisthum auf kurze Zeit wieder hergeſtellt. Die Stadt heißt jetzt Tabaria oder Tubarijeh; ſie wurde im J. 1759 und neuerdings am 1. Januar 1837 durch ein Erdbeben zerſtört. Die dortige Peterskirche ſoll an dem Orte ſtehen, wo Petrus ſein Haus hatte oder ſeine Netze auswarf. [Reuſch.]

Tiberius (Cl. Nero), der zweite römiſche Kaiſer, den 16. November 712

Digitized by Google

nach Roms Erbauung geboren, gehörte durch väterliche und mütterliche Abkunft dem alten Geſchlechte der Claudier an. Im J. 716 der Stadt nöthigte der damalige Triumvir Octavian den Vater des Tiberius, ihm ſeine ſchöne und einnehmende Gemahlin Livia Druſilla abzutreten. Wenn nun auch die Erziehung des jungen Tiberius eine ſehr ſorgfältige war, wenn der Knabe auch große geiſtige Begabung und einen regen ſtrebſamen Sinn an den Tag legte, ſo durfte er ſich doch keine beſondere Hoffnungen machen. Auguſtus hatte ſehnlichſt gewünſcht, durch Livia Vater zu werden. Als er dieſen Wunſch unerfüllt ſehen mußte, warf er, um die Herrſchaft ſeinem Hauſe zu erhalten, das Augenmerk auf ſeinen Schweſterſohn Marcus Marcellus, welchen er zu dem Ende 729 mit ſeiner vierzehnjährigen Tochter Julia vermählte. Durch dieſen Act wurde eine tiefgenährte Hoffnung Livias aufs ſchmerzlichſte durchkreuzt. Dieſe Frau, welche Hochmuth, Liſt, Verſchlagenheit und grenzenloſe Herrſchſucht als den ächteſten Sproß des Clandiſchen Geſchlechtes charakteriſiren, hatte von dem Tage ihrer zweiten Heirath an den Gedanken gefaßt und unverrückt im Auge behalten, ihren Söhnen erſter Ehe dereinſt die Nachfolge auf dem Kaiſerthrone zu verſchaffen. Doch Marcellus ſtarb im zwanzigſten Jahre ſeines Lebens allgemein betrauert und ſo unerwartet, daß ſchon damals der (wohl unbegründete) Verdacht rege wurde, er ſei Livias geheimen Machinationen unterlegen. Nach dem Tode des Marcellus ertheilte Auguſtus dem hochverdienten Agrippa durch Vermählung mit der Wittwe des Marcellus die nächſte Anwartſchaft auf den kaiſerlichen Thron. Waren damit Livias Hoffnungen zum zweiten Male vereitelt, ſo war nun die nächſte Folge die, daß durch dieſes Streben und Gegenſtreben des Juliſchen und des Claudiſchen Hauſes der Hof ſich in zwei feindſelige Parteien ſpaltete. Sollten aber die Pläne Livias und ihres Sohnes ſchließlich durchdringen, ſo durfte dieſe Feindſeligkeit ja nicht in offene Flammen ausſchlagen, ſondern es mußte umgekehrt das Spiel derſelben ſo geheim und verdeckt wie möglich geſpielt werden. Man ſieht, der Lebensgang und die Art und Weiſe, in welcher Tiberius der Verwirklichung ſeines Lebensplanes näher zu rücken gezwungen wurde, verband ſich frühe mit dem angeerbten Familiengeiſte, um in dem Charakter des Tiberius die Züge der Liſt, Verſchlagenheit, Heuchelei und argwöhniſchen Weſens, in denen er ſpäter eine ſo große Meiſterſchaft bewährte, auf das kräftigſte zu entwickeln. Und Niemanden entgingen dieſe Eigenſchaften weniger als ſeinem Stiefvater. Denn obgleich Tiberius frühe an den öffentlichen Geſchäften Theil genommen und ſich im Kriege und Frieden tüchtig erwieſen hatte, ſo war Auguſtus doch fortwährend gegen ihn kalt und ohne alle herzliche Zuneigung geblieben. Endlich aber 742 nach Erbauung der Stadt war es den Intriken Livias vergönnt, ihren erſten Triumph zu feiern. Tiberius war bereits vermählt und hatte bisher mit ſeiner Gattin in Liebe und Frieden gelebt. Durch den Tod Agrippas war Julia zum zweiten Male Wittwe geworden. Livia glaubte nunmehr ihrem Sohne die Anwartſchaft auf den Thron nur durch eine Heirath in das Juliſche Geſchlecht ſichern zu können und beſchloß, die eben ſich darbietende Gelegenheit zu benützen. Und wiewohl der Plan von Gemahl und Sohn mit widerſtrebendem Herzen aufgenommen wurde, ſo ruhte der Ehrgeiz der Kaiſerin nicht, bis ſie denſelben durchgeſetzt hatte. Wenn nun aber auch Tiberius um die Gunſt des Kaiſers und des Volkes zu gewinnen in den nächſten Jahren in Pannonien, Dalmatien und Germanien Beweiſe rühmlicher Thätigkeit gab, ſo hatte Livia doch umſonſt darauf gerechnet, daß das Mißverhältniß zwiſchen Tiberius und Auguſtus ſich heben und insbeſondere, daß der Kaiſer ſeinen Stiefſohn in Bälde adoptiren würde. Noch lebten die Kinder Julias aus ihrer Ehe mit Agrippa: Cajus und Lucius Cäſar, welche Auguſtus längſt an Kindesſtatt angenommen und frühe ſo auffallend ausgezeichnet hatte, daß Jedermann ſich ſagen konnte, zu welchen Hoffnungen die jungen Prinzen berufen wären. Dieſe Bevorzugung und der hochfahrende, frühe verdorbene Sinn derſelben ver-

Digitized by Google

wundeten das ſtolze Herz des Tiberius ſo tief, daß ein völliger in ſeinen Folgen unberechenbarer Bruch zwiſchen ihm und ſeinem Stiefvater zu befürchten ſtand. Um einem ſolchen Ereigniſſe vorzubeugen beſchloß dieſer unter dem Vorwande, Armenien den Parthern wieder zu entreißen, jenen weit von Rom hinweg in eine Art von ehrenvoller Verbannung zu ſchicken. Wenn aber auch Tiberius den geheimen Plan klar durchſchauend für die ihm zugedachte Ehre ſich bedankte, ſo ſah er doch andererſeits klar ein, daß unter den obwaltenden Umſtänden ein längerer Aufenthalt zu Rom für ihn unmöglich geworden war, und daß man oft für ſeine Zukunft beſſer ſorgt, wenn man ſich den Augen der Menſchen entzieht, als wenn man ſeinen Trotz darin ſetzt, denſelben nicht aus dem Geſichte zu gehen. Dieß war ohne allen Zweifel der Hauptgrund, daß Tiberius den Kaiſer mit der alsbald gewährten Bitte anging: ſich nach Rhodus zurückziehen zu dürfen, um daſelbſt fern von aller politiſchen Thätigkeit in geruhiger Muße wiſſenſchaftlichen Studien obzuliegen. Unterdeß wurden Cajus und Lucius Cäſar von ihrem Großvater fortwährend gehoben. Cajus ſollte ſeine militäriſche Laufbahn betreten und wurde zu den Heeren an der Donau geſendet. Livia benützte dieſe Abweſenheit des Cajus, um gegen ſeine Mutter den vernichtenden Schlag zu führen, durch welchen Julia offenbar weniger wegen ſittlicher Ausſchweifungen denn als Opfer der dynaſtiſchen Beſtrebungen Livias auf die Inſel Pandataria verbannt wurde. Fünf Jahre brachte unterdeſſen Tiberius auf Rhodus zu, wo er unter dem Schirme tribuniciſcher Gewalt perſönliche Unverletzlichkeit genoß und von Einheimiſchen und Fremden mit den ſeinem Range gebührenden Ehrenbezeugungen ausgezeichnet wurde. Als ihm aber nach Umfluß dieſer Zeit die tribuniciſche Gewalt nicht wieder erneuert wurde, hörten die bisherigen Ehrenbezeugungen mit einem Male auf; er ward als Privatmann ja als ein in Ungnade gefallener Prinz behandelt. Doch wie bitter und ſchwer auch Tiberius dieſen Wechſel der Dinge empfinden mochte, ſo war und blieb er doch viel zu klug, um irgend einen falſchen Schritt zu thun, der ihn und ſeine Zukunft compromittiren konnte, vielmehr bat er ſeinen Stiefvater in einem unterthänigen Schreiben um die Erlaubniß nach Rom zurückzukehren. Aber nicht nur, daß Auguſtus dieſe Bitte abſchlug, er ſchrieb ihm außerdem noch in dem Tone leichten Vorwurfes: es habe ſich wider ihn der Verdacht erhoben, als ſuche er die Legionen des 752 nach Erbauung der Stadt mit außerordentlicher Gewalt in den Orient geſendeten Cajus Cäſar zu verführen. Jetzt änderte Tiberius ſeine ganze Lebensweiſe. Von allen Menſchen zurückgezogen verkehrte er einzig mit dem Aſtrologen Thraſyllus, mit dem er in den Geſtirnen ſeine Zukunft und das Schickſal ſeiner Verwandten zu leſen ſuchte, dabei täglich verachteter und verhaßter wurde und Grund hatte für ſein Leben zu fürchten. Auf den Rath der Mutter bat Tiberius jetzt den Kaiſer zum zweiten Male um die Erlaubniß zur Rückkehr und dieſes Geſuch von Livia kräftig unterſtützt fand endlich Erhörung. Aber dieſe Erhörung ward von Auguſtus an eine Bedingung geknüpft, welche dem Stolze des Tiberius eine doppelte und tiefe Demüthigung bereitete. Jener ließ nämlich nicht nur den Cajus Cäſar als präſumtiven Thronerben zu der Bitte des Tiberius ſeine Zuſtimmung geben, ſondern er knüpfte für dieſen die Erlaubniß der Rückkehr außerdem noch an die ausdrückliche Bedingung, daß er von allen Staatsgeſchäften ſich durchaus ferne halte (Juli 755). Wie bitter und ſchwer Tiberius auch dieſe abermalige Hintanſetzung empfinden mußte, ſo blieb doch vorerſt nichts anderes übrig, als die Rolle gefügiger Unterthänigkeit in der bisherigen Weiſe fortzuſpielen. Und es währte nicht lange bis Ereigniſſe eintraten, durch welche dem Tiberius ſichere Ausſicht gewährt wurde, endlich in den Hafen ſeiner lang genährten Hoffnungen einzulaufen. Im Auguſt 755 ſtarb Lucius Cäſar auf dem Wege zu den ſpaniſchen Legionen in Maſſilia, und im Februar 757 verſchied Cajus auf der Rückreiſe aus dem Orient in Lycien dem Scheine nach an den Folgen einer bei der Belagerung von Artagira bekommenen

Digitized by Google

Wunde. Aber dieſe Wunde des Cajus war ſo wenig tödtlich geweſen und Lucius Cäſar hatte Rom ſo friſch und geſund verlaſſen, daß Livia und Tiberius ſogleich in Verdacht kamen, den Tod der beiden Prinzen herbeigeführt zu haben. Wiewohl die Geſchichte dafür keine entſcheidenden Beweiſe kennt, ſo hat die Sache doch die höchſte Wahrſcheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß dem Lieblingsplane Livias und ihres Sohnes, ſo lange die genannten Prinzen lebten, alle Hoffnung abgeſchnitten war, daß Livia zur Durchführung dieſes Planes vor keinem Frevel zurückſchauderte; endlich daß es für ſie ein Leichtes ſein mußte, durch Geld und Verſprechungen Meuchelmörder unter dem Gefolge des Cajus und Lucius Cäſar zu gewinnen. Jetzt erſt entſchloß ſich Auguſtus lediglich aus politiſchen Gründen, den Tiberius zu ſeinem Nachfolger dadurch zu beſtimmen, daß er ihn im Sommer 757 durch Arrogation zu ſeinem Sohne annahm und mit den höchſten bürgerlichen und militäriſchen Würden bekleidete. Doch wie groß immer auch die Verdienſte ſein mochten, welche ſich Tiberius in dieſen Zeiten durch ſeine Thaten im nordweſtlichen und ſüdlichen Teutſchland, durch die glückliche Bezwingung des pannoniſchen und dalmatiſchen Aufſtandes um das Reich erwarb, ſo reichte doch all das nicht hin, um den perſönlichen Widerwillen des Kaiſers gegen Tiberius zu überwinden. Hält daher vielleicht auch Suetons Bericht: daß Auguſtus das Loos des Staates unter einem ſolchen Nachfolger bedauert haben ſoll, eine ſtrenge hiſtoriſche Prüfung nicht aus, ſo beweiſet er doch jedenfalls, was eine weit verbreitete Meinung von dem künftigen Oberherrn Roms erwartete. Noch war ein Sprößling des Juliſchen Hauſes, Agrippa Poſthumus übrig, welcher den Intriken Livias um ſo leichter erlag, als er wild, roh und jähzornig weder Livia noch Auguſtus mit ſeinen Schmähreden verſchonte und deßwegen im J. 760 auf die Inſel Planaſia verbannt wurde. So waren für Tiberius, als Auguſtus 14 n. Chr. oder 767 nach Erbauung der Stadt zu Nola ſtarb, die Wege der Herrſchaft vollkommen geebnet. Raſch ergriff der neue Kaiſer alle durch die Umſtände gebotenen Maßregeln, ſich das Principat zu ſichern, ließ ſich von den Prätorianern huldigen, kündigte ſeine Thronbeſteigung den Heeren in den Provinzen an und befahl die erſte Blutthat ſeiner Regierung, den Mord des unglücklichen Agrippa Poſthumus, nirgends zögernd wie Tacitus ſagt, außer wenn er im Senate ſprach. Von dieſem hatte ſich Auguſtus ja in widerwärtiger Verſtellung die Herrſchaft von Zeit zu Zeit ſcheinbar aufnöthigen laſſen und Tiberius der Stimmung der Römer gegen ſeine Perſon gar wohl bewußt, war viel zu klug, als daß er dem Senate gegenüber gleich alle Spitzen und Schneiden ſeiner kaiſerlichen Gewalt hätte hervorkehren wollen. Er beſchloß darum dem Senate gegenüber bei ſeinem Regierungsantritt die ſtets mit dem beſten Erfolge angewendeten Künſte ſeines Adoptivvaters auch ſeinerſeits zu gebrauchen, damit er nicht als ein durch die Umtriebe ſeiner Mutter und die Wahl eines ſchwachen Greiſen dem Reiche aufgedrungener, ſondern als ein vom Staat berufener und erwählter Herrſcher erſchiene. Tiberius erreichte den Zweck dieſes wie Sueton ſagt unverſchämten Gaukelſpieles ſo vollkommen, daß zu Rom nach den etwas zu ſtarken Worten des Tacitus die Conſuln, der Senat und der Ritterſtand ſich beeilten, ſich in die neue Knechtſchaft hineinzuſtürzen. Während aber zu Rom und in ganz Italien die Thronbeſteigung des Tiberius ruhig aufgenommen wurde, kamen ſchlimme Zeitungen aus den Provinzen. Die in Pannonien wie die am Rheine ſtehenden Legionen waren in offene Empörung ausgebrochen. Wohl hatte der in Teutſchland befehligende Neffe des Kaiſers, der edle Germanicus, alles gethan, die Raſenden zum Gehorſam gegen ſeinen Oheim zurückzuführen und wohl waren die der neuen Regierung von dort drohenden Gefahren ſchnell und glücklich abgewendet. Aber nimmer konnte es der Kaiſer fürderhin vergeſſen, daß die Aufrührer den Germanicus eingeladen hatten, an ihrer Spitze nach Rom zu ziehen und dem Oheime die Herrſchaft zu entreißen. Germanicus war und blieb daher von dieſem Augenblicke an wie alle hochſtrebenden

Digitized by Google

Männer für Tiberius der Gegenſtand ſeines tiefſten Mißtrauens, und aus dieſem finſtern Argwohne, der überall wirkliche oder vermeintliche Gegner erblickte, nicht aus reinem, unſinnigem Blutdurſte wie bei ſeinem Nachfolger gingen alle Unthaten der neuen Regierung hervor. Doch langſam kamen dieſe ſchrecklichen Tage heran. Denn wenn auch Tiberius alsbald das Majeſtätsgeſetz als eine Hauptſtütze ſeines Thrones erneuerte, ſo war doch in den erſten Jahren dieſes Kaiſers der Hochverrathsproceß des L. Scribonius Libo der einzige Fall, in welchem Tiberius, um ein Beiſpiel zu ſtatuiren, die ſclaviſche Unterwürfigkeit des Senats dazu benützte, den Schrecken jenes fürchterlichen Geſetzes ihren vollen Lauf zu laſſen. Bald ward auch Germanicus nicht deßwegen, weil durch ſeine letzten Feldzüge wenig gewonnen wurde, ſondern durch das Mißtrauen des Kaiſers von ſeinem Commando am Rheine abberufen und von Tiberius mit einer ſcheinbar äußerſt ehrenvollen Würde, dem Oberbefehle über alle orientaliſchen Provinzen betraut. Es iſt bekannt, daß Germanicus, nachdem er ſeines Auftrages ſich entledigt hatte, plötzlich in Syrien erkrankte und in der Ueberzeugung ſtarb — Oct. 772 — von Piſo dem Statthalter jener Provinz auf Tiberius geheimen Befehl Gift bekommen zu haben. Und in der That, wenn man bedenkt, daß Tiberius in Livias Schule gelernt hatte, um den Preis der Herrſchaft keinem Frevel aus dem Wegen zu gehen; daß Germanicus alle Sympathieen der Beſſern für ſich hatte und mit ihnen eine „ſittliche Oppoſition bildete, deren Macht Tiberius zu fürchten hatte", ſo gewinnt die Vermuthung, daß der Tod des Germanicus dem Tiberius zur Laſt falle, den höchſten Grad von Wahrſcheinlichkeit. Hatte aber auch das Ende des edlen Prinzen den Haß gegen Tiberius geſteigert und verallgemeinert, ſo müſſen doch nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Tacitus (Ann. 4, 6) die erſten neun Jahre der Regierung dieſes Kaiſers als im Ganzen glückliche bezeichnet werden. Jetzt aber — von 776 nach Erbauung der Stadt an — nahmen die Dinge allmählig eine Wendung zum Schlimmern, hauptſächlich durch die Schuld des Gardeoberſten Aelius Sejanus. Zuvörderſt wußte dieſer den Kaiſer zu bereden, die bisher in zerſtreuten Quartieren liegenden Prätorianer in Ein Lager vor den Thoren Roms zuſammenzuziehen, wodurch ſie neben dem Majeſtätsgeſetz für die ſpätere Zeit des Tiberius eine Hauptſtütze ſeiner Herrſchaft wurden. So groß aber auch das Vertrauen des Kaiſers auf Sejanus, ſo außerordentlich auch die Ehrenbezeugungen gegen ihn waren — der Ehrgeiz des Gardepräfecten wurde dadurch ſo wenig befriedigt, daß er das Höchſte, den Thron ſelbſt haben wollte. Sollte dieſer verbrecheriſche Plan gelingen, ſo mußte er mit der äußerſten Vorſicht verfolgt werden. Nach Germanicus Tod war Druſus, der leibliche Sohn des Tiberius, offenbar derjenige, welcher die nächſte Anwartſchaft zum Throne hatte. Vor allem mußte alſo er beſeitigt werden. Druſus wird demgemäß von Sejanus durch Gift aus dem Wege geräumt, während der Kaiſer meinte, ſein Sohn wäre eines natürlichen Todes verſtorben. Nunmehr läßt Tiberius die noch in den Knabenjahren ſtehenden Söhne des Germanicus Nero und Druſus in den Senat einführen und empfahl ſie demſelben in ſo warmen und rührenden Worten, daß dieſe Empfehlung allgemein ſo verſtanden wurde, als ob Tiberius ſie zur Reichsnachfolge berufe. Allein gerade die unverholene Freude, mit welcher dieſe Erklärung des Kaiſers aufgenommen wurde, warf den Tiberius, der einen Augenblick in ſo wohlthuender Weiſe den Menſchen hatte hervortreten laſſen, wieder in den finſtern Argwohn ſeiner Seele gegen das Haus des Germanicus zurück. Andererſeits mußten, wenn bei Tiberius eine beſſere Stimmung gegen ſeine Großneffen ſich befeſtigte, auch die Pläne Sejanus im Sande zerrinnen. Darum begann dieſer alsbald an dem Sturze Agrippinas und ihrer Söhne zu arbeiten und brachte es im Bunde mit der Kaiſerin Mutter in kurzer Zeit dahin, daß der Bruch zwiſchen Tiberius und Agrippina ein unheilbarer wurde. Im J. 779 führte der Kaiſer zum großen Unglücke Roms den von Seja-

Digitized by Google

nus klüglich unterſtützten Plan aus, die Hauptſtadt zu verlaſſen; er begab ſich zunächſt nach Campanien und wählte im folgenden Jahre die paradieſiſch gelegene Inſel Capreä zu ſeinem bleibenden Aufenthalte. Denn wenn bis jetzt die perſönliche Theilnahme des Kaiſers an den Verhandlungen des Senats manche Beſchlüſſe zum Beſſern gewendet; wenn männliche Unerſchrockenheit der Vertheidigung den Tiberius nicht ſelten zur Milde geſtimmt hatte, ſo war nunmehr der feige und knechtiſche Senat für die ſtrengern Maßregeln, um ſo ärger, als der Kaiſer in der Regel ſo entſchied, wie ihm die Sache eben vorgetragen wurde. Dazu kam, daß endlich auch — 782 nach Erbauung Roms — Livia die Kaiſerin Mutter ſtarb, was eine Quelle neuen Unheiles wurde. Obgleich ſie in frühern Zeiten wie wir geſehen, ohne Zweifel der größten Verbrechen ſich ſchuldig gemacht, hatte ſie ſpäter am Ziele ihrer ſehnlichſten Wünſche angekommen, den Einfluß, welchen ſie bis zum Ende ihres Lebens bei ihrem Sohne genoß, meiſt zum Guten gewendet und durch die Macht ihrer Fürſprache manche Angeklagten vom drohenden Verderben errettet. Mit ihrem Tode ſank daher die letzte Schutzwehr und nicht mit Unrecht berichtet darum Tacitus (Ann. IV, 3), daß von dieſem Zeitpuncte an die ſchroffe und drückende Regierung des Tiberius begonnen habe. Jetzt endlich entlud ſich der erſte Sturm des Ungewitters, das ſich über dem Haupte Agrippinas und ihres Sohnes Nero ſeit langer Zeit zuſammengezogen. Jene ward nach Pandataria, dieſer auf die Inſel Pontia verbannt und in ihren Fall ihre und ihrer Kinder Freunde verwickelt und außerdem noch manche längſt verhaßte Perſönlichkeiten dem Verderben preisgegeben. Das Aergſte kam aber erſt, als Tiberius zu der Einſicht gelangte, daß der von ihm ſelbſt über alles Maaß von Ehre und Macht hinaus erhobene Gardecommandant der kaiſerlichen Auctorität über den Kopf zu wachſen drohte, eine Entdeckung, die zum Sturze des bisherigen Günſtlings entſcheidend wurde. Wiewohl Tiberius ſeiner Gewohnheit auch in dieſer Sache getreu nicht alsbald mit entſcheidenden Maßregeln vorſchritt, ſo merkte doch Sejan bald, daß für ihn die Tage der kaiſerlichen Gnade unwiederbringlich dahin waren. Was aber kaiſerliche Ungnade bei Tiberius bedeutete, wußte der Gardepräfect aus langer Erfahrung ſo wohl, daß er in die Alternative verſetzt, zwiſchen Leben oder Tod ſeine Wahl zu treffen, den Entſchluß faßte, ſich durch eine Verſchwörung wider das Leben des Kaiſers zu behaupten. Als die Kunde des geheimen Unternehmens noch rechtzeitig zu Tiberius gelangte, ergreift er raſch und klug alle durch den kritiſchen Moment gebotenen Maßregeln, den Sejanus zu Rom im Senate verhaften und alsbald hinrichten zu laſſen (Oct. 784). Hatte dieſer damit den wohlverdienten Lohn ſeiner Thaten geerntet, ſo kann man dagegen nur mit peinlichem Gefühle erzählen, daß Rom durch den neuen Gardecommandanten Macro nichts gewann; daß unmittelbar nach der Hinrichtung des Wütherichs in der Hauptſtadt ein fürchterlicher Aufruhr ausbrach, in welchem Verwandte, Freunde, wirkliche oder angenommene Anhänger Sejans mit roher, formloſer Grauſamkeit hingemordet wurden. Erſt als die Wuth dieſes Aufruhrs ausgetobt hatte, begann die Unterſuchung der Verſchwörung und in dem Blutbade, welches ſie begleitete, mußten ſogar die ſchuldloſen Kinder Sejans für die Frevel des Vaters ihr Leben laſſen. Was die Wuth des Kaiſers noch ſteigerte und zu neuen Unthaten aufſtachelte, war der Umſtand, daß Tiberius jetzt erſt durch Apicata, die geſchiedene Gemahlin Sejans erfuhr, daß dieſer den Druſus durch Gift aus dem Wege geräumt habe. Endlich nachdem die Unterſuchung über die ſejaniſche Verſchwörung ſich durch zwei Jahre hindurchgezogen hatte, erließ der Kaiſer um das Ende derſelben herbeizuführen, den neuen Blutbefehl, alle wegen jenes Complottes Gefangengehaltenen hinzurichten und ordnete bald darauf an, auch die verworfenſten Delatoren an Einem Tage mit dem Tode zu beſtrafen. Als man bei der letztgenannten Maßregel wieder etwas aufzuathmen begann, zeigte ſich abermals das Trügeriſche aller auf eine Beſſerung des

Digitized by Google

Tiberius gerichteten Hoffnungen. Denn nun führte Tiberius endlich auch gegen das Haus des Germanicus, an welchem der beſſere Theil Roms noch immer mit Liebe hing, den letzten Schlag der Vernichtung. Schon 784 hatte er Agrippina's ältern Sohn des Hungertodes ſterben laſſen. Jetzt — 786 — ward der nur zwei Jahre jüngere Druſus zu demſelben martervollen Ende verurtheilt, während die unglückliche Mutter auf die gleiche Weiſe ihren Tod freiwillig herbeiführte. Allmählig aber begannen die Kräfte des Kaiſers ſichtlich abzunehmen, und es wiederholte ſich die Frage: wer ihm am Ende auf dem Throne der Cäſaren nachfolgen ſollte. Noch war von dem Hauſe des Germanicus deſſen jüngſter Sohn Cajus übrig, der ſich einige Jahre bei Tiberius auf Capreä aufhielt und durch ein unterwürfiges Betragen den Kaiſer ſo gewann, daß man ihn als Thronerben anſah und behandelte. Bei einer Reiſe, welche Tiberius von ſeiner Felseninſel aus nach dem benachbarten Feſtlande unternahm, nahm die körperliche Schwäche deſſelben in ſo auffallender Weiſe zu, daß ein Arzt für beſtimmt erklärte, der Kaiſer werde nicht mehr länger als zwei Tage zu leben haben. Alsbald wurden nun durch den Gardecommandanten in Erwartung der baldigen Erledigung des Thrones alle Maßnahmen getroffen, dem Cajus die Nachfolge zu ſichern. Schon wurden dieſem von ſeiner Umgebung die üblichen Glückwünſche dargebracht, als der todt geglaubte Kaiſer wieder aus ſeiner Betäubung erwachte. Nunmehr galt es keine Zeit zu verlieren; denn wenn Tiberius inne wurde, was vorgegangen war, ſo war Cajus, ſo waren alle, welche ſich bereits der aufgehenden Sonne zugewendet hatten, unrettbar dem Verderben verfallen. Während in dieſem entſcheidungsvollen Augenblicke alle Anderen ſtarres Entſetzen feſſelt, behält der Gardepräfect Macro allein Geiſtesgegenwart genug, um durch Kiſſen, die über dem Bette aufgehäuft wurden, den Halbtodten zu erſticken. So endete der zweite römiſche Kaiſer am 16. März 790 im 78. Jahre ſeines Lebens. Wir haben in unſerer bisherigen Darſtellung dem Bilde des Tiberius gewiß nichts weniger als geſchmeichelt. Wollte man indeß in ſeinem Charakter nichts weiter ſehen und anerkennen als den perſonificirten Ausdruck blutgieriger Tyrannei, ſo würde dieß im grellen Widerſpruch mit der hiſtoriſchen Wahrheit ſtehen. Tiberius war offenbar ein Mann von eben ſo großem Verſtande als energiſcher Thätigkeit und von beiden hat er vor und nach ſeiner Thronbeſteigung glänzende Proben abgelegt; ja ſelbſt noch von Capreä aus führte er die Zügel des Regimentes mit feſter Hand. Es iſt eine geläufige Phraſe, daß Tiberius die Menſchen überhaupt verachtet und gehaßt habe und doch iſt ſie vielleicht nicht wahr. Allerdings muß zugegeben werden, daß dieß von der höchſten Körperſchaft des Staates, dem Senat ſeine volle Geltung hat. Aber wie konnte ein Mann, in dem der Claudiſche Familiengeiſt ſo markirt hervortrat, anders, wenn er die ſittliche Entwürdigung und die ſclaviſche und hündiſche Kriecherei einer Körperſchaft, die einſt einer Verſammlung erhabener Könige geglichen hatte, in jeder Sitzung des Senats wahrnehmen mußte? Freilich beſtand nicht das ganze Collegium aus ſolchen feigen, niederträchtigen Seelen. Es gab im Gegentheil auch unter Tiberius noch Männer genug, in denen der Stolz ihres Geſchlechtes nicht weniger lebte, als in der Perſon des Kaiſers ſelbſt. Da galt es dann Maaß zu halten. Wer das nicht verſtand, wer irgend durch Worte oder Thaten zu verſtehen zu geben ſchien, daß er nach dem Throne ſtrebe, der verwundete das Gemüth des Kaiſers an ſeiner empfindlichſten Seite. Darum wiederholen wir, was bereits oben geſagt wurde. Nicht Grauſamkeit an ſich, ſondern die ängſtliche Furcht und Beſorgniß um ſeine Krone trägt die Schuld davon, daß Tiberius Ströme von Blut vergoſſen hat. Indeß darf doch nicht vergeſſen werden, daß Tiberius nicht bloß in der erſten, ſondern auch noch in der zweiten Hälfte ſeines Principates nicht ſelten Strafurtheile milderte oder gänzlich verzieh, wo er Charakterſtärke wahrnahm und Männer, welche die goldene Mittelſtraße zwiſchen hochfliegenden Plänen und

Digitized by Google

kriecheriſcher Unterwürfigkeit zu wandeln verſtanden, ganz unangefochten ließ. Was das Geſchick des Germanicus und ſeiner Familie betrifft, ſo erregt daſſelbe rein menſchlich betrachtet nicht nur unſere innigſte Theilnahme, ſondern es muß von Germanicus ſelbſt noch überdieß behauptet werden, was oben angegeben wurde, daß er ohne Zweifel das ſchuldloſe Opfer des finſteren Argwohnes ſeines Oheims geworden iſt. Nicht das Gleiche läßt ſich von Agrippina ſagen. Umſonſt hatte ihr edler Gemahl ſie ſterbend beſchworen, ihren ſtolzen hochfahrenden Sinn unter das grauſame Geſchick zu beugen: durch trotziges, den Zorn des Kaiſers geradezu herausforderndes Weſen that ſie fortwährend alles, ſich und ihre Kinder ins Verderben zu ſtürzen. Doch wenn man auch alles dieß in Rechnung bringen muß, um dem Tiberius gerecht zu werden: immer noch klebt des unſchuldigen Blutes genug an dem Namen dieſes Kaiſers. Es iſt daher vollkommen wahr, was der neueſte geiſtreiche Bearbeiter der römiſchen Kaiſergeſchichte über Tiberius ſagt: „Die grauſen Züge ſeines Charakters, finſterer Argwohn, heuchleriſche Tücke und blutige Rachſucht werfen tiefe Schatten auf dieſes Principat und für das vielfache Unheil, welches von ſeinen Leidenſchaften ausging, ſteht er als Menſch gebrandmarkt in der Geſchichte da.“ Setzen wir noch hinzu, daß Tiberius auf Capreä auch der Wolluſt fröhnte, ſo glauben wir im Weſentlichen alles angedeutet zu haben, was die finſtere und ſchwarze Seite ſeines Charakters bezeichnet. Aber war er darum der Mann, auf dem „der Haß und die Verwünſchungen von Millionen“ laſtete? Dieſe Behauptung iſt in dieſer Allgemeinheit ausgeſprochen offenbar unrichtig. Vor allem muß dagegen bemerkt werden, daß die Herrſchaft des Tiberius auch in ihrer blutigſten Zeit eigentlich ſchwer und drückend nur auf der hohen Ariſtocratie als der Körperſchaft lag, welche der Kaiſer am meiſten zu fürchten hatte. Für das Volk hingegen war ſeine Regierung im Ganzen eine ſegenreiche. So war es ein ſehr verſtändiger von Auguſtus ererbter politiſcher Grundſatz des Tiberius, die Grenzen des Reiches nicht weiter auszudehnen, und bei Verwicklungen der auswärtigen Beziehungen lieber mit den Waffen der Diplomatie als mit ſeinen Legionen zu entſcheiden. Dadurch blieb die Ruhe des Reiches ungeſtört, ſo lange Tiberius auf dem Throne ſaß. Was man populär zu nennen pflegt, war Tiberius allerdings weder von Hauſe aus, noch konnte er es durch ſeinen Lebensgang und ſeine Grundſätze werden. Er buhlte — im ſchneidenden Gegenſatz zu Auguſtus — nicht durch koſtſpielige Schauſtücke, Donative, Cangiarien, feſtliche Bewirthungen um die Gunſt des Volkes und der Soldaten. Dagegen ſorgte er mit hingebender Treue und beſſer als Auguſtus dafür, daß die materiellen Bedürfniſſe Italiens und insbeſondere der Hauptſtadt befriedigt wurden. Dieſe Befriedigung wurde dadurch erleichtert, daß Tiberius öffentlich und privatim ein vortrefflicher Haushalter war und die Finanzen Roms ſich nie in einem beſſern und blühenderen Zuſtande befanden als unter ſeinem Principate. Wenn daher irgendwo in dem weiten Umkreiſe des Reiches ein außerordentliches, ſchweres Unglück hereinbrach, wurde es durch die gefüllten Staatscaſſen möglich, dem Elende ſo weit es in menſchlicher Macht ſtand, durch großartige Unterſtützungen abzuhelfen, wie denn Tiberius nicht bloß in der erſten Hälfte ſeiner Regierung, ſondern noch im Jahre 789 ein Jahr vor ſeinem Tode bei dem großen Brande zu Rom zu dieſem Zwecke 100 Millionen Seſtertien ausgab. Gleicherweiſe befanden ſich die Provinzen unter dieſem Kaiſer in einem Zuſtande, in welchem das Recht ſtrenge gehandhabt und Härte und Druck von Seite der römiſchen Beamten mit aller Strenge beſtraft wurden. Am allerwenigſten aber darf man dem Tiberius das zur Schuld anrechnen wollen, was er an dem Organismus des Reiches ſelbſt verändert hat. Indem Auguſtus einerſeits allerdings die feſte Begründung der Monarchie anſtrebte, andererſeits aber faſt ängſtlich bemüht war, den Schein der alten freien Zeiten zu wahren, hatte er ſeinem Nachfolger einen Zuſtand der Dinge hinterlaſſen, der ſo nicht auf die Dauer bleiben

Digitized by Google

konnte. Nun war aber eine Rückkehr zum Alten unmöglich, oder nach den Worten, die Tacitus dem Galba in den Mund legt: konnte der ungeheuere Körper des Reiches nicht ohne Oberherren beſtehen (Hist. I, 16). Dieſer Oberherr aber mußte, da das Alterthum den Begriff einer conſtitutionellen Monarchie gar nicht kannte und die Zeit des Tiberius am allerwenigſten für eine ſolche Staatsform angethan war, eben damit nothwendig ein abſoluter werden. Ueberſchauen wir nochmals wie mit einem Blicke Geiſt, Charakter, Thaten und Regierung dieſes Kaiſers, ſo ergibt ſich das Reſultat, daß er ein Mann war, in dem das Gute und das Böſe ſtark und mächtig geweſen. Freilich hat eine traditionelle Betrachtungsweiſe ſich gewöhnt, einſeitig und unwahr das Hauptgewicht in die Schaale des Schlimmen zu legen und des Guten, das ſich an den Namen dieſes Kaiſers anknüpft, undankbar zu vergeſſen, oder wie Höck vortrefflich ſagt: „Das gebührende Lob für all das iſt ihm freilich nach ſeinem Tode durch den friſchen Haß der Schreibenden über Gebühr verkümmert. Doch wer die Reihe von Imperatoren durch Jahrhunderte verfolgt hat und wem Haß und Gunſt fern liegen, der muß Tiberius' Principat den ehrenwertheſten zuzählen.“ Vergl. hierzu den Art. Claudius I. [Allgayer.]

Tibet (Tybet, Thibet), in kirchlicher Hinſicht. So wie Tibet geographiſch gewiß das merkwürdigſte Land Aſiens iſt, ſo verdient es auch in religiöſer Hinſicht als Hauptſitz der über ganz Hinter- und Mittelaſien verbreiteten Buddhareligion die allergrößte Aufmerkſamkeit. Es iſt das höchſte Gebirgsland der ganzen Erde. Die Süd- und Weſtgrenze iſt halbbogenförmig vom Himalayagebirge, dem höchſten der Welt, in einer Länge von mehr als 400 teutſchen Meilen umzogen. Nordwärts trennen faſt eben ſo hohe Gebirgsketten das Land von der Tartarei und Mongolei, während im Oſten eine ganze Reihe hoher Gebirgszüge Tibet von dem eigentlichen China ſcheidet. Außerdem aber iſt das ganze innere Land von zahlloſen hohen Gebirgszügen durchſchnitten, ſo daß ſich nur wenige einigermaßen ausgedehnte Ebenen vorfinden. Alle großen Ströme China's und Indiens entſpringen im Lande oder doch an ſeinen Grenzen. Ganz Tibet mag etwa 30,000 □M. groß ſein, und von 4—5 Millionen Menſchen bewohnt werden. Trotz der ziemlich ſüdlichen Lage iſt das Clima rauh; nur wenige Gegenden eignen ſich zum Ackerbau. Auf dem kalten, ſteinigen Boden wird mühſam eine Art grauer Gerſte gezogen. Nur einige warme Thäler bringen Obſt- und ſchlechte Trauben hervor. Wichtiger iſt die Viehzucht. An edlen Metallen, auf deren Ausbeutung ſich die Einwohner noch wenig verſtehen, ſcheint ein außerordentlicher Reichthum vorhanden zu ſein. Die kräftige und milde Natur der urſprünglichen Bewohner dieſes Landes hat durch den Einfluß des Buddhaismus eine Cultur angenommen, die das Volk leicht über alle aſiatiſchen Heidenvölker erhebt. Jedoch iſt der Grad der Cultur ſehr verſchieden. Während um Lhaſſa eine fortgeſchrittene Cultur herrſcht, und überall, wo ein Lamakloſter Einfluß übt, die wilden Sitten ſich verfeinern, hauſen in den von der Hauptſtadt entfernteren Gebirgen noch halb wilde Stämme. In den nördlichen Schluchten des Himalayagebirges gibt es noch Völkerſchaften, die Menſchenfleiſch eſſen. — Dieſem von der Natur ſo ausgezeichneten Hochlande, welches inmitten der berühmteſten Culturvölker des hinteren und mittleren Aſiens ſich ausbreitet, iſt von der Vorſehung auch in religiöſer Hinſicht eine bedeutende Rolle zugewieſen. Die Religion des Buddha, aus Vorderindien faſt ganz verdrängt, fand in Tibet eine neue Heimath, und gründete hier einen Prieſterſtaat, deſſen Einfluß ſich nordwärts bis an die Grenze Sibiriens, oſtwärts über das unermeßliche Chineſiſche Reich, und darüber hinaus nach Corea, Japan und Lien-Kien, nach Südoſten aber über Hinterindien und die Indiſche Inſelwelt ausbreitete. Noch heut zu Tage zählt der Buddhaismus mehr Anhänger als ſelbſt das Chriſtenthum. Die Grundzüge der Buddhareligion ſetzen wir als bekannt voraus. Vergl. die Artikel: Lamaismus und Paga-

nismus. Weniger bekannt möchten die heutigen religiöſen und politiſchen Zuſtände Tibets ſein, da den Europäern der Zugang zu dieſem Lande bisher verſchloſſen war, weßhalb Vieles, was die geographiſchen und ethnographiſchen Handbücher darüber mittheilen, zum großen Theile auf ganz unzuverläſſigen Berichten aus zweiter und dritter Hand beruht. Erſt in der neueſten Zeit iſt es dem kühnen Unternehmungsgeiſte katholiſcher Miſſionäre gelungen, in Tibet einzudringen, und uns Aufſchluß über die Zuſtände des Landes zu geben, die um ſo mehr Intereſſe erregen, weil ſie für die Verbreitung des Chriſtenthums die überraſchendſten Anknüpfungspuncte bieten. Die folgenden Angaben ſind größten Theils aus den Berichten der Lazariſtenprieſter Gabet und Huc geſchöpft, über deren Miſſionsreiſe durch Tibet wir zum Schluſſe noch ſprechen werden. Wir theilen die folgende kurze Abhandlung in 3 Abſchnitte ein, wovon der erſte die religiöſen, der zweite die politiſchen Zuſtände Tibets in der Gegenwart, der dritte die katholiſchen Miſſionsverſuche beſpricht. — A. Die religiöſen Zuſtände. Der Pantheismus, der dem ganzen Syſteme der Buddhareligion zu Grunde liegt, erſcheint in ſeiner Anwendung durchaus nicht ſo troſtlos und alles moraliſche Leben ertödtend, als man nach den Theorien des aus dem Zerfalle des geſunden chriſtlichen Lebens und Denkens entſprungenen Pantheismus im Occidente vermuthen ſollte. Es liegen tiefgeahnte Geheimniſſe und große Wahrheiten dem Buddhaismus zu Grunde, die ihre erhebende Gewalt und ihren ſittigenden Einfluß auf das Leben nicht verleugnen. Ein ernſter, tief religiöſer Zug, eine Verachtung irdiſcher Genüſſe und Freuden, um der Betrachtung höherer Dinge, der Verſenkung in die Gottheit theilhaftig zu werden, offener Sinn für Wahrheit und eine Humanität, wie ſie ſonſt bei keinem nichtchriſtlichen Volke Aſiens gefunden wird, zeichnen das Volk von Tibet, wo die Buddhareligion ihren Hauptſitz hat, aus. Der Dalai-Lama, das Oberhaupt der Anhänger des Buddha hat ſeinen Wohnſitz bei Lhaſſa, der Hauptſtadt des Landes. Die Buddhaiſten betrachten ihn gewiſſer Maßen als eine Incarnation des Buddha ſelbſt, und erweiſen ihm darum göttliche Ehre. Seine Wohnung liegt auf einem Hügel, eine Viertelſtunde von Lhaſſa, woher prächtige Baumalleen bis zu dem von ihm bewohnten Tempel führen. Der ganze Hügel mit ſeinen Klöſtern und Tempeln heißt „Buddha-La" (Gottesberg). In der Mitte aller dieſer Gebäude ragt ein Tempel mit 4 Stockwerken und vergoldetem Dache hervor, wo der lebendige Buddha ſeine Wohnung hat. Von hier aus kann er die weite Ebene überſchauen, wo beſonders an feſtlichen Tagen Tauſende von Pilgern, die aus allen Ländern von Mittel- und Hinteraſien hierher kommen, mit dem Angeſichte zum Boden geneigt ihn anbeten. Tauſende von dienenden Lamas verſchiedenen Ranges bewohnen das Kloſter umher. — Stirbt der Dalai-Lama, ſo wählt ſich ſein göttlicher Geiſt einen andern Leib, den er bewohnen will. Ehe jedoch der neue Dalai-Lama gefunden iſt, werden in allen Lamaklöſtern Gebete und Faſten vorgeſchrieben. Beſonders zeichnen ſich dabei die Einwohner der Hauptſtadt Lhaſſa durch ihren Eifer aus. Jedermann wallfahrtet um Buddha-La und um die ganze Geiſterſtadt herum. In Aller Händen befindet ſich das Tſchu-Kor (ſiehe unten); in allen Stadtvierteln ertönt Tag und Nacht der heilige Spruch des Mani (ſiehe unten), und Weihrauch brennt überall im Ueberfluſſe. Jene, welche den Dalai-Lama in ihrer Familie zu beſitzen glauben, melden es der Behörde von Lhaſſa, damit dieſe nach gewiſſen Regeln prüfen könne, ob die bezeichneten Kinder die Eigenſchaft eines Chaberons, d. h. von der Gottheit Bewohnten haben. Erſt wenn 3 anerkannte Chaberons gefunden ſind, darf zur Wahl des Dalai-Lama geſchritten werden. Die Kinder werden nach Lhaſſa gebracht, wo die Lamafürſten des ganzen Landes zuſammenkommen, und 6 Tage lang in einem Tempel von Buddha-La verſchloſſen unter Faſten und Gebet zubringen. Dann werden in einer goldenen Urne 3 Looſe mit den Namen der 3 Chaberons geſchüttelt, und von dem älteſten der Prieſterfürſten ein Loos

Digitized by Google

hervorgenommen. Der in dieſer Weiſe aufgefundene Dalai-Lama wird ſodann im feierlichen Zuge durch die Straßen der Geiſterſtadt zum Haupttempel von Buddha-La getragen, und von der Menge kniefällig angebetet. Vgl. die Annalen der Verbreitung des Glaubens 1849 2. Heft S. 55 u. ff. — Die Zahl der Lamas oder Prieſter iſt groß. Ihre Beſchäftigung iſt Betrachtung, Gebet und die Wiſſenſchaft. Sie enthalten ſich der Ehe; von dem Lama gilt der Grundſatz „Er hat keine Familie und kein Vaterland.“ Gewöhnlich leben ſie in größeren Geſellſchaften oft ſogar von 2, 3 bis 5000 zuſammen. Sie ſiedeln ſich auf dem Gipfel eines Hügels oder am Abhange eines Berges meiſtens in einer von der Natur begünſtigten Gegend an. In der Regel bewohnt jeder Lama dort ſein eignes kleines Haus, das äußerlich einen ſchneeweißen Anwurf von Kalk hat, von Bäumen und einem Gärtchen umgeben, und im Innern äußerſt reinlich gehalten iſt. Man zählt in Tibet über 3000 ſolcher größerer oder kleinerer Geſellſchaften. Viel ſeltener ſind die Lamaklöſter, in denen ein gemeinſchaftliches Leben in Art einer Genoſſenſchaft geführt wird. Jedem Vereine ſteht ein Großlama vor, der mehr oder weniger von der Gottheit inſpirirt oder vielmehr von ihr bewohnt wird. Eine dritte Art von Lamas führt ein völlig von allem Verkehre mit Menſchen abgeſchiedenes Leben. Es ſind meiſtens die, welche zu einem höheren Grad von Beſchauung und Verſenkung in die Gottheit gelangt ſind. Solche ziehen ſich meiſtens in Felſenſpalten und unzugängliche Klüfte zurück, wo ihnen je am dritten, ſechsten oder ſiebten Tag ihre Nahrung hinabgelaſſen wird. Der Unterricht, welcher in den Klöſtern ertheilt wird, umfaßt 4 Claſſen oder Grade. Im erſten Grade werden die Gebete erklärt und eingeübt; im zweiten Grade beſchäftigt man ſich mit der Arzenei und den Naturwiſſenſchaften; im dritten mit den eigentlichen Geheimniſſen der Religionslehre; im vierten endlich mit den mannigfachen gottesdienſtlichen Gebräuchen. Es gibt drei weithin berühmte Hauptbildungsanſtalten für die Buddhaiſtiſchen Länder außer Tibet, namentlich für die Mongolei und Tartarei, welche gewiſſer Maßen als Univerſitäten zu betrachten ſind. Die eine iſt das Kloſter zu Caldau 10 Meilen ſüdlich von Lhaſſa, welches von etwa 3000 Lamas bewohnt wird, wo Mongolen und Tibetaner den höheren Studien obliegen. Die zweite iſt zu Brebumg nur 2 Stunden von Buddha-La, wo die Zahl der Studierenden ſich auf faſt 8000 beläuft. Die dritte liegt zu Sera, ganz in der Nähe von Buddha-La, und iſt für Studierende aus den verſchiedenen mongoliſchen Ländern, aus Sifan und China beſtimmt. Alle Oberlamas in der ganzen Mongolei und Tartarei kommen aus Tibet. — Bei dieſer ſinnigen Einrichtung des klöſterlichen Lebens, bei dieſem Ernſte, der allen Inſtituten zu Grunde liegt, und bei der ſo durchaus vorwiegenden Richtung auf das Geiſtige würde man ſich ſehr unangenehm getäuſcht fühlen, wenn man unter dieſer zum Theil ſchönen Hülle überall nur heidniſche Verkommenheit und Entartung, nirgends unbefangenen Wahrheitsſinn und edlere Geiſtesrichtungen, alſo nirgends willkommene Anknüpfungspuncte für das Chriſtenthum fände. In der That fanden die Miſſionäre bei den Lamas in Tibet und der Mongolei ſo viele edle Züge und ſo viele Empfänglichkeit für die Wahrheit, daß man hoffen darf, die Vorſehung habe hier für die Kirche ein fruchtbares Feld vorbereitet, auf dem noch einſt eine reiche Ernte gedeihen werde. Als im Jahre 1848 die Miſſionäre Huc und Gabet auf ihrer mühevollen Reiſe von Nord-China nach Lhaſſa, nach Kumbun in der Mongolei kamen, wo in der Senkung eines Doppelberges ein berühmtes Lamakloſter liegt, beſchloſſen ſie, dort die Gaſtfreiheit in Anſpruch zu nehmen, theils um ſich von ihren mühſamen Reiſen auszuruhen, theils um die Sprache und die Gewohnheiten von Tibet kennen zu lernen. Sie fanden nicht allein die freundlichſte Aufnahme mit ihren Dienern und Reiſethieren, ſondern einer der Lamas trat ihnen ſofort ſeine eigene Wohnung ab, und war nur mit Mühe davon zurückzuhalten, während der ganzen Zeit ihres Aufenthaltes daſelbſt ſie wie

Digitized by Google

ein Knecht zu bedienen. In dem Kloſter, das von mehreren Tauſend Lamas bewohnt wird, fanden ſie Reinlichkeit, Anſtand und Höflichkeit gepaart mit einer ſtrengen Zucht. Mit der größten Bereitwilligkeit unterrichtete man die Fremdlinge in der tibetaniſchen Sprache, und unterhielt ſich mit ihnen über die Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens. Hier verfaßten die Miſſionäre den erſten tibetaniſchen Katechismus; eine Druckerei befand ſich im Kloſter. Erſt nach einem Aufenthalte von 6 Monaten zogen die Miſſionäre weiter. Das ſind gewiß Züge von nichts weniger als heidniſchem Sinn. — Ein tieferes Verſtändniß der eigentlichen Geheimniſſe ihrer Religion fanden die Miſſionäre ſelbſt bei den Lamas nur ſelten. Ueberall herrſchte Ungewißheit; die Lamas verwieſen die Fragenden auf den Großlama, die Bewohner des einen Kloſters wollten wiſſen, daß dieſes oder jenes entfernte Kloſter der Sitz der tiefſten Weisheit und der beſchaulichen Frömmigkeit ſei. Vorwiegend war bei ihnen, wie überhaupt beim ganzen tibetaniſchen Volke, ein tiefes, ſich ſelber nicht klares religiöſes Gefühl, gepaart mit einer milden, humanen Denkungsart und einem ſtarken Zuge von Schwermuth. Das berühmte Gebet: „Om, Mani Padme, Hum,“ zu teutſch: „Oh! das Kleinod in der Lotuspflanze (Lotusblume), ach ja!“ wird unaufhörlich von den Lamas und dem Volke gebetet. Man bedient ſich dazu einer Schnur mit 120 Kügelchen nach Art der Roſenkränze, die Jedermann beſtändig bei ſich trägt. Man nennt dieſe Gebetsſchnur Tſchu-Kor. Selbſt beim Spaziergange und unter den Geſchäften des Marktes wird dieſer geheimnißvolle Spruch gebetet. Man findet die obigen Worte als Inſchrift vor jedem Hauſe; ſie ſtehen eingeſchnitten in der Rinde der Bäume, eingegraben in den Felſen der Wüſte. Schnüre mit unzähligen Papierſtreifen, auf deren jedem die Worte „Om, Mani Padme, Hum“ geſchrieben ſtehen, ſind über Flüſſe, und ſelbſt über engere Thäler geſpannt. Ja es gibt eine eigene Claſſe von Lamas, deren Geſchäft darin beſteht, mit Hammer und Meißel ihr Lebenlang das Land zu durchziehen, und überall die geheimnißvollen Worte einzugraben. Den Sinn des Gebetes verſtehen die Meiſten nicht. Einer der angeſehenſten Männer von Tibet, zur Zeit Regent des Landes, ein Mann ausgezeichnet ſowohl durch ſein ernſtes Nachdenken als durch humane Geſinnung gab über daſſelbe folgenden Aufſchluß: „Die lebenden Weſen, die in tibetaniſcher Sprache Sem-ſchan heißen, ſind in 6 Claſſen eingetheilt, die höheren Geiſter, die niederen Geiſter, die Menſchen, die vierfüßigen Thiere, die Vögel und alles, was kriecht. Dieſe 6 Claſſen ſind durch die 6 Silben des Spruches „Om, Mani Padme, Hum“ angedeutet. Die lebenden Weſen treten durch die immerwährende Verwandlung, je nachdem ſie gut oder ſchlecht gelebt haben, aus einer Claſſe in die andere, bis ſie endlich die höchſte Stufe der Vollkommenheit erreicht haben. Dann verſchwinden ſie, und werden aufgelöſt in der großen Weſenheit des Samtſche (tibetaniſche Bezeichnung des Buddha), d. h. in der ewigen und allgemeinen Seele, aus welcher alle Seelen hervorgehen, und in welcher auch wieder alle, nachdem ſie die 6 Claſſen durchwandert, ſich vereinigen. Jede Claſſe hat ihre eigenen Mittel, durch welche die ihr angehörenden Seelen ſich heiligen, um ſich durch größere Vollkommenheit zu einer höheren Claſſe zu erſchwingen, und endlich ganz in die Gottheit zurückzukehren. Die Menſchen, die oft mit Andacht den Spruch „Om, Mani Padme, Hum“ herſagen, entgehen dadurch der Gefahr, in eine der ſechs Claſſen der dadurch bezeichneten Weſen bei ihrem Tode zurückzukehren, und können ſich unmittelbar zur Gottheit aufſchwingen.“ Hier haben wir alſo einen völlig ausgebildeten Pantheismus. — B. Die politiſchen Zuſtände. Der Dalai-Lama iſt zugleich das politiſche Oberhaupt des ganzen Staates. Von ihm fließt jede andere Gewalt aus. Jedoch regiert er nicht ſelbſt, ſondern ernennt zu ſeiner Stellvertretung einen König, der immer aus der höchſten Claſſe der Lama genommen werden muß. Die Tibetaner nennen ihn Nomekhan, d. h. geiſtlicher Kaiſer; bei den Chineſen heißt er Tſan-Wang, d. h. König von

Digitized by Google

Tibet. Er verwaltet im Namen des Dalai-Lama das Land, ſo lange er lebt. Ihm zur Seite ſtehen 4 Miniſter, Kalu genannt, die der Dalai-Lama aus einer Liſte von Weltmännern, die der Nomekhan ihm vorlegt, auswählt. In Zeiten des Verfalles hat man es erlebt, daß der Nomekhan den Dalai-Lama, ehe er großjährig wurde, ermorden ließ, um länger die ganze Gewalt in Händen zu behalten. Uebrigens beſteht ganz Tibet aus einer großen Anzahl von Fürſtenthümern unter eigenen Lamahäuptern, Lama-Hutuktu genannt, die zwar alle dem Dalai-Lama unterworfen ſind, aber dennoch ſelbſtſtändig ihre Staaten regieren. Eine eigenthümliche Erſcheinung iſt, daß beſonders in neuerer Zeit einzelne Großlamas ſich zu ſo großem religiöſen und politiſchen Anſehen erheben, daß ſelbſt die Verehrung, die dem Dalai-Lama gezollt wird, dadurch in den Schatten zu treten beginnt. Namentlich iſt der Lamafürſt zu Djaſchi-Lumbo im ſüdlichen Tibet, Budſchan-Rembutſchi mit Namen, zu ſolcher geiſtlichen Macht emporgeſtiegen, daß er von ſeinen Anhängern faſt dem Dalai-Lama gleichgeachtet wird. Uebrigens iſt die politiſche Selbſtſtändigkeit Tibets in der That nur ein Schatten, den die immer mehr in die volle Herrſchaft ſich eindrängenden Chineſen kluger Weiſe beſtehen laſſen. Allerdings unterhält der Dalai-Lama am Hofe von Peking einen Bevollmächtigten als Ausüber ſeiner geiſtlichen Gerichtsbarkeit, aber dafür ſchickt der Kaiſer unter dem Vorwande, den Dalai-Lama zu beſchützen, einen Großmandarin nach Lhaſſa, der unter dem Namen eines Geſandten die oberſte politiſche Gewalt ausübt. Dieſem iſt eine Anzahl geringerer Mandarinen untergeordnet, ſo wie auch chineſiſche Truppen, in kleinen Abtheilungen über das ganze Land zerſtreut, ſeinem Commando untergeben ſind. Große Unordnungen, die in den letzten vierziger Jahren vorgekommen ſind, gaben den Chineſen eine willkommene Gelegenheit, ihre Befugniſſe immer mehr auszudehnen. Der Nomekhan hatte nämlich, um länger allein die Gewalt in Händen zu behalten, zweimal nach einander den Dalai-Lama, der noch minderjährig war, getödtet. Die Lamas, über dieſes Verbrechen entſetzt, riefen die Hülfe des Kaiſers von China an, welcher den aus dem engliſchen Kriege bekannten Ki-Khan als kaiſerlichen Bevollmächtigten nach Lhaſſa ſchickte. Ki-Khan wußte ſich mit großer Schlauheit ſeines Auftrages zu erledigen. Er verbannte trotz des Widerſtandes einer mächtigen Partei unter den Lamas den ſchuldigen Nomekhan nach der Tartarei, und ſetzte einen jungen, noch minderjährigen Lama an ſeine Stelle. Bis zu deſſen Volljährigkeit mußte nun der älteſte der vier Kalu die Regentſchaft führen, während der chineſiſche Obermandarin in der That die politiſche Gewalt in ſeinen Händen behielt, und ſich in alle Geſchäfte ſelbſt der innern Verwaltung einmiſchte. Uebrigens boten dieſe Vorgänge den Miſſionären die erſte Gelegenheit, in Tibet einzudringen. — C. Die katholiſchen Miſſionen. Aus der gegebenen kurzen Darſtellung wird man erſehen, daß die Buddhareligion dem Chriſtenthume manche vortreffliche Anknüpfungspuncte bietet. Dazu kommt, daß ein unverkennbarer innerer Zerfall ſowohl der religiöſen als auch der politiſchen Verhältniſſe in Tibet und in allen hinteraſiatiſchen Ländern auf eine bevorſtehende allgemeine Umwälzung hindeutet. Es nahet, wenn nicht alle Zeichen trügen, der Zeitpunct, wo die ſo lange auf ſich ſelbſt beſchränkten Länder der chineſiſchen Herrſchaft in den immer mehr ſich erweiternden Kreis der vom Chriſtenthum angeregten und beherrſchten Bewegung hineingezogen werden, welcher auf die Dauer kein einziges Volk widerſteht, und welche alle Nationen zu dem Fuße des Kreuzes hinführen wird. Eine tiefe Ahndung, daß von Weſten her ein Licht aufgehen werde, wodurch alle Zweifel, welche die Religion des Buddha nicht löſet, aufgehellt werden ſollen, fanden die Miſſionäre ſelbſt bei den Lamas in Lhaſſa und in den Ländern der Mongolei verbreitet. Die Macht Chinas und das politiſche Anſehen ſeines Kaiſers iſt ſeit dem Kriege mit England erſchüttert. Dazu dringt die engliſche Macht von Süden her unaufhaltſam gegen die Grenze Tibets vor, und wird bald die Päſſe des Himalaya-

Digitized by Google

gebirges in ihrer Gewalt haben. Bereits war ein Engländer, Moorkroft mit Namen, von Calecutta aus unter dem Vorgeben, er ſei ein Mohammedaner von Caſchmir, die in Tibet freien Zutritt haben, und in Lhaſſa eine Moſchee beſitzen, bis zur Hauptſtadt vorgedrungen, hatte ſich mehrere Jahre im Lande aufgehalten, eine Menge Karten und Pläne gezeichnet, und hatte ſich damit auf die Rückreiſe nach Indien begeben. An der Grenze wurde er jedoch von Räubern überfallen und ermordet; die Karten fielen in die Hände der tibetaniſchen Behörden. Für die katholiſche Kirche iſt es bei der bevorſtehenden religiöſen und politiſchen Erſchütterung in den mittel- und hinteraſiatiſchen Ländern von der größten Wichtigkeit, früh genug in Tibet feſten Fuß zu faſſen. In geographiſcher und moraliſcher Hinſicht iſt es das Höhenland, welches den größten Theil von Aſien beherrſcht. Den Umſtand, daß die Lamas von Tibet im Jahre 1844 eine Geſandtſchaft nach Peking ſchickten, um gegen die Gewaltthätigkeit des Nomekhan, der bereits zweimal den Dalai-Lama ermordet hatte, die Hülfe des chineſiſchen Kaiſers anzurufen, beſchloſſen zwei franzöſiſche Miſſionäre, Gabet und Huc zu benutzen, um bei der Rückkehr der Geſandtſchaft, die karawanenmäßig mit vielen Laſtthieren unter Begleitung vieler Soldaten und Kaufleute reiſete, in ihrem Gefolge in Tibet einzudringen. Sie hatten ſich am 3. Auguſt des Jahres 1844 von einer Chriſtengemeinde nordwärts von Peking jenſeits der großen Mauer auf den Weg begeben, um die Gegenden der Tartarei und Mongolei zu erforſchen. Ihr Begleiter war ein mongoliſcher Lama, der den katholiſchen Glauben angenommen hatte. Sie bewegten ſich in ſüdlicher Richtung faſt parallel mit der Grenze des eigentlichen China fort, überſchritten mehrmal den gelben Fluß und die große Mauer, und erlernten in dem berühmten Lamakloſter zu Kambun die tibetaniſche Sprache. Dort verfaßten ſie auch, wie bereits geſagt, einen tibetaniſchen Katechismus. In der Nähe des großen Landſees Ku-Ku-Noor (blaue See) ſchloſſen ſie ſich der obenerwähnten Karawane, die von Peking zurückkehrte, an, und erreichten mit ihr nach unglaublichen Beſchwerden, nach Ueberſteigung der höchſten Gebirge, und nach großem Verluſte an Menſchen und Vieh Lhaſſa, die Hauptſtadt von Tibet. Sie hatten bereits auf der Reiſe mit einigen Männern aus Lhaſſa eine Bekanntſchaft angeknüpft, und fanden im Ganzen eine gute Aufnahme. Es dauerte nicht lange, ſo wurden ſie zum Regenten, dem älteſten der vier Kalus, der während der Minderjährigkeit des von den Chineſen eingeſetzten Nomekhan den Geſchäften vorſtand, beſchieden, und fanden bei ihm eine überaus gütige und freundliche Aufnahme. Der Regent hieß Shyadja. Er äußerte, da ſie im Lande ganz fremd wären, ſo bedürften ſie um ſo mehr ſeines Schutzes, und wies ihnen eine ſchöne Wohnung in ſeiner Nähe an. Er wünſchte ihre nähere Bekanntſchaft zu machen, und Aufſchluß über die Lehren des Chriſtenthums zu erhalten. Sogar ſeinen Sohn vertraute er ihnen zur Erziehung an. Die Capelle der Miſſionäre wurde von zahlreichen Lernbegierigen beſucht, und die Lehre des Chriſtenthumes fand bald in Lhaſſa viele Freunde. Da nun einmal ein ſo glücklicher Anfang gemacht war, ſo ward mit Genehmigung des Regenten beſchloſſen, Gabet ſolle ſich ſüdwärts wenden, und durch das Himalayagebirge nach Indien zu gelangen ſuchen, um eine Verbindung mit Calecutta und den dortigen Miſſionen herzuſtellen. Huc ſollte indeß in Lhaſſa bleiben, und den begonnenen Unterricht fortſetzen, bis nach Anlangung der nothwendigen Verſtärkung das eigentliche Miſſionswerk ſeinen Anfang nehmen könnte. Der Regent, der indeß mit den Miſſionären ſo vertraut geworden war, daß er an jedem Morgen mit ihnen frühſtückte, und ſich mit ihnen über die chriſtliche Religion und über die Religion von Tibet unterhielt, erklärte ſich mit dieſem Plane einverſtanden. Ehe aber Gabet ſeine Reiſe nach Indien antreten konnte, trat der chineſiſche Bevollmächtigte Ki-Khan dazwiſchen. Er hatte ſchon gleich im Anfange den Miſſionären den Aufenthalt in Lhaſſa zu unterſagen verſucht, aber durch die kräftige Verwendung des Regenten

Digitized by Google

mung mit vielen Wirbelſtellen und den höchſt merkwürdigen Dämmen, die unter dem Waſſerſpiegel quer von einer Uferſeite zur andern ziehen, und bei niedrigem Waſſerſtande Kataracte bilden, über welche nur die üblichen, leichten, aus Schläuchen von Schaffellen gebildeten Flöſſe (Kelleks) gefahrlos abſtürzen. Schon Niebuhr erkannte darin uralte Bauwerke zur Ableitung des Waſſers in die tiefer liegende Ebene. Die Einwohner ſchreiben ſie wie alles Große und Geheimnißvolle dem Nimrud zu. Nach und nach wird die Bevölkerung dünner, aber noch breiten ſich grüne Auen von ſeinen Geſtaden aus, bis ihn das zuſammenrückende Hamringebirge zum zweiten Male in enge Felſenufer mit gefährlichen Stromſchnellen einſchränkt (10—12 St. lang), die er beim Felſenthore (dem Engpaſſe) von el-Fatt'ha (فَتَّح) 18 (engl.) Meilen nördlich von Tekrit verläßt, und in die babyloniſche Ebene einſtrömt, eine Landſchaft von ganz anderm Charakter; denn Kalkſtein und Kies haben aufgehört und die Sandfläche begonnen, eine jetzt gefürchtete und geſcheute Wüſte, die aber ehmals ein Eden war und wieder darin umgeſchaffen werden könnte. In gewaltiger Breite voller Auen mit Tamarisken bedeckt und hie und da von einzelnen Heerden beſucht, wälzt ſich der Tigris durch die Ebene, und erreicht nach einem Laufe von 48 teutſchen Meilen Bagdad, das zur Zeit ſeiner Blüthe weit über eine Million Einwohner zählte. Von hier aus erreicht man in 15—18 Tagen Basra; das Land iſt durchaus flach, wenig cultivirt und noch dünner bevölkert als die gegenüberliegenden Euphratufer; bis gegen Korna ſind kaum ein Paar feſte Anſiedelungen bemerkbar; die großen Sümpfe mit ihren giftigen Ausdünſtungen, voll von wilden Beſtien machen ſie von vorneherein nicht leicht möglich. Bei Kut el-Amarah 97 (engl.) Meilen ſüdlich von Bagdad beginnt der merkwürdige Höhenwechſel des Niveaus der Zwillingsſtröme Tigris und Euphrat, indem jener auf einmal ſeine Waſſer durch die Canäle dem Euphrat zuſendet, während er ſie bis dahin, als der tiefer liegende, vom Euphrat empfangen hatte (ich nehme hier Veranlaſſung, auf einen Schreibfehler in [meinem] Artikel Meſopotamien aufmerkſam zu machen, der obgleich leicht zu bemerken, doch eine häßliche Störung veranlaßt: „Der Tigris.... hat hohe Ufer... und erhält, weil er tiefer liegt, als der Euphrat, auch von dieſem Zufluß aus den Canälen... Am ſüdlichſten Theile aber ändert ſich ihr Verhältniß, und der Euphrat (lies: Tigris) hat da ein höheres Niveau). In Korna (Kurna, die beiden Hörner) vereinigen ſich beide Ströme, und verlieren ihre individuellen Namen; der vereinigte majeſtätiſche Strom mit einer Breite von 600 Schritten und einer durchgängigen Tiefe von 20 Fuß heißt nun Schat el Arab; mächtiger iſt das Waſſer des Tigris, er reißt den Euphrat mit ſich fort in ſeiner Richtung gegen Südoſt, und trübt das klare, weißliche Euphratwaſſer; ihr vereinigter Lauf währet durch eine Strecke von dreißig teutſchen Meilen; dann endet er in mehreren Armen in den perſiſchen Golf. Der Tigris iſt fiſchreich, ſein Waſſer durch die feine Schlammauflöſung trüb, klärt ſich aber leicht ab, und iſt dann lieblich zu trinken. Vgl. dazu: Eden, Euphrat, Meſopotamien. [Schegg.]

Tillemont, Ludwig Sebaſtian Le Nain, ſtammte aus einem adeligen Hauſe Frankreichs (ſein Vater war Maître de requêtes) und wurde am 30. Nov. 1637 zu Paris geboren. Sein Familienname war eigentlich Le Nain, Tillemont dagegen iſt der Name eines dem Hauſe Le Nain damals angehörigen Schloſſes in der Nähe von Paris (bei Vincennes), wo der große Gelehrte, von dem wir eben reden, einen beträchtlichen Theil ſeines Lebens zubrachte, und nach dem er ſich ſelbſt zu nennen pflegte. In einem Alter von 9—10 Jahren wurde er von ſeinen Eltern jenen frommen und gelehrten Männern (les solitaires de Port-Royal) übergeben, die ſich am Kloſter Port-Royal angeſiedelt hatten, aus chriſtl. Eifer Schulen daſelbſt errichteten, und bald darauf in der Geſchichte des Janſenismus (ſ. d. Art.) eine große Rolle ſpielten. Es waren dieß hauptſächlich

Nicole und De-Sacy, die Freunde des Janſeniſtenhauptes Antoine Arnauld, und ſelbſt Janſeniſten, denen Tillemont die Fundamente ſeiner gelehrten Bildung verdankte, mit denen er auch fortwährend in dankbarer Verbindung blieb. Ja, um ihnen nahe zu ſein, ſiedelte er ſich ſpäter ſelbſt zu Port-Royal an, und trat in den Verein der Messieurs de Port-Royal ein, ein Umſtand, um deſſenwillen auch er vielfach für einen Janſeniſten erklärt wird. Allein mit Ausnahme dieſer äußern Verbindung mit janſeniſtiſchen Gelehrten, ſeinen Lehrern, läßt ſich nichts finden, was auf irgend eine Theilnahme Tillemont's an dem bekannten theologiſchen Streite hinwieſe; vielmehr iſt ſicher, daß er bis an ſeinen Tod niemals mit der antijanſeniſtiſchen Partei in eigentlichen Conflict kam, auch daß er die größte Liebe zum Frieden überall an den Tag legte, der Kirche mit der größten Innigkeit anhing, die tiefſte Abneigung gegen alle Spaltung und Trennung ſtets hegte und bethätigte, und auch — einzig hiſtoriſchen Studien und practiſcher Frömmigkeit hingegeben, weder Luſt noch Beruf in ſich fühlte, an dem großen dogmatiſchen und kirchenpolitiſchen Streite Theil zu nehmen. Wir fügen bei, daß er noch am Ende ſeines Lebens in Verbindung mit Boſſuet (ſ. d. Art.) ſtand, und von ihm in der Quietiſtiſchen Sache um Rath gefragt wurde, zum deutlichen Zeichen, daß Boſſuet in ihm einen orthodoxen Prieſter erblickte. — Noch während Tillemont in der Schule zu Portroyal war, zog ihn beſonders das Studium der Annales ecclesiastici des Cardinals Baronius (ſ. d. Art.), ſowie das der Kirchenväter an, und er faßte jetzt ſchon, in einem Alter von 18 Jahren, den Plan, Alles zu ſammeln, was er an Notizen über die Apoſtel und apoſtoliſchen Männer auffinden konnte, und es nach der Methode des Uſſerius in ſeinen Annales sacri zu ordnen. Seine Lehrer billigten dieß nicht nur, ſondern riethen ihm, dieſe Arbeit über die apoſtoliſchen Zeiten hinaus auszudehnen, und ſo ſetzte ſich jetzt Tillemont die Geſchichte der ſechs erſten Jahrhunderte zum Gegenſtand der ſorgfältigſten und umfaſſendſten Quellenforſchung. — Noch immer hatte er keine Standeswahl vorgenommen und war bereits 23 Jahre alt geworden; da rieth ihm der Biſchof von Beauvais, Choart de Buzanval, auch ein Freund der Messieurs von Port-Royal, ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen, und Tillemont begab ſich nun im Jahr 1660 in das biſchöfl. Seminar zu Beauvais, wo man ihn mit vieler Achtung behandelte. Namentlich hatten der gelehrte Canonicus Godefroi Hermant, der Verfaſſer einer berühmten Biographie des hl. Athanaſius, und der Profeſſor Hallé am Seminar große Zuneigung zu dem jungen Manne, und ſolche Achtung vor ſeinen hiſtoriſchen Kenntniſſen, daß ſie den wiſſenseifrigeren Seminariſten den Rath gaben, genaueren Umgang mit Tillemont zu ſuchen. Ja dieſe gelehrten Veteranen verlangten ſogar ſelbſt wiederholt über hiſtoriſche Puncte Aufſchluß von ihrem Eleven. Doch dieſe Auszeichnung beängſtigte die Beſcheidenheit und zarte Gewiſſenhaftigkeit Tillemonts, der hierin eine gefährliche Klippe für ſeine Demuth zu entdecken glaubte. Um dieſer zu entgehen, beſchloß er Beauvais zu verlaſſen, und ſetzte hievon ſeinen alten Lehrer De-Sacy in Kenntniß, der ihn von ſolch voreiligem Schritte zurückhielt. Tillemont blieb, nahm ſich aber vor, künftig Niemanden mehr Auskunft über geſchichtliche Fragen zu geben, damit er nicht ferner zum Stolze gereizt werde; ein Entſchluß, gegen deſſen gutgemeinte Fehlerhaftigkeit abermals Sacy ankämpfte, mit der Mahnung, ſeine Kenntniſſe in Beſcheidenheit und Dienſtfertigkeit Andern zu öffnen. — Nach beendigtem Curſe von 3—4 Jahren verließ Tillemont das Seminar, ohne noch eine Weihe, außer der Tonſur, genommen zu haben, und begab ſich jetzt in die Wohnung des Canonicus Hermant. Bei dieſem väterlichen Freunde verweilte er wieder 5—6 Jahre in Studien und frommen Uebungen, bis ihn die zudringliche Liebe des Biſchofs von Beauvais, der ihn zu ſeinem Coadjutor haben wollte, gänzlich aus dieſer Stadt vertrieb und er mit Zuſtimmung ſeines Vaters nach Paris zurückkehrte, in einem Alter von etwa 32 Jahren. Bald darauf ließ er ſich die heiligen Weihen geben,

Digitized by Google

die Prieſterweihe in der Faſtenzeit 1676, bezog eine kleine Wohnung im Hofe der Abtei Port-Royal und wurde jetzt ſelbſt einer der ſogenannten Solitaires de Port-Royal. Doch noch nicht volle 2 Jahre hatte er hier gewohnt, als er ſich mit den übrigen berühmten Perſonen, die dieſe Einſamkeit bewohnten, genöthigt ſah, ſelbe zu verlaſſen und eine andere Stätte zu ſuchen im J. 1679. Er zog ſich nun auf das Schloß Tillemont, eine Meile von Paris, zurück, und lebte hier, von der Welt zurückgezogen, ſtille, fromm und emſig, bis in das letzte Jahr ſeines Lebens, ſo lange nämlich, bis Krankheit ihn nöthigte, eines Arztes willen ſich nach Paris bringen zu laſſen. — Um die Zeit, als Tillemont Port-Royal verlaſſen mußte, bat der Herzog von Montauſier den Herrn De-Sacy, das Leben des hl. Königs Ludwig zu beſchreiben. Sacy gewann nun Tillemont, Notizen für dieſes Unternehmen zu liefern, und 2 Jahre arbeitete Letzterer daran, und las zahlloſe Memoiren und Manuſcripte, deren Quinteſſenz er im Auszuge an Sacy übergab. Doch Sacy ſtarb, ohne das Werk zu Stande gebracht zu haben, und Tillemont ſäumte nicht, dem neuen Unternehmer Filleau de la Chaiſe mit voller Bereitwilligkeit ſeine betreffenden Sammlungen einzuhändigen. Das Werk erſchien 1688, und was daran gut iſt, ſoll größten Theils auf Rechnung Tillemonts kommen. — Nachdem er die Arbeiten zur Geſchichte des hl. Ludwig beendet hatte, machte Tillemont im J. 1681 eine Reiſe durch Flandern und Holland, und wurde dann auch mit den dortigen Janſeniſten bekannt. Nach ſeiner Rückkehr arbeitete er wieder an ſeinem kirchenhiſtoriſchen Werke, und beſchloß jetzt, den erſten Band deſſelben erſcheinen zu laſſen. Dieſer fiel jedoch in die Hände eines wunderlichen Cenſors, der ſich an Kleinigkeiten ſtieß und ſie nicht paſſiren wollte, z. B. an der Behauptung, es ſei nicht gewiß, daß ein Eſel oder ein Ochs in dem Stalle waren, worin Chriſtus geboren wurde; daß die Magier wahrſcheinlich erſt nach Mariä Reinigung gekommen ſeien u. dgl. Alles dieß wollte der Cenſor nicht durchgehen laſſen, Tillemont aber verſtand ſich zu keiner Aenderung hierin, und zog es vor, ſein Manuſcript gänzlich zurückzunehmen. Dagegen wählte er jetzt eine andere Anordnung des Ganzen, ſchied daſſelbe in zwei Hauptheile, wovon der eine mehr das Politiſche, der andere mehr das eigentlich Kirchliche enthalten ſollte, und beſchleunigte nun den Druck der erſten Partie, die keines Imprimatur von Seite eines theologiſchen Cenſors bedurfte. So erſchien im J. 1690 der erſte Quartband ſeiner **Kaiſergeſchichte**, bis Veſpaſian reichend, mit dem Titel: Histoire des empereurs et autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise: des persécutions qui ont faites contre les Chrétiens, de leurs guerres contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux; avec des notes. Par le Sieur D. T. Tillemont gab hienach dieß Werk anonym heraus. Deßungeachtet wurde der Author in Bälde bekannt und von allen Seiten mit Lob überhäuſt. In den folgenden Jahren erſchienen drei weitere Bände, der 5te und 6te aber wurden erſt nach des Verfaſſers Tode 1701 und 1738 gedruckt, und ſie führen die Kaiſergeſchichte fort bis auf Kaiſer Anaſtaſius, der im Anfange des ſechsten Jahrhunderts regierte. Ein neuer, jedoch weniger correcter und nicht vollſtändiger Abdruck, eigentlich Nachdruck erſchien zwiſchen 1707—1739 zu Brüſſel. — Das Erſcheinen der **Kaiſergeſchichte** erregte allgemein die Sehnſucht nach dem Hauptwerke der eigentlichen **Kirchengeſchichte**, und der Canzler **Boucherat** insbeſondere drang in Tillemont und beſtellte ihm einen andern theologiſchen Cenſor. So paſſirte jetzt das Werk ohne allen Anſtand die Cenſur, und nach dem Erſcheinen des dritten Bandes der **Kaiſergeſchichte** trat jetzt im J. 1693 auch der erſte Band der **Kirchengeſchichte** an's Licht mit dem Titel: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de six premiers siècles justifiées par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes. Paris, Ch. Robustel 1693 in 4., abermals ohne den Namen des Verfaſſers. Bei Leb-

zeiten Tillemont's erſchienen jedoch nur die vier erſten Bände des Ganzen; aber er hatte Manuſcript zu noch weiteren 12 Quartbänden zurückgelaſſen, und dieſe wurden nun nach ſeinem Tode gedruckt, zwiſchen den Jahren 1698—1712. Das Ganze endigt mit dem Jahre 513. Für die übrigen 87 Jahre des ſechsten Jahrhunderts hatte Tillemont zwar noch den Stoff geſammelt, aber Krankheit und Tod hinderten ihn, denſelben zu ordnen. Ueber den Werth, die Anlage und Manier dieſes ausgezeichneten kirchenhiſtoriſchen Werkes, ſowie über deſſen verſchiedene Ausgaben habe ich bereits in dem Art. „Kirchengeſchichte", Bd. VI. S. 151 f. Bericht erſtattet; noch vollſtändiger aber in der Tübinger theol. Quartalſchrift 1841 S. 257 ff. — Außer den genannten Werken ſchrieb Tillemont noch einige andere kleinere, welche theilweiſe gar nie in Druck gekommen ſind, und unterſtützte überdieß viele andere Gelehrte bei ihren literariſchen Unternehmungen. Sein Leben war ſtreng ascetiſch, nur den Studien und den religiöſen Uebungen gewidmet, ohne daß er je ein Kirchenamt angenommen hätte. Dabei bewies er große Wohlthätigkeit gegen die Armen, Demuth und Leutſeligkeit gegen Alle, nur gegen ſich mitunter rigoriſtiſche Strenge. Er ſtarb den 10. Januar 1698. Eine Biographie von ihm lieferte ſein vieljähriger Freund, der Canonicus Tronchay zu Laval, gedruckt zu Nancy im J. 1706, zu Cöln 1711. Ein jüngerer Bruder Tillemonts, Petrus le Nain, war einer der erſten Freunde und Schüler des Stifters der Trappiſten Abbé Armand-Jean le Bouthillier de Rancé, und iſt als Subprior von La Trappe und durch ſeine Geſchichte des Ciſtercienſerordens bekannt geworden. [Hefele.]

Tilly, ſ. dreißigjähriger Krieg und Guſtav Adolph.

Timotheus, der Schüler und Gehülfe des Apoſtels Paulus, war aus Lycaonien, wahrſcheinlich aus Lyſtra gebürtig (Apg. 16, 1 ff.), der Sohn eines Heiden und der Jüdin Eunice, die gleich ſeiner Großmutter Lois eine eifrige Chriſtin geworden war (2 Tim. 1, 5); vielleicht bekehrte Paulus die Familie auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe. Als Paulus auf ſeiner zweiten großen Miſſionsreiſe nach Lyſtra kam, wählte er den Timotheus, dem die Gläubigen dort und zu Iconium ein gutes Zeugniß gaben, zum Begleiter, ließ ihn aber beſchneiden, damit er, als der Sohn eines Heiden, nicht ein Hinderniß ſei, die Juden zu gewinnen (Apg. 16, 1 ff.). Fortan war Timotheus einer der eifrigſten und geliebteſten Mitarbeiter des Apoſtels. Zunächſt begleitete er ihn auf ſeiner zweiten Reiſe bis Beröa. Von dort ging Paulus nach Athen und Corinth voraus, Timotheus ging erſt wieder nach Theſſalonich (Apg. 17, 14; 1 Theſſ. 3, 2), und kam dann zu Paulus nach Corinth (Apg. 18, 5) mit Nachrichten aus Theſſalonich. Er und Silas werden in der Aufſchrift der beiden zu Corinth geſchriebenen Briefe an die Theſſalonicenſer genannt. In die Zeit des dreijährigen Aufenthalts des Apoſtels zu Epheſus verſetzen Einige den erſten Brief an den Timotheus, den Paulus dort als ſeinen Stellvertreter zurückgelaſſen hatte, als er ſelbſt von dort wieder nach Macedonien ging (1 Tim. 1, 3). Später wurde Timotheus dann von dem Apoſtel nach Corinth geſchickt (1 Cor. 4, 17; 16, 10). Ehe Paulus durch den Aufſtand des Demetrius von Epheſus vertrieben wurde, hatte er den Timotheus, der alſo unterdeſſen aus Corinth zurückgekehrt war, nach Macedonien vorausgeſchickt (Apg. 19, 21), und ſpäter begleitete Timotheus den Apoſtel mit einigen andern Schülern von Troas aus (Apg. 20, 4). Von da an wird er in der Apoſtelgeſchichte nicht mehr genannt; dagegen ſehen wir aus Röm. 16, 21., daß er bei Paulus war, als dieſer zu Corinth den Römerbrief ſchrieb, ſowie aus Phil. 1, 1; Col. 1, 1 und Philem. 1, daß er auch bei Abfaſſung dieſer Briefe (während der erſten römiſchen Gefangenſchaft) bei Paulus war, der ihn Phil. 2, 24 zu den Philippenſern zu ſchicken verſpricht. Außerdem wird Timotheus noch Hebr. 13, 23 erwähnt, wo von ſeiner Befreiung aus einer Gefangenſchaft die Rede zu ſein ſcheint, über die nichts Näheres bekannt iſt. Vgl.

Digitized by Google

über das Geſagte und über die beiden Briefe Pauli an Timotheus den Art. Paulus. — Der alten Tradition zufolge wirkte Timotheus auch nach dem Tode des hl. Paulus als Biſchof von Epheſus (Eus. h. e. 3, 4; auch das Concil von Chalcedon, Labbé 4, 699, bezeichnet ihn als ſolchen). Ob er der Biſchof von Epheſus iſt, an den das Schreiben Apoc. 2, 4 ff. gerichtet iſt, darüber wird geſtritten; einige Erklärer verneinen, andere bejahen es, letztere nehmen entweder an, der dort ausgeſprochene Tadel gelte der Gemeinde, nicht dem Biſchof, oder Timotheus ſei damals der Lauigkeit ſeiner Diöceſanen gegenüber zu milde geweſen. Nach den Acten des hl. Timotheus, die von Einigen (z. B. den Bollandiſten) dem Biſchof Polycrates von Epheſus (um 200) zugeſchrieben werden, nach Andern (z. B. Tillemont) aber erſt aus dem 5. oder 6. Jahrhundert ſind, wurde er im J. 97, als er bei dem heidniſchen Feſte der Katagogia dem götzendieneriſchen Treiben der Heiden zu Epheſus entgegentrat, durch Steinwürfe und Keulenſchläge ermordet; ſo auch das Mart. rom. 24. Jan.: Timotheus, discipulus S. Pauli, ab eodem Ephesi episcopus ordinatus, post multos pro Christo agones cum Dianae immolantes argueret, lapidibus obrutus paulo post obdormivit in Domino. Seine Reliquien wurden 356 nach Conſtantinopel gebracht und dort in der von Conſtantin d. Gr. erbauten Apoſtelkirche beigeſetzt (Feſt dieſer Translation im Mart. rom. 9. Maj.). Als dies natalis des hl. Timotheus feiern die Griechen den 22., die Lateiner den 24. Januar. — S. Acta SS. 24. Jan. Tillemont t. 1 n. 2. [Reuſch.]

Timotheus Aelurus, ſ. Mongus und Monophyſiten.

Timotheus Salophaciolus, ſ. Mongus und Monophyſiten.

Tindal, Matthäus, wurde geboren den 10. April des J. 1656 in Devonſchire. Zu Oxford ſtudirte er die Rechte, und wurde Doctor derſelben. Unter König Jacob II. wurde er Katholik, und leiſtete dem Hofe Dienſte. Dafür bekam er eine Penſion, die er Zeitlebens behielt. Unter König Wilhelm III. wurde er wieder Anglicaner. Wilhelm, ſowie Georg I. und II. waren ihm ſehr gnädig. Gleichzeitig mit dem „Deiſten" Toland (ſ. d. Art.) ganz in ſeinem Tone, und in der Manier der Religionsſpötter ſchrieb Tindal gegen das Chriſtenthum, der auch in Bezug der Sitten und der Leichtfertigkeit der moraliſchen Grundſätze den Pariſer Wüſtlingen glich, welche Unſittlichkeit predigten. Dieß ſchadete ihm bei den mittlern Ständen in England, nicht ſo bei den höhern. Schon im J. 1706 ſchrieb er gegen die Verfaſſung der Kirche: The Rights of the christian church asserted etc. Der 2. Theil des Buches: „Von den falſchen Kirchen", konnte nicht in England erſcheinen, ſondern wurde in Holland gedruckt. Scheinbar gegen die römiſche Kirche gerichtet, greift das Buch jede Hierarchie an. Selbſt Swift und Pope, kurz alle, die mit der Hochkirche in Verbindung ſtanden, griffen das Buch an. Leclerc empfahl es dringend. Vierundzwanzig Jahre ſpäter erſchien: „das Chriſtenthum ſo alt als die Welt, oder das Evangelium eine Wiederholung der Naturreligion". (Christianity as old as the creation etc. London 1730. 4.) Dieſe Schrift iſt das allgemeine Handbuch aller derer geworden, welche das Chriſtenthum angreifen wollten, ohne dabei die Schicklichkeit auf die Seite zu ſetzen. Tindal ſucht die Unmöglichkeit jener Art der Offenbarung, welche das Chriſtenthum lehrt, und die Thorheit des Wunderglaubens zu beweiſen. Er ſucht zu zeigen, daß das Chriſtenthum nichts anderes ſei, als die von den Zuſätzen und Schlacken des Judenthums gereinigte Religion der Urwelt. Tindals Werk wurde das anerkannte Evangelium der Aufgeklärten. Ein Jahr nach deſſen Erſcheinen erhoben ſich zwei engliſche Theologen, Waterford und Middleton gegen Tindal. Der erſtere wollte das ganze alte Syſtem der Hochkirche vertheidigen, dieſer machte Conceſſionen. Er ließ den Teufel fallen und machte auch Zugeſtändniſſe in Betreff des Moſes. Dieſes rief Angriffe auf ihn hervor; eine Menge Schriften erſchienen gegen Middleton. Auf dem Titelblatt einer derſelben hieß es: „Middleton's Schriften gegen Waterford Pearne und Tindal verdienten öffentlich

Digitized by Google

verbrannt, er ſelbſt des Landes verwieſen zu werden." Tindal ſtarb im Auguſt 1733 zu Oxford als Senior des Collegs aller Seelen. Teutſch, nebſt Forſters Widerlegung, erſchien Tindals berufenes Werk von J. L. Schmidt, Hamburg 1741 — wovon aber der 2. Theil nie gedruckt wurde. In England ſelbſt erlebte die „Bibel der Deiſten" viele Auflagen. — Memoirs of the life end writings of M. Tindal. Lond. 1738. Ghr. Kortholt, Dissert. de M. Tindal. Lipsiae 1734. 4. Binder, Geſchichte des philoſoph. und revolutionären Jahrh. 1845. Stark, Triumph der Philoſophie 1847. Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus 1841. Schloſſer, Geſchichte des 18. Jahrhunderts, 4. Aufl. 1853. I. Band. Vergl. hiezu den Art. Deismus. [Gams.]

Tirinus, Jacob, geboren 1580 zu Antwerpen, trat mit 20 Jahren in den Jeſuitenorden, legte 1614 Profeß ab, war dann drei Jahre Profeſſor der Exegeſe, drei Jahre Vicerector und neun Jahre Präſes des Profeßhauſes zu Antwerpen und vier Jahre Superior der holländiſchen Miſſion; er ſtarb am 14. Juli 1636. Er wird mit Recht als ein candidi vir ingenii, multaeque et accuratae eruditionis bezeichnet. Sein Commentarius in sacram scripturam iſt ſehr oft gedruckt (zuerſt Antwerpen 1632). Als Zweck deſſelben gibt er an, für ſolche, welche nicht Zeit haben, ausführlichere Commentare zu ſtudiren, möglichſt genau und klar, aber kurz die ſchwierigern Stellen der hl. Schrift zu erläutern, und mit Rückſicht auf dieſen Zweck iſt ſein Werk vortrefflich. Aehnliche Werke gab es vor ihm ſchon von Sa, Mariana und Menochius, aber dieſe ſind dürftiger und mehr ſcholienartig. Dem Commentar ſind kurze Abhandlungen über Chronologie, Genealogien und bibliſche Maaße und Gewichte und eine Erklärung der hebräiſchen und griechiſchen Idiotismen vorausgeſchickt und die üblichen Indices, auch der leidige damals unvermeidliche Index concionatorius angehängt.

Tiro, Proſper. Da, wo des Hieronimus Chronicon endet, reihet ſich ihm eine ähnliche Chronik an, die von 379—455 reicht. Wir beſitzen dieſe Chronik in doppelter Form, und beide Recenſionen tragen Proſpers Namen, die eine Recenſion heißt chronicon imperiale, weil in derſelben die Zeit nach den Jahren der Kaiſer beſtimmt iſt. Die andere chronicon consulare, weil die Zeit nach den römiſchen Conſuln gezählt wird. Ueber das Verhältniß dieſer beiden Chroniken gehen verſchiedene Anſichten. Das chronicon consulare wird von Vielen dem hl. Proſper von Aquitanien, das chronicon imperiale einem von ihm verſchiedenen Proſper Tiro zugeſchrieben. Oder — das letztere iſt nur eine Bearbeitung und Veränderung des erſten, ſo daß wir nur ein Chronicon von dem bekannten Proſper beſäßen. — Dieſe beiden Chroniken ſtehen bei Migne P. T. 51 unter Proſpers Werken.

Tiſchgebet. Schon im alten Teſtamente waren verſchiedene Abſchnitte des Tages dem Gebete geweiht; der königliche Prophet hatte die Gewohnheit, dem Herrn ſiebenmal des Tags Lob- und Dankgebete darzubringen. Im N. B. hatten die Apoſtel gleichfalls beſtimmte Tagszeiten, in welchen ſie den Tempel des Gebets wegen beſuchten. Apoſtg. 3, 1. Die nachfolgenden Chriſten beobachteten die erhebende Sitte, nicht nur zu beſtimmten Zeiten den gemeinſamen Gottesdienſt zu beſuchen, ſondern auch ihre Privatandacht zu gewiſſen Stunden und bei gewiſſen Anläſſen zu pflegen, um Gott ſei es in freier Herzensſprache, ſei es nach einem eingeführten Formular ihre Lob- und Dankopfer zu bringen, oder ihr Flehen und Bitten himmelwärts zu ſenden. Darin offenbart ſich der angeborne Drang der menſchlichen Seele, alle Werke des Tags dem Herrn zu weihen und ſich verdienſtlich für den Himmel zu machen. Dreimal des Tags dankt der gläubige Chriſt ſeinem Gotte für das höchſte aller Geheimniſſe, für die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, in dem Gebete zum ſog. „Ave-Maria-Geläute". Im Morgen- und Abendgebet erhebt er Herz und Augen zu ſeinem Schöpfer und Erhalter, um ſich für ſein Tagewerk Stärke und Gedeihen zu erflehen, ſeine Arbeit und ſein

Digitized by Google

Leiden Gott aufzuopfern, und dankend für die erwieſenen Wohlthaten des Tags bei hereinbrechender Nacht die nöthige Ruhe und Sicherſtellung gegen äußere und innere Feinde des Heils ſich zu erflehen. Ein beſonders wichtiges Geſchäft, nahe Gefahr und andere Urſachen mahnen den Chriſten ebenfalls, die arbeitende Hand ein wenig einzuhalten, und den Blick zu Demjenigen zu erheben, von welchem der Erfolg aller Arbeit, und das Ende unſerer Lebenstage abhängt. Und wenn der Chriſt an die Mahlzeit geht, wodurch er ſein Leben erhalten und zu ferneren Berufsarbeiten ſich kräftigen will, ſollte er da ſich nicht an den Spender und Segner aller irdiſchen Gaben erinnern? nicht danken für die genoſſenen Nahrungsmittel? Gewiß! dieß thut der fromme Chriſt, dieß thut die chriſtliche Familie vor und nach dem Tiſche. Es iſt das Tiſchgebet ein Act der Anbetung und der Liebe Gottes, welcher ſich bei jedem ſeiner Kinder wie von ſelbſt ergibt. Gott als den Urheber der irdiſchen Gaben um Segen und um den rechten Gebrauch dieſer Gaben anrufen, dabei das letzte Ziel dieſes vergänglichen Erdenlebens vor Augen haben, und um das glückſelige unvergängliche Leben im Himmel flehen, das heißt Gott verherrlichen in ſeinen Gaben, heißt dieſelben in ſteter Erinnerung an ihre wahre Beſtimmung, alſo in der rechten Abſicht und mit Dank gegen den Geber genießen; das heißt beim Gebrauche des Zeitlichen ſtets des Ewigen eingedenk ſein, und zur ewigen Beſtimmung bei jeder Mahlzeit einen Schritt vorwärts thun, das heißt auch das leibliche Leben mit ſeinen phyſiſchen Bedürfniſſen dem Schöpfer weihen und heiligen, dem Schöpfer, welcher dereinſt unſern Leib in verklärter Geſtalt der Seele wiedergeben wird: das heißt auch die niederen, an ſich gleichgültigen Verrichtungen des Menſchenlebens in gottgefällige Handlungen umwandeln — und das iſt vernünftig und des unſterblichen Menſchengeiſtes würdig, während die Verabſäumung jeglicher Beziehung unſeres leiblichen Genuſſes auf Gott, d. i. die Unterlaſſung des Tiſchgebetes einen thieriſchen, und wenn es mit Verachtung des Schöpfers und aus Hochmuth geſchieht, einen entgöttlichten glaubensloſen Sinn anzeigt. Und darin ſollten Leute von vorgeblicher „Bildung“ wirklich einen Vorzug vor dem Köhlerglauben des gemeinen Volks, einen Triumph über den Aberglauben finden wollen? Faſt möchte man verſucht ſein, dieſes vorauszuſetzen bei jenen Claſſen der Geſellſchaft, bei denen die Unterlaſſung des Tiſchgebetes zum guten Tone gehört. Und doch will die Verrichtung des Tiſchgebetes nichts anderes ſagen, als practiſch die Mahnung des Apoſtels befolgen: Ihr eſſet oder trinket, oder thut etwas anderes, ſo thut Alles zur Ehre Gottes; es heißt nichts anderes, als dem apoſtoliſchen Rathe nachkommen, „im Namen unſers Herrn Jeſu Chriſti Gott allezeit und für Alles zu danken“. Eph. 5, 20; 1 Theſſ. 5, 18; 1 Tim. 4, 3. Gottes Gaben dankbar genießen, heißt ſie nach der Abſicht des Schöpfers gebrauchen, und Gott in ſeinen Gaben preiſen; denn „alles von Gott Geſchaffene iſt gut, und nichts verwerflich, was dankbar genoſſen wird: denn es iſt geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet. 1 Tim. 4, 4—5. Der hl. Paulus auf dem Schiffe verrichtete in Gegenwart Aller das Dankgebet zu Gott über die Mahlzeit der Schiffsleute. Apoſtg. 27, 35. Chriſtus ſelbſt ſegnete nach Marcus 8, 6 die Speiſe, welche die Apoſtel austheilten. Vgl. Matth. 26, 26 und 27. 5 Moſ. 6. Cap. wo es heißt: Wenn du ſatt biſt, ſollſt du dem Herrn deinem Gott danken. Die Juden aßen das Oſterlamm unter gewiſſen Gebeten. — Frühzeitig hatte man in der chriſtlichen Kirche eigene Tiſchgebetformulare, die nach Zeit und Ort einen verſchiedenartigen Ausdruck hatten. In dem Buche von der Jungfrauſchaft (unter den Schriften des hl. Athanaſius) wird vorgeſchrieben, vor dem Eſſen drei Kreuze auf das Brod zu zeichnen, und dabei zu beten: „Gratias agimus tibi, Pater noster, de sancta tua resurrectione per Jesum Filium tuum, quem nobis notum reddidisti; quod, quemadmodum hic panis olim dispersus, nunc autem coactus unum quiddam redditus est: ita tu quoque congreges Ecclesiam tuam a finibus terrae in regnum tuum, quoniam tua est

Digitized by Google

potentia et gloria in saecula saeculorum. Amen.“ Hierauf folgt ein Vater unſer. Nach dem Eſſen ſpricht man das Gebet: „Benedictus Deus, qui alis me a juventute mea, qui das cibum omni carni, imple gaudio et laetitia cor nostrum, ut in omnibus omnem sufficientiam habentes abundemus in omne opus bonum in Christo Jesu Domino nostro, cum quo tibi gloria, honor, imperium, una cum sancto Spiritu in saecula saeculorum. Amen.“ Hierauf wurde dreimal geſprochen: „Miserator et misericors Dominus escam dedit timentibus se. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, nunc et semper et in saecula.“ Zuletzt folgte das Gebet: „Deus omnipotens et Dominus noster Jesus Christus, nomen, quod est super omne nomen, gratias agimus tibi et collaudamus te, quod dignatus es nos tuorum bonorum participes fieri, carnalium scilicet bonorum. Rogamus te et invocamus te, Domine, ut coelestes escas nobis dones, desque nobis tremere et timere venerabile et pretiosum nomen tuum, ut nos obediamus praeceptis tuis. Nomen tuum et justificationes tuas constitue in cordibus nostris. Sanctifica autem Spiritum et animam nostram per dilectum Filium tuum, Dominum nostrum Jesum Christum, cum quo tibi gloria, imperium et majestas in saecula saeculorum. Amen.“ Das Gebet „Benedictus“ iſt alt und war ſehr verbreitet; es war ſchon von den apoſtoliſchen Conſtitutionen und vom hl. Chryſoſtomus (hom. 55. in Matth.) vorgeſchrieben. Man unterſcheidet bei den Tiſchgebeten zweierlei Formulare, eines nämlich iſt ein einfacher Gebetsausdruck, das andere dagegen iſt zugleich eine *Segnung* (Benedictio) der Speiſe und der Speiſenden. Dieſe Benedictionen, obwohl in Worten manchmal verſchieden, laufen doch alleſammt auf denſelben Sinn hinaus. Das gallicaniſche Sacramentarium bei *Mabillon* enthält folgendes Formular *ad mensam*: „Benedicantur nobis, Domine, dona tua, quae de tua largitate sumturi sumus, qui vivis et regnas etc.“ *Post mensam* lautet die Form: „Gratias tibi agimus, omnipotens aeterne Deus, qui nos de tuis donis satiare dignatus es, per famulos illos. Redde illis, Domine, pro parvis magna, pro temporalibus praemia sempiterna, qui vivis et regnas etc.“ Den nämlichen Charakter der Segnung trägt das im römiſchen Brevier als „Benedictio mensae“ überſchriebene Tiſchgebetformular, das hauptſächlich für geiſtliche Gemeinſchaften beſtimmt iſt. Die Segnung zur Mittagsmahlzeit lautet: „Mensae coelestis participes faciat nos rex aeternae gloriae“. Voraus gehen die Segensworte: „Benedic Domine nos et haec tua dona, quae de tua largitate sumus sumturi. Per Chr. Dom. nostr.“ Nach dem Mittageſſen ſpricht der Vorbeter: „Agimus tibi gratias, omnipotens Deus, pro universis beneficiis tuis, qui vivis et regnas in saec. saecul. dann der Pſalm Laudate Dominum omnes gentes etc. Zuletzt lautet die Benedictio: Deus det nobis suam pacem. Vor dem Abendeſſen iſt die Benediction: Ad coenam vitae aeternae perducat nos rex aeternae gloriae. Nach dem Abendeſſen: Benedictus Deus in donis suis, et sanctus in omnibus operibus suis, qui vivit etc. Auch wird in dem Tiſchgebetformular Beziehung genommen auf die höchſten Feſte, z. B. Oſtern Pfingſten, Weihnacht, Epiphanie ꝛc. Beim Volke bleibt ſich das Tiſchgebet das ganze Jahr über in der Regel gleich. Vor dem Eſſen ſpricht man das Gebet: Himmliſcher Vater, ſegne alle Speiſe und Trank u. ſ. w. Nach dem Eſſen: Himmliſcher Vater, wir danken dir, daß du uns Unwürdige geſpeiſet haſt u. ſ. w. [Dür.]

Tiſchgebet der Juden. Ehe das eigentliche Tiſchgebet geſprochen wird, ſoll der für den betreffenden Tag beſtimmte Pſalm mit den dazu gehörenden Gebeten gebetet werden, weiterhin einige Abſchnitte aus dem Geſetz, der Miſchna und Gemara und Pſalm 23. Nach dem folgt das Händewaſchen des *Majim riſchonim* (מַיִם רִאשׁוֹנִים, das erſte Waſſer), der Waſchende nimmt das Gefäß in die rechte Hand und gießt Waſſer in die Linke, dann nimmt er es in die Linke und gießt zweimal auf die Rechte und zuletzt zweimal mit der Rechten auf die Linke; vor dem Waſchen iſt folgendes Gebet zu ſprechen: „Siehe, ich bin fertig

Digitized by Google

und bereit, das Gebot des Händewaſchens zu beſtätigen, gleichwie es unſere Weiſen geſegneten Andenkens verordnet haben, im Namen des Einigen, Hochgelobten und ſeiner Schechina, in Furcht und Liebe durch denjenigen, welcher verborgen iſt im Namen Iſrael.“ Die gewaſchenen Hände werden zuſammengefügt und in die Höhe gehalten mit den Worten: „Hebet eure Hände heilig auf und ſegnet Jehova,“ hierauf werden ſie ſorgfältig getrocknet; nun geht es ſchnell zu Tiſche, es darf kein Aufenthalt durch Reden u. ſ. w. dazwiſchen treten. Der Hausherr (בַּעַל הַבַּיִת) oder in ſeiner Abweſenheit der Vornehmſte nimmt das Brod in die Hand, ſchneidet es an der beſtgebackenen Seite durch aber nicht ganz, legt es wieder hin und ſpricht das Segensgebet Mauze (מוֹצִיא, der Hervorbringende): „Gelobt ſeiſt du, Jehova, König der Welt, der du das Brod aus der Erde hervorgebracht haſt;“ die Geſellſchaft ſpricht andächtig: Amen. Sind Fremde da, ſo ſpricht der Segnende vor dem Gebete: mit Erlaubniß meine Herren und Lehrer (בִּרְשׁוּת מוֹרַי וְרַבּוֹתַי)! Iſt der Segen geſprochen, ſo wird das angeſchnittene Stück abgebrochen, der Segnende ſchneidet ſich ſein Stück, tunkt es dreimal in Salz und ißt es ſogleich, ohne dabei ein Wort zu ſprechen, hierauf ſchneidet er auch für die übrigen Gäſte und legt ihnen vor. Ueber die Beſchaffenheit des Brodes, ſeine Geſtalt u. ſ. w. beſtehen viele Vorſchriften. Während des Eſſens ſoll ſich der Jude ehrbar, mäßig u. ſ. w. verhalten, namentlich nicht das Geringſte von dem Brode oder Weine verderben, zur Erde fallen laſſen u. ſ. w., nach dem Thalmud wacht ein eigener Engel (נָבָל) hierüber; wer ſich in ſolcher Weiſe verfehlt, wird zur Armuth verdammt. — Zwiſchen Fleiſch und Fiſch und zwiſchen einem ordentlichen Gericht und dem Käſe ſollen ſich die Gäſte wieder die Hände waſchen, dieß iſt das mittlere Waſſer (מַיִם אֶמְצָעִיִּים). Der Segen ſollte eigentlich über Alles, was aufgetragen wird, geſprochen werden, es wird hiebei das eigentlich Nöthige und nicht Nothwendige unterſchieden, das erſtere wird mit in die Segnung des Brodes eingeſchloſſen, das Nichtnothwendige aber beſonders geſegnet, ſo namentlich der Wein; der Vornehmſte ergreift das gefüllte Glas und ſpricht: „dünkt es euch gut, meine Herren, daß ich den Segen vor euch ſpreche und wollt ihr mir andächtig zuhören und das Amen darauf ſprechen?“ — der Spruch lautet: „Gelobt ſeiſt du, Jehova, unſer Gott, König der Welt, der du geſchaffen die Frucht des Weinſtocks! Amen.“ — Aehnlich lautet der Segen über verſchiedene Früchte: Trauben, Obſt u. ſ. w., — in eigener Faſſung wieder über Feigen, Granatäpfel, Oliven, Datteln. Bei Sachen, die zum erſten Mal im Jahre genoſſen werden, iſt zu dem gewöhnlichen Gebete beizufügen: „Gelobt ſeiſt du — — der uns lebendig und aufrecht erhalten und dieſe Zeit haſt erreichen laſſen.“ — Nach allen Speiſen ſoll Salz und Waſſer genommen werden, damit man nicht einen übelriechenden Odem bekomme. — Vor dem Schluß der Mahlzeit muß Pſalm 137 recitirt werden, weil man jedes Mal der Zerſtörung Jeruſalems gedenken ſoll, nur am Sabbath und Feiertagen unterbleibt dieß, weil man da nicht trauern darf. Es folgt das letzte Händewaſchen (מַיִם אַחֲרוֹנִים), nachher das Gebet für die Sättigung (בִּרְכַּת הַמָּזוֹן), das Verrichten deſſelben nennen die Juden „benſchen“; es müſſen dabei wenigſtens drei Männer anweſend ſein, es iſt zu ſprechen über ein vollgeſchenktes Glas Wein, der Betende hält es etwas empor und ſagt: den Becher des Heils hebe ich auf und will den Namen Jehovas anrufen, nach mehreren Wechſelgebeten folgt das eigentliche Dankgebet: „Gelobt ſei Jehova, unſer Gott, ein König der Welt, der die ganze Welt ſpeiſt mit ſeinem Gute, aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, er iſt's, der allem Fleiſche Brod gibt, denn ſeine Gnade währt in Ewigkeit“ u. ſ. w. — Am Sabbath, an Neumonden und Feiertagen ſind theilweiſe andere Formularien. Hierauf folgt der Segen über den Wein, die Gäſte reſpondiren: Amen, Jeder trinkt aus ſeinem Glaſe, iſt nur ein Becher da, ſo

Digitized by Google

trinkt daraus zuerſt der Segnende, dann die Uebrigen. Dienſtboten und Kinder haben eine kürzere Formel des Dankgebetes. S. Schröder, Satzungen und Gebräuche u. ſ. w. — S. 305—330. [König.]

Tiſchtitel, I. im Allgemeinen. Der Tiſchtitel (titulus mensae) iſt eine Species des ſog. Ordinationstitels (ſ. Titulus ordinationis), d. h. eine jener unerläßlichen Vorbedingungen, welche der Empfang eines höheren Ordo vorausſetzt. Man verſteht darunter die rechtskräftige Verbürgung eines Dritten, für den zureichenden Unterhalt eines Clerikers der höheren Weihen im Falle und auf die Dauer ſeiner Dienſtunfähigkeit zu ſorgen. Nach der Verordnung des Tridentiniſchen Concils (Sess. XXI. c. 2 De ref.) hat der Tiſchtitelgeber die Verpflichtung, den dienſtunfähiggewordenen Titulaten nur ſo lange, als derſelbe noch keine congruamäßige Pfründe hat, zu ſuſtentiren. Mit der Uebernahme einer ſeine Subſiſtenz ſichernden Pfründe ſollte der Tiſchtitel ceſſiren, und an deſſen Stelle ordnungsmäßig ein Theil ſeines die Congrua überſteigenden Amtseinkommens treten, oder, wenn letzteres keinen Abzug leidet, dem Deficienten in anderer Weiſe, entweder durch Aufnahme in eine geiſtliche Emeriten- (ſ. Bd. III. S. 552) oder Correctionsanſtalt (ſ. Bd. II. S. 894), je nachdem er unverſchuldet oder durch eigene Verſchuldung dienſtunfähig geworden iſt, der nöthige Lebensunterhalt verabreicht werden. Dieſe bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts auch in Teutſchland practiſchgebliebenen Verhältniſſe haben ſich aber in jüngſter Zeit viel mißlicher geſtaltet. Die katholiſche Kirche hat durch die Säculariſation den größten Theil ihres Vermögens verloren; die Biſchöfe, welche früher manchen Prieſter auf ihre Mensa nehmen konnten, ſind jetzt faſt durchwegs auf feſte Gehalte beſchränkt; die Emeritenfonds ſind eingezogen; die Klöſter, in welchen ehemals die Demeriti untergebracht wurden, ſind aufgehoben; die Pfarrpfründen der Stifter und Abteien organiſirt, d. i. auf das Minimum des Bedarfs reducirt; die Erträgniſſe der nichtſäculariſirten Pfarreien und Beneficien aber durch die erhöhten Staatsabgaben und Laſten, durch die jüngſten Ablöſungsgeſetze und durch die ſtets koſtſpieliger gewordene Bewirthſchaftung ſo bedeutend geſchmälert, daß nur wenige aus dem Ueberſchuſſe ihrer Congrua hinreichende Abſente oder Penſionen an emeritirte Pfarrer zu geben im Stande ſind. So kam es, daß nunmehr auch bereits bepfründete Geiſtliche ſelbſt im Falle unverſchuldeter Unbrauchbarkeit an den Tiſchtitel, der zunächſt nur für Hilfsgeiſtliche bis zu ihrer Anſtellung beſtimmt wäre, angewieſen ſind. Nicht weniger verlegen iſt man heutzutage um die Verpflegung ſolcher Prieſter, welche durch Disciplinarvergehen ſich die Suſpenſion, Privation oder Abſetzung zugezogen alſo ſelbſtverſchuldet dienſtuntüchtig gemacht haben. Um ſo nothwendiger muß auf der canoniſchen Satzung beſtanden werden, daß jeder Tiſchtitelverleiher ohne Ausnahme ſich verpflichte, den Unterhalt ſeiner Titulaten auch im Falle verſchuldeter Dienſtuntauglichkeit zu übernehmen, oder hiefür eine entſprechende Einzahlung in die geiſtliche Correctionsanſtalt zu leiſten. Die Größe des Tiſchtitelbetrages zu beſtimmen iſt Sache des Biſchofs, der zugleich die Sicherheit und Nachhaltigkeit der ausgezeigten Suſtentation zu prüfen, und bei landesherrlichen Titulaten mit der Staatsregierung ſich zu vereinbaren hat. Uebrigens iſt jede Tiſchtitelverleihung durch Communen oder Privaten überall in Teutſchland der betreffenden Landesregierung zur Beſtätigung vorzulegen. — II. Der landesherrliche Tiſchtitel insbeſondere. Die Mehrzahl der Geiſtlichen wird bei uns in Teutſchland auf den landesherrlichen Tiſchtitel ordinirt. Nach den Verpflichtungen, welche Preußen, Bayern und die an der oberrheiniſchen Kirchenprovinz betheiligten Regierungen in ihren Vereinbarungen mit dem päpſtlichen Stuhle eingegangen haben, ſollte in jeder Diöceſe ein Correctionshaus für ſtraffällige privirte oder deponirte Geiſtliche (domus demeritorum) dem Biſchofe zur Verfügung geſtellt und mindeſtens inſoweit dotirt werden, daß die geiſtlichen Pönitenten des landesfürſtlichen Titels darin unter verſtändiger Leitung eines

Digitized by Google

würdigen Pfarrers bis zu ihrer etwaigen Reactivirung verſorgt wären. Ebenſo iſt die Erhaltung oder Errichtung von Verſorgungsanſtalten für unverſchuldet dienſtunfähig gewordene Geiſtliche (domus emeritorum) oder die Ueberweiſung von Emeritenfonds an die Diöceſanbiſchöfe für ausgediente Pfarrer und Beneficiaten als Recompens für die von den Stiftern und Klöſtern und deren Pfarreien eingezogenen Güter eine dringende Forderung an die Gerechtigkeit der Staatsregierungen. Allein an den landesherrlichen Tiſchtitelverleihungen, wie ſie in heutiger Uebung beſtehen, machen ſich vornehmlich drei Uebelſtände bemerkbar, indem bald der Betrag der Unterſtützung unverhältnißmaßig gering iſt; bald der Bezug nicht ſchon dienſtunfähigen Subdiaconen und Diaconen, ſondern erſt Presbytern zugeſichert; bald der Anſpruch auf dieſelbe nur ſchuldlos dienſtunbrauchbaren, nicht auch ſelbſtverſchuldeten Deficienten gewährt wird. So iſt z. B. in Oeſtreich der Deficientengehalt auf 200—300 Gulden C. M. beſtimmt, und für beſondere Fälle noch eine Aufbeſſerung von 50—100 Gulden bewilliget; aber den Anſpruch auf den Tiſchtitel erwerben erſt jene Cleriker, welche bereits das Presbyterat empfangen haben (v. Barth-Barthenheim, Oeſtr. geiſtl. Angelegenheiten S. 17 ff. 418. 420). In Bayern hat der Tiſchtitel nach der Erklärung der allerhöchſten Stelle die Beſtimmung, ſowohl den bereits bepfründeten als den noch unbepfründeten Clerikern der höheren Weihen auf den Fall ihrer entweder unverſchuldet überkommenen oder ex delicto ſelbſtherbeigeführten Dienſtunfähigkeit den nöthigen Unterhalt zu gewähren. Es beträgt aber der einfache landesherrliche Tiſchtitel für Pfründebeſitzer und Hilfsgeiſtliche, wenn ſie aus Verſchulden außer Activität geſetzt werden müſſen, nur 104 Gulden rhein., oder ſie werden einem geiſtlichen Correctionshauſe zugewieſen. Schuldlos inhabilgewordenen Hilfsprieſtern iſt der doppelte Tiſchtitel (208 Gulden) und ſtändigbepfründeten Geiſtlichen der dreifache Betrag oder eine Emeritenpenſion von 300—400 Gulden zugeſichert (Allh. Entſchl. v. 30. Mai 1813, 6. Sept. 1819, 14. Dec. 1837). In den Staaten der oberrheiniſchen Kirchenprovinz iſt der landesherrliche Tiſchtitel unmittelbar mit dem Eintritt des Candidaten in das biſchöfliche Clericalſeminar verbunden, und auf 300—400 Gulden feſtgeſetzt. Derſelbe iſt aber nur bedingt, nämlich für den Fall unverſchuldeter Dienſtunfähigkeit verheißen (Gemeinſames Edict der reſp. Regierungen v. 30. Januar 1830. §§ 27. 28). Nur in Würtemberg iſt den katholiſchen Geiſtlichen auch für den Fall einer Amtsentſetzung wegen Vergehen hinreichende Suſtentation verfaſſungsmäßig zugeſichert (Würtemb. Verf. Urk. v. 25. Sept. 1819. § 81). Vergl. hiezu den Artikel Pensio. [Permaneder.]

Titel, titulus — in Beziehung auf Eigenthum — heißt der Rechtsgrund des Erwerbes und Beſitzes irgend einer Sache oder Rechts („titulus est causa ex se habilis ad transferendum dominium vel usucapiendi conditionem praebens" oder wie das römiſche Recht ſich ausdrückt, „causa adquirendae possessionis" l. 3 Dig. de adquirend. possess. 41. 2). Der Sprachgebrauch des Rechts unterſcheidet hauptſächlich drei Arten von Titel: 1) der titulus verus beſteht darin, daß eine Sache wirklich durch eine ſolche Handlung erworben wurde, die den Erwerb von Eigenthum rechtlich begründen kann, z. B. Kauf, Tauſch, Schenkung, Erbſchaft u. dgl. — 2) Von titulus coloratus wird dann geſprochen, wenn zwar dem äußern Scheine nach ein wirklicher Titel vorliegt, dieſer aber wegen irgend eines innern, unbekannten Mangels dennoch ungültig iſt, z. B. wenn ein Cleriker ganz in der gewöhnlichen Form vom Biſchofe ein Beneficium erhielt, zu deſſen Verleihung der Letztere in jener Zeit wegen irgend eines geheimen Hinderniſſes gar nicht berechtigt war (ſ. d. A. Intruſion). — 3) Der titulus praesumptus liegt dann vor, wenn der eigentliche Erwerbsgrund einer Sache oder Rechtes gänzlich unbekannt iſt, aber aus dem langjährigen, unangefochtenen Beſitz derſelben geſchloſſen werden kann, ſie ſei auf rechtmäßige Weiſe erworben worden;

Digitized by Google

ein Beiſpiel dieſer Art enthält Trid. Sess. XXV. c. 9 de ref., wo beſtimmt wird, daß, wenn der Patron den ſpeciellen Erwerbstitel ſeines Patronatsrechtes zwar nicht nachweiſen, aber darthun könne, daß er ſeit unvordenklichen Zeiten im unangefochtenen Beſitz deſſelben geweſen ſei, von ihm präſumirt werden ſolle, er habe das Patronat in rechtmäßiger Weiſe erworben. — Ueber den titulus justus als Erforderniß bei der Verjährung ſ. d. A. Verjährung. [Kober.]

Titian, ſ. Malerei.

Titloi (τίτλοι). Nach dem Vorbilde der Eintheilung des Geſetzes (Paraſchen) und der Propheten (Haphtaren) in der Synagoge wurde auch das N. T. ſchon in den erſten Jahrhunderten in Leſeſtücke (Kirchenlectionen) abgetheilt, welche, 56 an der Zahl, bei den Vätern περικοπαί heißen. Da ſie ſehr umfaſſend waren, ſo machte ſich neben ihnen bald noch eine andere Abtheilung in größere und kleinere Leſeſtücke geltend, von denen die erſten τίτλοι (Titeln), die andern κεφάλαια (Hauptſtücke) genannt wurden. Die kleinern rühren von Euſebius her; der Urſprung der größern iſt unbekannt, doch muß er mit dem der kleinern faſt gleichzeitig ſein, da die meiſten und gerade auch die älteſten Handſchriften, mit Ausnahme des Cod. B. beide Abtheilungsarten nach τίτλοι und κεφάλαια haben; ſo der Cod. C. (Mitte oder Anfang des vierten Jahrhunderts), Z. (Dublinensis rescriptus, wenigſtens eben ſo alt, wo nicht älter), A. (Mitte des fünften Jahrhunderts) u. ſ. w. Der Name τίτλος kommt daher, weil mit der Abtheilung in der Regel zugleich eine kurze Inhaltsangabe (titulus) verbunden war. Nach der Angabe des Suidas hat Matthäus 68 Titel und 355 Hauptſtücke, Marcus 49 T. und 336 H., Lucas 83 T. und 342 H., Johannes 18 T. und 232 H. Vergl. hiezu die Art. Harmonie der Evangelien, Abtheilung und Handſchriften. [Schegg.]

Titularbiſchof, ſ. Episcopus in partibus.

Titularfeſt, ſ. Patrocinium.

Titular-Patriarchen und **Primaten**, ſ. Patriarch (Bd. VIII. S. 213 f.) und Primas (Bd. VIII. S. 773) und die weitere Ausführung unter den dort allegirten Artikeln.

Titulus ecclesiae, ſ. Patrocinium, Pfarrei und Titulus ordinationis.

Titulus mensae, ſ. Tiſchtitel.

Titulus ordinationis, der Ordinationstitel. Eine weſentliche Bedingung des Empfangs einer höheren Weihe iſt dieſe, daß für den nöthigen Unterhalt des Ordinirten auf Lebensdauer geſorgt ſei. I. Dieß geſchah in den früheſten Zeiten einfach dadurch, daß jeder Cleriker nur auf ein beſtimmtes Kirchenamt hin geweihet werden durfte (c. 1 Dist. LXX. Conc. Chalced. ao. 451. c. 6), und daher auch ſeinen Unterhalt von der Kirche, an welcher er angeſtellt war, bezog. Titulus nannte man ſowohl die Kirche ſelbſt, als auch das Kirchenamt, und der Geiſtliche, der durch Uebertragung eines ſolchen Amtes einer beſtimmten Kirche einverleibt war, hieß daher intitulatus. Dieß war die uranfängliche Art und Bedeutung des Ordinationstitels, der von dem Weihecandidaten gefordert wurde. Dieſer Titel ſteht auch noch heute obenan; nur iſt er, nachdem die niederen Ordines als ſelbſtſtändige Kirchenämter erloſchen und an Laien übergegangen ſind, jetzt nur noch auf die höheren Weihen beſchränkt. Das tridentiniſche Concil beſtimmt daher, daß ein höherer Ordo in der Regel nur auf den Grund einer zur ſtandesmäßigen Suſtentation des Ordinirten zureichenden Pfründe ertheilt werden ſollte (Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 23 De ref.). Man nennt dieſen Titel den Pfründetitel, titulus beneficii. — II. Neben dieſem Titel geſtaltete ſich mit der Entſtehung der Klöſter ein anderer. Da nämlich der in einen geiſtlichen Orden Aufgenommene nach abgelegter Profeß ſeinen immerwährenden und vollſtändigen Unterhalt im Kloſter fand, ſo konnte jeder Ordensprofeß mit Be-

Digitized by Google

willigung ſeines Oberen auch ohne anderweitigen Titel vom Biſchofe ordinirt werden. Auch dieſer Titel beſteht noch heut zu Recht als ſog. Ordensproſeß- oder Armuthstitel, titulus professionis oder tit. paupertatis. Der Kloſternoviz muß aber ordnungsmäßig das dreifache Gelübde, ſohin auch das der perſönlichen Armuth abgelegt haben. Solche Regularen dagegen, oder nach Art der Religioſen lebende Cleriker, welche die feierlichen Ordensgelübde gar nicht ableiſten, oder ſolange ſie dieſelben nicht abgelegt haben, ſind auch nicht des Nachweiſes eines Titels, wie ihn das Tridentinum von den Säculargeiſtlichen fordert, überhoben (Pius V., Const. „Romanus Pontifex" v. 1568). Nur ſind durch beſondere Privilegien mehrere Ausnahmen begründet, wie z. B. die Jeſuiten nach dreimaligen einfachen Gelübden auch vor der feierlichen Proſeß alle heiligen Weihen empfangen dürfen (Institutum Societatis Jesu, T. I. p. 48. 103). So iſt auch den Alumnen einzelner Seminarien, namentlich des Collegii de propaganda fide, des Collegii Germanici zu Rom u. a. geſtattet, ad titulum Missionis oder Seminarii ordinirt zu werden. Der Biſchof, welcher einem Religioſen, ehe derſelbe Proſeß geleiſtet, eine höhere Weihe ertheilt, iſt mit einjähriger Suſpenſion bedroht (Pius V. Const. laud.) — III. Derjenige Biſchof aber, der einem Säcularcleriker ohne titulus beneficii einen höheren Ordo conferirte, mußte denſelben auf ſeine mensa episcopali übernehmen, bis er ihm eine Pfründe verleihen konnte (c. 4 X De praebend. III. 5; c. 16 X eod.); und wenn er den Ordinanden, der keinen Titel hatte, auf die ihm vom Biſchofe zu verabreichende Suſtentation eidlich verzichten ließ, ſo traf ihn dreijährige Suſpenſion (c. 45 X De Simon. V. 3). Dieſer Suſtentationsverpflichtung war der Biſchof nur überhoben, wenn der Ordinandus hinreichendes Vermögen (patrimonium) beſaß. Ausnahmsweiſe alſo, wenn das Bedürfniß oder Wohl ſeiner Kirche es erheiſchte, durfte der Biſchof einem Candidaten auch dann die Weihen ertheilen, wenn dieſer von den Renten ſeines eigenen Vermögens leben konnte; und dieſes wurde ſofort auch auf den Fall erſtreckt, wenn der Weihecompetent woher immer eine ſichere und ergiebige Beſoldung (pensio) bezog. Dahin erklärt ſich auch das Tridentiniſche Concil (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 2. De ref.); und ſo wurden dieſe Ausnahmsfälle in der Folge als eigene Ordinationstitel, als ſog. titulus patrimonii und tit. pensionis aufgefaßt. — IV. Zuletzt glaubte man den Biſchof auch in dem Falle ermächtiget, eine höhere Weihe zu ertheilen, wenn überhaupt ein Dritter ſich verbürgte, den Geweihten nöthigenfalls bis zur Erlangung einer feſten Pfründe unterhalten zu wollen. Dieß iſt der ſog. titulus mensae (ſ. Tiſchtitel). Hier nur noch die allgemeine Bemerkung: Der Candidat, der auf einen abſichtlich oder wiſſentlich fingirten oder falſchen Titel hin die Ordination erſchleicht, iſt ipso jure ſuſpendirt. Vergl. hiezu den Art. Ordination. [Permaneder.]

Titulus pensionis, ſ. Pensio.

Titus, der Schüler und Gehilfe des Apoſtels Paulus, wird in der Apoſtelgeſchichte gar nicht erwähnt; denn der Apg. 18, 7 erwähnte Titus Juſtus (im recipirten griechiſchen Text heißt er bloß Juſtus) iſt ſicher nicht dieſer Titus. Aus den pauliniſchen Briefen erfahren wir über ihn Folgendes: Wahrſcheinlich war er von Paulus zum Chriſtenthum bekehrt (Tit 1, 4); vor ſeiner Bekehrung war er Heide und Paulus ließ ihn nicht beſchneiden; er begleitete Paulus zum Apoſtelconcil nach Jeruſalem (Gal. 2, 3). Von Epheſus aus erhielt er von Paulus den Auftrag nach Corinth zu gehen (2 Cor. 12, 18); er ſollte zu Troas mit Paulus zuſammentreffen (2 Cor. 2, 12. 13), traf ihn aber erſt in Macedonien (2 Cor. 7, 5) und überbrachte von dort aus den zweiten Brief Pauli nach Corinth (2 Cor. 8, 6. 16. 23). Paulus übertrug ihm die Leitung der Kirche auf der Inſel Creta (ſ. d. A.); 2 Tim. 4, 10 wird aber auch eine Reiſe des Titus nach Dalmatien erwähnt, und mit Rückſicht darauf verehrt ihn dieſes Land als ſeinen Apoſtel; er ſoll den hl. Domius als erſten Biſchof von Salona ein-

Digitized by Google

geſetzt haben (Farlat Illyricum sacrum t. 1. p. 355). Vgl. über das Verhältniß des Titus zu Paulus und über den Brief an den Titus den Art. Paulus. Mit Rückſicht auf 2 Cor. 2, 12. bezeichnet Hieronymus (ep. 150 ad Heb.) Titus als interpres des Apoſtels. — Die alten Traditionen nennen übereinſtimmend Titus den erſten Biſchof von Creta (Eus. h. e. 3, 4, 2), dort ſoll er in hohem Alter geſtorben und zu Gortyna begraben ſein. Dieſe Stadt wurde 823 von den Saracenen verwüſtet; das Haupt des Heiligen ſoll aber in die Marcuskirche zu Venedig gebracht ſein. — Die griechiſchen Legenden haben die Geſchichte des Titus weiter ausgeſchmückt: Er ſoll zu Gortyna geboren und aus dem alten cretenſiſchen Königsgeſchlecht, auch ein Verwandter des dortigen Proconſuls geweſen ſein. Als Jüngling von 20 Jahren ſei er nach Jeruſalem gekommen und habe dort während der letzten Lebensjahre Chriſti verweilt. Später habe er 18 Jahre auf Creta und 6 Jahre auf den umliegenden Inſeln das Evangelium verkündet und ſei 94 Jahre alt geſtorben. Als ſeinen Todestag feiern die Griechen den 25. Aug., die Lateiner den 4. Jan. — Vgl. Acta SS. und Räß und Weis 4. Jan.; Tillemont Bd. 1. u. 2. [Reuſch.]

Titus, Biſchof von Boſtra, der Hauptſtadt im ſteinigen Arabien. Er wurde von dem Kaiſer Julian, nach einem noch vorhandenen am 1. Auguſt erlaſſenen Decrete (Julian. op. Par. 1583. p. 334. ep. 52) grauſam heimtückiſch vertrieben. Nach Julians Tode kehrte er auf ſeinen Sitz zurück, und wohnte Ende des J. 363 dem antiocheniſchen unter Meletius gehaltenen Concile an. Er ſtarb um 371, wenigſtens vor 378. Schriften: 1) Libri IV. adv. Manichaeos, wovon die 3 erſtern noch griechiſch erhalten ſind. 2) Oratio in ramos palmarum (von einem Andern) bei Combefis auct. I. 1648. 3) Commentarius in Lucam — wohl von einem jüngern Titus — bei Ducaei auct. T. II. 1624. Die Geſammtwerke des Titus ſtehen bei Gallandii bibl. T. V. Ven. 1769.

Titus Juſtus, ein Proſelyt zu Corinth (ſ. d. A.), in deſſen Hauſe der Apoſtel Paulus lehrte, nachdem er voll gerechten Unwillens die Synagoge wegen des Widerſpruches der Juden verlaſſen hatte. Wir haben hier einen ähnlichen Auftritt, wie ſpäter zu Epheſus, wo er auch nach drei Monaten vergeblicher Bemühungen die Synagoge verließ und ſeinen Unterricht täglich in der Schule eines gewiſſen Tyrannus ertheilte (Apg. 19, 9). Wir wiſſen von Titus nur, was die Apoſtelgeſchichte (18, 7) von ihm berichtet; Titi gesta omnia latent bemerkt ſchon Calmet (Diction. hist.).

Titus (Flavius Veſpaſianus) der Sohn und Nachfolger Veſpaſians war geboren zu Rom im December 794 nach Erbauung der Stadt. Er wurde am Hofe mit Britannicus dem Sohne Neros erzogen und zeigte ſchon als Knabe bedeutende körperliche und geiſtige Eigenſchaften, insbeſondere Würde und Anmuth der äußern Erſcheinung, welche ihm früh Anerkennung verſchaffte. In Teutſchland that er mit Glück und Geſchick ſeine erſten Kriegsdienſte, diente darauf in Britannien unter ſeinem Vater, dem er einmal das Leben rettete und ſich das Lob der Tüchtigkeit und Anſpruchloſigkeit erwarb. Kaum hatte er das Feld der bürgerlichen Verwaltung betreten, als ſein Vater im J. 822 von Kaiſer Nero mit der Führung des Krieges gegen die aufſtändiſchen Juden betraut wurde. Titus machte den Heereszug in den Orient mit und führte als Legat das Commando über eine Legion. Auch auf dieſem Schauplatz kriegeriſcher Ehren bewies der Sohn des römiſchen Oberbefehlshabers bei der Eroberung mehrerer Städte viel Muth und perſönliche Tapferkeit. Als mittlerweilen Nero geſtürzt und Galba auf den Kaiſerthron erhoben war, wurde Titus von ſeinem Vater nach Rom geſchickt, um dem neuen Oberherrn des Reiches die Huldigung darzubringen. Aber auf die Kunde, daß Galba den raſch gewonnenen Thron eben ſo ſchnell wieder verloren und ein blutiges Ende gefunden hatte, kehrte Titus zu Corinth um, erreichte glücklich Syrien wieder und trug nicht wenig dazu bei, daß nun auch

Digitized by Google

Veſpaſian ſich anſchickte, mit gewaffneter Hand die Herrſchaft zu erobern. Als nämlich nach den Worten des Tacitus einmal das Geheimniß verrathen war, daß der Oberherr der Welt auch außerhalb Roms und Italiens von den Soldaten gewählt werden könne; als der Nachfolger Galbas nach dem Treffen von Bedriacum ſich ſelbſt entleibte, um dem von den teutſchen Legionen erhobenen Vitellius Platz zu machen; als auch die Herrſchaft des neuen Fürſten eben ſo wenig Halt und Dauer verſprach, da begannen auch die im Oriente liegenden Truppen ihre Kräfte zu überſchauen und waren bereit, dem Veſpaſian die Herrſchaft zu erſtreiten. Mucianus, Statthalter von Syrien, bisher zwieträchtigen Sinnes mit Veſpaſian, ward dieſem durch Titus gewonnen und ermunterte nunmehr den Zögernden, bis er den großen Wurf wagte, durch welchen die Herrſchaft des Flaviſchen Hauſes begründet wurde. Nach dem Abgang Veſpaſians ging das Commando der gegen die Juden zu Felde liegenden römiſchen Armee auf Titus über, welcher mit ſechs Legionen und zahlreichen Hilfstruppen in kurzer Zeit gegen Jeruſalem den letzten Heerd der Empörung vorrückte. Umſonſt ließ er die Stadt zweimal auffordern; die Belagerten, obgleich unter ſich ſelbſt von Parteiungen zerriſſen, leiſteten den Römern den verzweifelſten Widerſtand. Aber bei der Tapferkeit, der numeriſchen Stärke, der überlegenen Kriegskunſt, dem trefflichen Material der Belagerungskunſt mußten ſie am Ende unterliegen. Nach langen Anſtrengungen und ſchwerem Verluſte bringen die Römer endlich in Jeruſalem ein (70 n. Chr.). Plünderung, Mord und Brand beginnen nun in ihrer fürchterlichſten Geſtalt in der eroberten Stadt zu wüthen; ſelbſt der Tempel von einem römiſchen Soldaten in Brand geſteckt, ſinkt in Schutt und Aſche; Jeruſalem hat das Schickſal erfüllt, welches ihm Chriſtus der Herr geweiſſagt, daß kein Stein auf dem andern bleiben ſollte. Jetzt wurde Titus von ſeinen ſiegreichen Legionen als Imperator begrüßt und da er mehrmals Anſtalten zur Heimkehr machte, durch die Soldaten in halb bittendem halb drohendem Tone angegangen, entweder zu bleiben oder alle mit nach Hauſe zu nehmen. Daraus entſtand der ungegründete Verdacht, als gedächte er von ſeinem Vater abzufallen und die Herrſchaft über den Orient an ſich zu reißen. Titus beeilte ſich deßwegen durch baldige Rückkehr dieſen ohne Zweifel auch ihm zu Ohren gekommenen Verdacht zu entkräften und feierte um 71 n. Chr. mit ſeinem Vater die Ehre des wohlverdienten Triumphes. Aber nicht zufrieden mit dieſer Auszeichnung ernannte ihn der Vater factiſch zum Mitregenten und theilte mit ihm die höchſten Aemter und Würden in der Weiſe, daß die Hauptlaſt der Geſchäfte auf den Schultern des Titus ruhte. Offenbar konnte ſich zu Rom Jedermann ſagen, daß er in Titus den Nachfolger Veſpaſians zu erblicken habe. Es fragt ſich daher, was die öffentliche Meinung von Titus erwartete. Trotz der vielfach bewieſenen Tüchtigkeit in bürgerlichen und militäriſchen Aemtern unterlag der Charakter deſſelben mehrfältigem zum Theil ſchwerem Tadel. Nicht ohne Mißfallen wurde wahrgenommen, daß Titus Geldgierde namentlich durch Annahme von Geſchenken an den Tag lege; daß er in allzu ungebundener Jugendweiſe heiterem Lebensgenuß über das rechte Maß hinaus ſich ergebe; daß er mit Berenice der Tochter des jüdiſchen Königs Agrippa in einem wegen der Nationalität jener Prinzeſſin anſtößigen Liebesverhältniß ſtehe; endlich daß er als Präfect der Prätorianer eine mit Grauſamkeit verbundene formloſe Strenge geübt habe. Daher vereinigte ſich die allgemeine Stimme zu dem böſen Urtheile, daß man in Titus einen zweiten Nero zu erwarten habe. Niemals aber ſind ſolche vorgefaßte Meinungen auf eine erfreulichere Weiſe enttäuſcht worden, als durch das Principat des Titus. Denn kaum hatte er im J. 832 der Stadt die Regierung in einem Alter von 39 Jahren angetreten, als er ſofort das Verhältniß mit Berenice (ſ. d. A.) abbrach, alle Anordnungen ſeiner Vorgänger beſtätigte, keine Majeſtätsklagen zuließ, Denunciationen ſogar beſtrafte und von Hinrichtungen nichts wiſſen wollte, obgleich Verſchwörungen

Digitized by Google

auch wider ihn vorkamen. Nach außen war die Regierung dieſes Kaiſers ohne alle Störung, das Reich erfreute ſich vollkommen der Ruhe und des Friedens. Deſto mehr Gelegenheit bekam Titus, in der Handhabung der bürgerlichen Verwaltung Eigenſchaften zu entfalten, um deren willen er von ſeinen Unterthanen in wohl überſchwänglichem Lobe die Liebe und Wonne des menſchlichen Geſchlechtes genannt worden iſt. Liebe und Wohlwollen gegen Alle und Jeden zu bewähren, hatte Titus ſich zum leitenden Grundſatz ſeiner Regierung gemacht. Er wollte populär werden und er iſt es im höchſten Grade geworden. Daher unter ihm freigebige Largitionen, prächtige Spiele, die Vollendung des von ſeinem Vater begonnenen Amphitheaters, der Aufbau herrlicher Thermen u. ſ. w. Beſondern Anlaß dieſes Wohlwollen in glänzender Weiſe zu zeigen, bekam der Kaiſer, als im Herbſte des J. 79 Pompeji und Herculanum durch den bekannten Ausbruch des Veſuvs verſchüttet wurden. Und während Titus ſchleunig ſich auf den Schauplatz des Verderbens begeben hatte, brach zu Rom eine Feuersbrunſt aus, welche volle 72 Stunden wüthete und daran ſchloß ſich, wie um das Maß des Unheiles voll zu machen, auch noch eine verheerende Krankheit. Bei allen dieſen Kataſtrophen bewies der Kaiſer eine Sorge und Menſchenfreundlichkeit, wie ſie ſeiner Zeit Tiberius bei ähnlichen Veranlaſſungen nicht minder großartig entwickelt hatte. Vielen Stoff zur Sanftmuth und Verſöhnlichkeit bekam Titus auch von ſeinem Bruder Domitian. Noch während der Herrſchaft Veſpaſians hatte Titus für ihn intercediren müſſen und als er ſelbſt den Thron beſtiegen, konnte Domitian die Zeit nicht erwarten, welche ihm die Herrſchaft bringen ſollte. Demgemäß ſtellte er dem Kaiſer nach dem Leben und ſuchte ihm auch die Militärmacht abſpenſtig zu machen. Trotz alle dem vermochte es Titus nicht über ſich zu gewinnen, gegen den Bruder durch Strafen einzuſchreiten oder ihn auch nur weniger auszuzeichnen, ſondern betrachtete und behandelte ihn von dem erſten Tage ſeiner Regierung an als Gehilfen und Nachfolger. Schon nach zweijähriger Herrſchaft ſtarb der milde und leutſelige Kaiſer an einer Krankheit, oder nach einer andern freilich nicht ſichern Nachricht an Gift, das ihm Domitian beigebracht haben ſollte, im September des J. 81 n. Chr. So aufrichtig und tief die Trauer bei ſeinem Tode war, ſo iſt es doch eine Frage, ob Titus den Ehrennamen der „Liebe und Wonne des menſchlichen Geſchlechtes“ vollkommen verdient habe. Man hat gegen die Statthaftigkeit dieſes Lobes hauptſächlich drei Einwände geltend gemacht. Einmal nämlich ſcheint bei der Güte und Leutſeligkeit des Titus viel Effectmacherei und Oſtentation, andererſeits das pathologiſche Gefühl krankhafter Empfindſamkeit mitgewirkt zu haben. Sodann waren die Leute, denen Titus ſich ſo gütig erwies, leicht zu befriedigen und überſchwänglich in Ehrenbezeugungen gegen Männer, welche wie Titus recht handelten und im übrigen der Schau- und Genußſucht des Volkes ſo volle Befriedigung gewährten. Endlich hat man auch nicht ohne Grund bemerkt, die Regierung des Kaiſers ſei eine viel zu kurze geweſen, als daß ſich mit Sicherheit beurtheilen ließe, ob die bewunderte Güte und Leutſeligkeit des Kaiſers auf dem Fundament ſolider Grundſätze oder äußerer Rückſichten beruht habe. [Allgayer.]

Titus Oates, ſ. Oates.

Tobias, Perſonen und Buch. **Tobias** (hebr. טוֹבִיָּה oder טוֹבִיָּהוּ, Vulg. Tobias, LXX. *Τωβίτ*) war ein frommer Iſraelit im Stamme Naphtali in der letzten Zeit des Reiches Iſrael, und wurde, als Salmanaſſar dieſem Reiche ein Ende machte, gleich den übrigen Bewohnern des Landes nach Aſſyrien abgeführt. Weil er aber, wie früher in ſeiner Heimath, ſo jetzt auch im fremden Lande der Verehrung des wahren Gottes getreu blieb, fügte es ſich, daß ihm Salmanaſſar ſeine Gunſt zuwendete, und ihn zu ſeinem Hoflieferanten machte, in welcher Stellung er ſich bedeutendes Vermögen erwerben und zugleich ſeine in Aſſyrien befindlichen Volksgenoſſen beſuchen und ihre zum Theil traurige Lage

erleichtern konnte. Letzteres that er auch eifrig und unterſtützte namentlich einmal einen gewiſſen Gabelus zu Rages in Medien mit einem Anlehen von 10 Silbertalenten. Indeſſen dauerte dieſes Verhältniß nicht ſehr lange, denn Salmanaſſars Nachfolger, Sanherib, war gegen die Juden feindlich geſinnt, und als er erfuhr, daß Tobias dieſelben vielfach unterſtütze und namentlich die Getödteten begrabe, befahl er deſſen Hinrichtung, ſo daß ſich Tobias nur durch ſchnelle Flucht retten konnte. Nach Sanheribs Tod kehrte er jedoch wieder nach Ninive zurück, ſetzte ſeine frühere Wohlthätigkeit fort und beerdigte namentlich die Leichen ſeiner erſchlagenen Volksgenoſſen, wenn er ſolche fand. Als er einmal nach einer ſolchen Beerdigung ſich an der Wand ſeines Hauſes ſchlafen legte, fiel ihm Unrath von Schwalben, die über ihm ein Neſt hatten, in die Augen, ſo daß er blind wurde; und da er zudem noch Vorwürfe und Spott von den Seinigen hören mußte, die ſeine Wohlthätigkeit als eine eitle bezeichneten, für die er nun ſeinen Lohn erhalte, ſo wurde ihm das Leben zur Laſt und er erbat ſich von Gott den Tod, und dieß geſchah zur ſelben Zeit, als auch Sara, die Tochter Raguels in Ecbatana, eine gleiche Bitte an Gott richtete, weil ſchon ſieben Männer, mit denen ſie ſich nach einander verehlicht hatte, jedes Mal in der Brautnacht von dem böſen Geiſte Asmodäus getödtet worden waren und deßwegen böſer Verdacht auf ſie fiel, und ſelbſt ihre Mägde ihr Vorwürfe machten. Tobias glaubte ſein Lebensende wirklich ſchon nahe, und wollte deßhalb das Anlehen bei Gabelus durch ſeinen Sohn Tobias erheben laſſen. Dieſer ſuchte einen des Weges kundigen Begleiter, und es erbot ſich ihm der Engel Raphael, unter dem Namen Aſarias, zu dieſem Dienſte. Am Abend des erſten Tages übernachteten ſie am Tigris und Tobias fing, ermuthigt von ſeinem Begleiter, einen großen Fiſch und bereitete ihn zum Eſſen zu, nur das Herz, die Leber und die Galle bewahrte er nach dem Rathe ſeines Begleiters zu ſpäterem Gebrauche auf. Darauf kamen ſie nach Ecbatana und der junge Tobias verlangte nach dem Rathe ſeines Begleiters die Tochter Raguels zur Frau und erhielt ſie; in der Brautnacht räucherte er mit der Leber des Fiſches und brachte mit Sara den größten Theil der Nacht im Gebet zu und Raphael verbannte den böſen Geiſt in eine Wüſte Oberägyptens. Am folgenden Tage war das Hochzeitmahl; die Eltern der Sara gaben dem Tobias die Hälfte ihres Vermögens und ſicherten ihm die andere Hälfte als Erbſchaft zu, und Raphael ging zu Gabelus, um das Geld in Empfang zu nehmen und brachte dieſen ſelbſt noch zum Hochzeitmahle mit. Bald darauf trat Tobias ſeine Heimreiſe an, trennte ſich aber unter Wegs von ſeiner Frau und ihrer Begleitung und ging ſchnell voraus, um früher zu ſeinem Vater zu kommen und beſtrich dann deſſen Augen mit der Galle des Fiſches, worauf ſie wieder geſund wurden. Darauf kam auch Sara mit ihren Leuten und es wurde ein großes Freudenfeſt gefeiert, endlich auch dem Begleiter des Tobias ſein Lohn angeboten, der ſich aber jetzt als den Engel Raphael zu erkennen gab, zur Lobpreiſung Gottes und zur Erzählung ſeiner Wunder ermahnte und dann verſchwand. Der alte Tobias lebte noch 40 Jahre und ſah noch Enkel und Urenkel. Vor ſeinem Tode ermahnte er ſeinen Sohn, Ninive zu verlaſſen, weil deſſen Untergang bevorſtehe. Dieſer begab ſich daher nach dem Tode ſeiner Mutter zu ſeinen Schwiegereltern, erbte alle ihre Habe und erreichte ein Alter von 99 Jahren. — Das **Buch Tobiä** hat zu ſeinem Inhalt einen ausführlichen Bericht über die eben berührten Vorfälle und es iſt dießfalls dem Geſagten nichts Weiteres beizufügen. Es ſind aber von dieſem Buche verſchiedene Textesgeſtalten aus dem Alterthum auf uns gekommen, nämlich der griechiſche Text der LXX., der lateiniſche Text der alten Itala, die lateiniſche Ueberſetzung von Hieronymus in der Vulgata, und außerdem noch ein ſyriſches, und mehr als Ein hebräiſches Buch Tobiä; und es entſteht zunächſt die Frage nach dem gegenſeitigen Verhältniſſe dieſer Texte. Als älteſter derſelben erſcheint unſtreitig der alexandriniſche Text und als

Ueberſetzung deſſelben wird insgemein die alte Itala bezeichnet. Dieſe hat zwar dem alexandriniſchen Texte gegenüber ſo viele Auslaſſungen, Abweichungen und Zuſätze, daß man verſucht werden könnte, denſelben nicht als ihr Original zu betrachten; da jedoch die Itala ſonſt durchweg aus der alexandriniſchen Ueberſetzung gefloſſen iſt, und auch bei unſerem Buche ungeachtet der vielen Abweichungen doch noch große Uebereinſtimmung mit demſelben zeigt, jedenfalls aber als Ueberſetzung eines griechiſchen Originals ſich ausweiſt, ſo wird immerhin der alexandriniſche Text, nur aber in etwas anderer Geſtalt, als er uns jetzt noch vorliegt, als ihre Grundlage zu betrachten ſein. Sodann das ſyriſche Buch Tobiä in der Londoner Polyglotte erklärt ſich ſelbſt für eine Ueberſetzung des alexandriniſchen Textes und richtet ſich auch bis Cap. 7, 11. ganz nach demſelben; das Nachfolgende iſt zwar, wie zu 7, 11. ausdrücklich bemerkt wird, aus einer andern ſyriſchen Ueberſetzung genommen und weicht mitunter bedeutend vom alexandriniſchen Texte ab; man wird aber deßungeachtet dieſen Text doch auch hier als Original und die Abweichungen etwa als Folge freier Ueberſetzungsweiſe anzuſehen, oder vielleicht ähnlich, wie bei der Itala, zu beurtheilen haben, wenigſtens läßt ſich kein anderer alter Text namhaft machen, aus dem auch dieſe Ueberſetzung ſich eher, als aus dem alexandriniſchen, ableiten ließe. Von den zwei hebräiſchen Texten des Buches Tobiä, welche Seb. Münſter und P. Fagius 1542 veröffentlicht haben, iſt der erſtere eine ſelbſtſtändige Bearbeitung der Geſchichte des Tobias und kann deßwegen hier nicht weiter in Betracht kommen, der letztere aber eine aus ſpäter Zeit herrührende zum Theil ungenaue und unrichtige Ueberſetzung des alexandriniſchen Textes. Die lateiniſche Ueberſetzung des Hieronymus in der Vulgata iſt aus einem chaldäiſchen Original gefloſſen, wie der Kirchenlehrer ſelbſt verſichert und weicht auch von den übrigen alten Texten ſo weit ab, daß ſie keinen derſelben zum Original haben kann. Daß aber Hieronymus bei Anfertigung der Ueberſetzung die alte Itala benützt und ihren Ausdruck beibehalten habe, wo derſelbe dem chaldäiſchen Texte entſprach (Ilgen, Geſchichte Tobi's. S. CXLVI.), iſt nicht wahrſcheinlich, weil die Ueberſetzung an manchen Stellen, wo ſie daſſelbe, zum Theil mit denſelben Worten ſagt, wie die Itala, doch wieder auf eine Weiſe von ihr abweicht, wie es im Falle jener Benützung nicht wohl ſein könnte. Fragt man nun nach dem Urtexte des Buches, ſo könnte nur etwa noch der alexandriniſche Text auf das Anſehen eines ſolchen Anſpruch machen, denn die übrigen haben ſich im Bisherigen ſchon als Ueberſetzungen ausgewieſen; aber auch jener erſcheint bei näherer Betrachtung als Ueberſetzung eines hebräiſchen oder chaldäiſchen Originals, wenn gleich neuere Gelehrte, wie Jahn und Ackermann, ihn für den Urtext erklärt haben. Denn abgeſehen von den vielen ſtarken Hebraismen oder Chaldaismen, die der griechiſche Text aufweiſt, erſcheinen Stellen wie *χάριν καὶ μορφὴν* 1, 13., *δῶρον ἀγαθόν* 4, 11. (wofür die Vulgata ganz paſſend fiducia magna hat), *καὶ εὐλόγησε Τωβίας σὴν γυναῖκα αὐτῦ* 9, 6. als fehlerhafte Ueberſetzungen eines hebräiſchen oder chaldäiſchen Originals; und Ilgen geht nur inſofern zu weit, als er dieſe Erſcheinungen bloß für Beweiſe eines hebräiſchen und nicht eines chaldäiſchen Originals gelten laſſen will, denn ſie ſind für letzteres ſo gut als für erſteres beweiſend. Da nun im Alterthum ſchon vor Hieronymus ein chaldäiſcher Text des Buches vorhanden war und er denſelben in's Lateiniſche überſetzte, von einem hebräiſchen Text aber aus jener Zeit nichts bekannt iſt, ſo haben wir keinen Grund, für die griechiſche Ueberſetzung einen anderen als eben dieſen chaldäiſchen Text als Original anzunehmen. Sind aber demnach die alexandriniſche und die hieronymianiſche Ueberſetzung aus einem und demſelben chaldäiſchen Original gefloſſen und läßt ſich von dieſem nicht behaupten, daß es ſchon im Alterthum Umarbeitungen erfahren oder überhaupt ſeine Geſtalt weſentlich geändert habe, ſo fragt ſich, da beide Ueberſetzungen mitunter bedeutend von einander abweichen,

Digitized by Google

welche derſelben den Vorzug verdiene und dem urſprünglichen Texte näher ſtehend zu denken ſei. Die Antwort auf dieſe Frage iſt nicht ganz leicht. Beim erſten Anblick ſcheint der alexandriniſche Text als der ungleich ältere, um ſo mehr den Vorzug zu verdienen, als Hieronymus doch nicht eine ganz genaue und wörtliche Ueberſetzung beabſichtigt zu haben ſcheint; denn man wird ſich ſeine Ueberſetzung beim Buche Tobiä ähnlich wie beim Buche Judith zu denken haben, in Betreff deſſen er ſelbſt bemerkt, er habe mehr den Sinn als die Worte des Textes wiedergegeben (— magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Praef. in L. Judith). Beachtet man jedoch, daß der alexandriniſche Text ſchon im Alterthum manche nicht unbedeutende Aenderungen erfahren hat, und zur Entſtehungszeit der Itala z. B. ziemlich anders gelautet haben muß, als gegenwärtig, ſo wird jener vermeintliche Vorzug deſſelben wieder zweifelhaft, und wenn auch nicht zu läugnen iſt, daß er an manchen Stellen, wo er keine ſpätere Aenderungen erfahren hat, den Urtext genauer ausdrücken möge als die Ueberſetzung des Hieronymus, ſo wird man ihm doch dieſe ſchwerlich nachſetzen dürfen, weil Hieronymus jedenfalls eine dem Sinne nach genaue und richtige Ueberſetzung beabſichtigte und von ſeinem Charakter und ſeinem bekannten Eifer bei Bearbeitung bibliſcher Bücher ſich erwarten läßt, daß er ſich der Zuverläſſigkeit ſeines Exemplars und der Fähigkeit und Treue des Ueberſetzers aus dem Chaldäiſchen, deſſen er ſich dabei bediente, werde verſichert haben, bevor er an die Arbeit ging. Uebrigens ſind die Hauptmomente der Geſchichte des Tobias in dem Texte der LXX., Itala und Vulgata dieſelben und ſomit die Geſchichte im Ganzen nach ihrer belehrenden Seite und ihrer theocratiſchen Bedeutſamkeit ebenfalls dieſelbe und die Abweichungen betreffen nur außerweſentliche Nebenpuncte. Ueber Verfaſſer und Zeitalter ſind die Anſichten der Gelehrten verſchieden. Die älteren Exegeten bezeichnen gewöhnlich als Verfaſſer für die erſten 12 oder 13 Capitel Tobias, den Vater, für das Folgende Tobias, den Sohn, und für die letzten 2 oder 4 Verſe einen unbekannten Iſraeliten, den man als den Herausgeber des Buches betrachten könne. Demnach wäre daſſelbe, mit Ausnahme etwa der letzten Verſe, vor dem babyloniſchen Exil entſtanden und älter als mehrere protocanoniſche Schriften. Allein die Hauptgründe, die man dafür geltend macht, daß nämlich vom älteren Tobias eine Zeit lang in der erſten Perſon die Rede ſei, daß er den Auftrag erhalte, die berührten Ereigniſſe aufzuſchreiben (12, 20), den er ſicher auch befolgt habe, und daß es von dem Gebete im 13. Cap. ausdrücklich heiße, Tobias habe es aufgeſchrieben (13, 1), ſind nicht beweiſend. Der erſte Punct iſt aus der Benützung ſchriftlicher, von Tobias ſelbſt herrührender Quellen erklärlich, fällt aber nach der hieronymianiſchen Ueberſetzung einfach weg, weil dieſe von Tobias überall in der dritten Perſon redet; der zweite Punct fällt nach letzterer Ueberſetzung ebenfalls weg, weil jener Auftrag zum Aufſchreiben in ihr nicht vorkommt, wobei ohnehin klar iſt, daß die Befolgung deſſelben nicht nothwendig die Aufſchreibung unſeres jetzigen Buches Tobiä ſein mußte; endlich die Aufſchreibung des Gebetes im 13. Cap., wo übrigens die hieronymianiſche Ueberſetzung wiederum nichts von einem Aufſchreiben ſagt, iſt jedenfalls nicht die Abfaſſung unſeres Buches. Auf der andern Seite ſind aber auch die Gründe die man für die Entſtehung des Buches lange nach Darius Hyſtaspis oder gar in der chriſtlichen Zeit vorgebracht hat, daß nämlich die Vorſtellung von ſieben Engelfürſten (12, 15) aus dem perſiſchen Religionsſyſtem entlehnt und dieſes nicht älter ſei als Darius Hyſtaspis, daß die Stadt Rages (4, 1. 5, 5 ꝛc.) erſt von Seleucus Nicator erbaut worden ſei, und daß von Fl. Joſephus, Philo und im N. Teſtament das Buch Tobiä nie benützt werde, ebenfalls nicht beweiſend. Jene Vorſtellung von ſieben höheren Geiſtern iſt nicht aus dem zoroaſtriſchen Religionsſyſtem entlehnt, und wäre ſie es auch, ſie könnte dennoch in Bezug auf die Zeit des Darius Hyſtaspis nichts beweiſen, weil Zoroaſter lange vor dieſem Könige

Digitized by Google

gelebt hat; ſodann was Strabo über die Erbauung der Stadt Rages durch Seleucus Nicator ſagt (Geograph. XI. 12, 6), kann, wenn es wahr ſein ſoll, nicht vom urſprünglichen Erbauen, ſondern nur vom Vergrößern und Verſchönern der Stadt gemeint ſein, weil dieſelbe ſchon zu Alexanders Zeit (Arrian. Alex. III. 20, 2) und nach perſiſchen Angaben ſchon lange vor ihm exiſtirte (Winer, Realw. s. v.); die erwähnte Nichtbenützung endlich des Buches Tobiä, beweiſt um ſo weniger gegen deſſen Vorhandenſein, als ſie in Betreff der neuteſtamentlichen Schriften nicht einmal mit Sicherheit behauptet werden kann. Sichere Anhaltspuncte zu einer genauen Beſtimmung des Zeitalters bietet der Inhalt des Buches nicht. Den Schlußverſen zufolge muß es jedoch nach dem babyloniſchen Exil entſtanden ſein, und in die nachexiliſche Zeit führt auch die Vergleichung des Tobias mit Job (2, 12 ff.), ſofern ſie ſich eher von einem ſpäteren als von einem nahezu gleichzeitigen Verfaſſer des Buches erwarten läßt. Die *hiſtoriſche Glaubwürdigkeit* des Buches wird häufig und entſchieden geläugnet, namentlich von denen, welche die Canonicität deſſelben nicht anerkennen; und ſie berufen ſich für ihre Anſicht 1) auf die bedeutſamen Eigennamen, 2) auf die ähnlichen Schickſale Tobias und Jobs, und Tobias und Saras, 3) auf geographiſche Schwierigkeiten, 4) auf geſchichtswidrige Angaben, 5) auf phyſicaliſche Unglaublichkeiten, und 6) auf den wunderbaren Inhalt des Buches. Der erſte Punct beweiſt aber ſchon darum nichts, weil bedeutſame, namentlich mit אל und dem abgekürzten יהוה zuſammengeſetzte Eigennamen bei den alten Hebräern häufig ſind, und weil überdieß faſt alle Eigennamen im Buche Tobiä, namentlich die der Hauptperſonen, auch ſonſt in den altteſtamentlichen Schriften als hebräiſche Eigennamen und zwar zum Theil häufig (wie טוֹבִיָּה, עֲזַרְיָה), vorkommen. In Betreff des zweiten Punctes iſt zu bemerken, daß die berührte Aehnlichkeit nicht ſo groß iſt, als die Gegner des Buches meinen laſſen wollen und jedenfalls nicht von der Art, daß man das darüber Geſagte als unmöglich oder unglaublich zu bezeichnen berechtigt wäre. Sodann die vermeintlichen geographiſchen Schwierigkeiten beſtehen einfach darin, daß Rages als Wohnort der Sara bezeichnet (3, 7. Vulg. 6, 9. LXX.) und dennoch Aſarias von dieſem Wohnorte aus nach Rages geſendet wird (9, 2.), und daß Rages nach Strabo's Verſicherung erſt von Seleucus Nicator erbaut worden ſein ſoll. Der letztere Punct iſt durch das vorhin über Rages Bemerkte ſchon beſeitigt. Daß aber dieſe Stadt in der Vulgata (3, 7.) als Wohnort der Sara genannt wird, iſt nur ein Verſehen des Ueberſetzers oder der Abſchreiber, denn alle andern alten Texte haben an der entſprechenden Stelle Ecbatana; und ebenſo iſt die Erwähnung der Stadt Rages im alexandriniſchen Texte 9, 6. ein Verſehen, das ſich von ſelbſt corrigirt, indem kurz vorher Ecbatana als Aufenthaltsort Raguels (6, 5.) und ſomit auch Sara's bezeichnet wird; ohnehin findet ſich an jener Stelle in alten Handſchriften ſtatt *τῃ Ῥάγῃ* auch *εἰς Ἐκβάτανα*. Von geſchichtswidrigen Angaben weiß man nur die einzige namhaft zu machen, daß Tobias zum Stamme Naphtali gehörig, von Salmanaſſar weggeführt worden ſein ſoll, da doch ſchon Tiglath-Pileſer den Stamm Naphtali nach Aſſyrien verpflanzt habe (2 Kön. 15, 29.). In Betreff dieſes Punctes muß aber doch wohl jedem Leſer von 2 Kön. 15, 29. einleuchten, daß hier nicht die Wegführung *aller* Angehörigen des genannten Stammes ohne jegliche Ausnahme behauptet oder berichtet wird, und daß die Wegführung von Naphtaliten durch Salmanaſſar eine frühere Wegführung ſolcher durch Tiglath-Pileſer nicht ausſchließt. Als phyſicaliſche Unglaublichkeiten bezeichnet man, daß der Schwalbenunrath dem alten Tobias auf beide Augen zugleich ſoll gefallen ſein, und daß der jüngere Tobias einen Fiſch, der ihn zu verſchlingen groß genug war, an's Land zu werfen vermocht haben ſoll. Die erſte dieſer Unglaublichkeiten wird aber ſchon durch den bloßen Gedanken an einen leichten Windſtoß zur Glaublichkeit; und die zweite wird ihren Grund wohl nur in der Einbildung des jüngeren

Digitized by Google

Tobias haben, dem der Fiſch beim erſten Anblick viel größer und furchtbarer vorgekommen ſein mag, als er wirklich war. Am meiſten iſt aber der wunderbare Inhalt des Buches als Zeichen ſeines unhiſtoriſchen Charakters hervorgehoben worden, namentlich die Heilung der Blindheit des alten Tobias, die Erſcheinung und das Benehmen des Engels und die Bändigung des Dämons. In Betreff jener Heilung iſt ſchon oft erinnert worden, daß die Galle gewiſſer Fiſcharten zur Heilung von Augenkrankheiten, namentlich der weißen Flecken im Auge (leucomata) dienlich ſei. Sodann Engelerſcheinungen werden in den altteſtamentlichen Schriften viele erwähnt, freilich keine von ſo anhaltender Dauer, wie die im B. Tobiä, aber die Dauer iſt doch nur Nebenſache und kann kein großes Bedenken mehr erregen, wenn die Thatſache der Erſcheinung des Engels feſt ſteht. Das Benehmen aber des Engels iſt dadurch beſtimmt, daß er eben die Rolle des Aſarias zu übernehmen hat. Die Erſcheinung des Dämons endlich iſt nur die Kehrſeite der Engelerſcheinung und wie dieſe auf Segen, ſo ihrerſeits auf Verderben gerichtet. Was aber die Gewalt des Dämons und die gegen ihn in Anwendung gebrachten Mittel betrifft, ſo ließen ſich auch aus neueren Schriften über das dämoniſche Gebiet manche Seitenſtücke namhaft machen, wie man ſich leicht etwa aus dem 3. u. 4. Bande der Myſtik von Görres überzeugen kann. — Während aber demnach die Gründe gegen den hiſtoriſchen Charakter des Buches ohne Beweiskraft ſind, iſt andererſeits deutlich, daß der Verfaſſer ſeine Erzählung nicht als Dichtung, ſondern als hiſtoriſchen Bericht über ein wirkliches Ereigniß geben will. Die Erzählungsform iſt die einfach hiſtoriſche und das Erzählte wird mit andern bekannten Ereigniſſen in eine ſolche Verbindung gebracht, wie es nicht geſchehen könnte, wenn es als bloße Dichtung gelten wollte. Vgl. übrigens in Betreff dieſes wie der andern hier nur andeutungsweiſe behandelten Puncte das Ausführlichere in Herbſts Einleitung Thl. II. Abthl. 3. S. 65 ff. [Welte.]

Töchter des hl. Andreas oder Töchter vom hl. Kreuze, ſ. Fournet und Schulſchweſtern.

Töchter unſerer lieben Frau, ſ. Schulſchweſtern.

Töchter des guten Heilandes, ſ. Schulſchweſtern.

Töchter der chriſtlichen Liebe, ſ. Schweſtern, barmherzige.

Töchter vom hl. Herzen Maria's, ſ. Schulſchweſtern.

Tochterkirche, ſ. Filial.

Tod. In der hl. Schrift iſt von einem dreifachen Tode die Rede, von dem leiblichen oder phyſiſchen, von dem geiſtigen, und endlich von dem ewigen. Den leiblichen oder natürlichen Tod bezeichnet ſie mit verſchiedenen Namen. Mit Rückſicht auf die in ihm vor ſich gehende Trennung der Seele von ihrem bisherigen Organe — dem Leibe — nennt ſie ihn eine Auflöſung (dissolutio) Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6., eine Ablegung der irdiſchen Hülle 2 Pet. 1, 13 u. 14. 2 Cor. 5, 1. Sofern die Todten der Unruhe der Welt entrückt ſind und mit der Hoffnung, zum leiblichen Leben einſt wieder zu erwachen, gleich Schlafenden von den Mühen des Lebens ausruhen, wird der Tod auch ein Schlaf 5 Moſ. 31, 16. Matth. 9, 24. und ein Ausruhen Offenb. 14, 13. genannt. Andere Bezeichnungsweiſen beziehen ſich auf das verſchiedenartige Loos, das die das Menſchenweſen conſtituirenden und bisher zur Einheit verbundenen Beſtandtheile nach dem Tode erwartet. Der Leib löſt ſich nach ſeiner Trennung von dem ihn belebenden Geiſte in ſeine urſprünglichen Elemente auf. Mit Rückſicht auf dieſe Auflöſung des Leibes heißt der Tod ein Zurückkehren zum Staub der Erde Geneſ. 3, 19. Die Seele dagegen gelangt zu den Geiſtern der Verſtorbenen, kehrt zu Gott zurück, von dem ſie gekommen. Davon wird der Tod als ein Verſammeltwerden zu den Vätern Geneſ. 15, 15. und als ein Gehen zum Vater bezeichnet Joh. 16, 5 u. 10. — Der geiſtige Tod, von dem die Schrift redet, iſt zweifacher Art. Bei den Böſen bedeutet er die geiſtige Erſtorbenheit

Digitized by Google

für das Gute, die damit eintritt, daß der heilige Geiſt oder die Gnade Gottes, die das Leben der Seele iſt, in Folge ſchwerer Sünden ſich von ihr trennt. Mit Rückſicht hierauf ſpricht die Schrift von Sünden zum Tode, 1 Joh. 5, 16.; jene aber, die ſolcher ſchuldig ſind, nennt ſie Todte (νεκροὶ), Epheſ. 2, 1. Der geiſtige Tod der Gerechtfertigten dagegen vollzieht ſich in ihrem Abſterben von der Sünde und von der Welt, und in dem Ertödten der Glieder der Sünde, Röm. 6, 2 u. 6. 1 Pet. 2, 24.; der ewige, oder wie der heilige Johannes Offenb. 20, 6 u. 14. ſagt, der zweite Tod endlich iſt daſſelbe, was die Schrift ſonſt ewiges Verderben oder ewige Strafe nennt, Matth. 7, 13. Phil. 3, 19. 2 Theſſ. 1, 9. Gleichwie die ewige Seligkeit für jene, die im Anſchluß und im Glauben an Chriſtus hier der Sünde abgeſtorben und ſo ſchon hier vom Tode zum Leben übergegangen ſind, Joh. 5, 24., nur die Vollendung und Krönung der hier begonnenen Lebensentwicklung bildet, auf ähnliche Weiſe iſt auch der ewige oder zweite Tod nur als der nothwendige Abſchluß des diesſeitigen geiſtigen Todes und des diesſeitigen ſündlichen Lebens zu betrachten. Von dieſem Zuſammenhange, der zwiſchen dem diesſeitigen geiſtigen und dem jenſeitigen ewigen Tode ſtattfindet, ausgehend, bemerkt Krabbe (Lehre von der Sünde und dem Tode) S. 212 nicht mit Unrecht: „Beide, θάνατος und ζωή, ſind nichts Zukünftiges, beide ſind gegenwärtige Entwicklungszuſtände der Menſchheit, nur daß, wenn nicht die ζωή ſchon hienieden den θάνατος verdrängt, die verurtheilende κρίσις ſich anſchließen, Joh. 3, 18., und der zweite Tod in Folge des hienieden ſtattgefundenen geiſtlichen Todes den Menſchen treffen wird. Hat aber durch das Wort des Herrn die ζωή im Leben des Menſchen begonnen, ſo folgt daraus, daß der Wiedergeborene keine κρίσις mehr zu beſtehen hat, Joh. 3, 18., da er das Urtheil ſchon empfangen, den geiſtlichen Tod überwunden und das Leben ſich bereits angeeignet hat, Joh. 5, 24. und 3, 16., welches mit Recht αιώνιος genannt wird, da daſſelbe nicht der Zeit unterworfen, von ihr nicht abhängig iſt noch verändert werden kann, ſondern hinüber reicht in das kommende Leben und ununterbrochen fortgeſetzt wird im Reiche des Herrn“ Joh. 8, 51. (vergl. auch Ad. Maier, Comment. über das Evang. des hl. Joh. I. S. 124). Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieſer zweite oder ewige Tod nicht als Vernichtung oder Aufhebung des perſönlichen Seins der Böſen gedacht werden darf; gegenüber von dem ſeligen Leben der Guten, zu dem er den Gegenſatz bildet, bezeichnet er vielmehr den Zuſtand der höchſten perſönlichen Unſeligkeit. Daß der zweite Tod von einem Zuſtande poſitiver Unſeligkeit und nicht von einer Vernichtung der Böſen zu verſtehen ſei, erſieht man beſonders aus den Bildern von dem unauslöſchlichen Feuer, Marc. 9, 43. und von dem Wurme, der nicht ſtirbt, V. 44, durch welche dieſer Tod vom Herrn veranſchaulicht wird. — Was den leiblichen Tod und das Verhältniß, in dem er zur Sünde und zum geiſtigen Tode der Seele ſteht, näherhin anlangt, ſo enthält der chriſtliche Glaube hierüber folgende Lehrbeſtimmungen: 1) hätte Adam nicht geſündigt, ſo wäre er nicht geſtorben, oder was daſſelbe iſt, im Zuſtande der urſprünglichen Vollkommenheit beſaß der Menſch leibliche Unſterblichkeit, und was damit unzertrennlich zuſammenhängt, leibliche Impaſſibilität. Dieſer Lehrſatz, den die Kirche einſt gegen die Pelagianer mit dem größten Nachdrucke aufrecht erhalten (Conc. Carth. a. 418. c. 1. quicunque dixerit Adam conditum fuisse mortalem hominem, ut, seu peccasset seu non peccasset, mori deberet, egredi scilicet e corpore, non sui quidem peccati merito sed suae ipsius naturae necessitate, anathema sit) und auf der Synode von Trient erneuert hat, sess. 5. c. 1. gründet ſich auf die unzweideutigſten Zeugniſſe der hl. Schrift. Im A. Teſtamente kommt hier vor Allem das Verbot und die Drohung, Geneſ. 2, 17. in Betracht: „von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen ſollſt du nicht eſſen, denn welchen Tages du davon iſſeſt, wirſt du ſterben.“ Hätte Adam, auch wenn er nicht geſündigt hätte, in Folge einer Naturnothwendigkeit ſterben müſſen,

Digitized by Google

ſo wäre dieſes Verbot und die daran angeknüpfte Drohung ohne alle Bedeutung, da dieſe Drohung weder nur von einem angedrohten augenblicklichen Eintritt des Todes — wie ſchon daraus erhellt, daß ein ſolch augenblicklicher Eintritt des Todes auch nicht erfolgte Geneſ. 5, 5; 3, 19 — noch von dem Eintritt des geiſtigen Todes oder des Todes der Seele erklärt werden kann. Der beſonders von den Socinianern beliebten Auslegung dieſer Drohung vom Eintritte des geiſtigen Todes, widerſpricht die Stelle Geneſ. 3, 19 auf das Entſchiedenſte, wo der angedrohte Tod von Gott unter den Worten über den gefallenen Menſchen verhängt wird: „du ſollſt zu dem Staube, von dem du genommen biſt, wieder zurückkehren." Man hat gegen das Verſtändniß des Geneſ. 2, 17 angedrohten Todes vom leiblichen Tode und gegen die Lehre, daß Adam nicht geſtorben wäre, wenn er nicht geſündigt hätte, ſchon eingewendet: da Adam nach dem Falle nicht alsbald geſtorben ſei, ſo könne bei dem Geneſ. 2, 17 angedrohten Tod nur an den geiſtigen Tod gedacht werden, nur dieſer ſei an demſelben Tage, an dem Adam geſündigt habe, über ſeine Seele hereingebrochen, man müßte denn nur annehmen wollen, daß Gott von ſeiner Drohung, den Menſchen am Tage ſeiner Uebertretung durch Tod wegzunehmen, ſpäter wieder abgegangen ſei; in der Stelle 3, 19 aber werde nur geſagt, daß Adam und Eva die V. 16—18 verhängten Strafen werden tragen müſſen bis zu ihrer Rückkehr zur Erde, dieſe Rückkehr ſelbſt aber werde mit dem Sündenfall in keinen urſächlichen Zuſammenhang gebracht, ſondern durch die beigefügten Worte: „denn du biſt von der Erde gegenommen; denn Staub biſt du und zum Staube ſollſt du zurückkehren", als etwas hingeſtellt, was aus der natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen mit Nothwendigkeit abfolge. Allein was das Letztere zunächſt betrifft, ſo kann, wenn die Drohung Gottes 2, 17 nicht ſinnlos ſein ſoll, durch die genannten Worte: denn du biſt Staub u. ſ. w. nicht geſagt werden wollen, daß Adam, vermöge einer Naturnothwendigkeit, geſtorben wäre, auch wenn er nicht geſündigt hätte; der Sinn dieſer Worte iſt vielmehr der: in dieſer nun zur Strafe verhängten Rückkehr zur Erde erfahre der Menſch zugleich das, was ihm ohne Dazwiſchenkunft der Gnade und ohne ſeine Verſetzung in den Zuſtand der anfänglichen Vollkommenheit, vermöge ſeines Urſprunges aus dem Staube natürlich geweſen wäre. Was aber das Erſtere anbelangt, ſo bedeutet בְּיוֹם Geneſ. 2, 17 nicht nothwendig einen Tag im gewöhnlichen Sinne, es kann nach einem bekannten Sprachgebrauche der Schrift auch von einer unbeſtimmten Zeit verſtanden werden, Geneſ. 2, 4.; 4 Moſ. 7, 84. Deutet man überdieß die Worte: „du wirſt ſterben" nach dem Vorgange der Kirchenväter von der moraliſchen Nothwendigkeit des Todes d. h. von dem Schuldigſein des Todes, und überſetzt man demgemäß: von der Zeit an, wo du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſchuldig ſein, wirſt du den Tod verwirkt haben, ſo verſchwindet die vermeintliche Schwierigkeit. Nach Anderen wären die Worte: „an welchem Tage du davon iſſeſt, wirſt du ſterben," im eigentlichen Sinne zu nehmen, der Umſtand aber, daß Adam nicht an demſelben Tage geſtorben, an dem er von der Frucht gegeſſen, wäre daraus zu erklären, daß alsbald nach dem Fall die von Ewigkeit her in Chriſto beſchloſſene Erlöſung in Wirkſamkeit getreten und die Vernichtung des Menſchengeſchlechtes ſo verhindert worden ſei; hätte nicht, ſagt man, in Adam ſogleich nach der Sünde die Gnade Chriſti gewirkt, ſo wäre unfehlbar geſchehen, was Geneſ. 2, 17 angedroht war. Kirch.-Lex. Bd. V. S. 584. In demſelben Sinne, daß nämlich der Tod eine Folge der Sünde ſei und daß Adam nicht geſtorben wäre, wenn er nicht geſündigt hätte, verſtehen auch die ſpätern Bücher des alten Bundes die genannten Stellen der Geneſis. Mit Rückſicht auf ſie heißt es im Buche der Weisheit: Gott hat den Tod nicht gemacht, 1, 13.; Gott hat den Menſchen unvergänglich geſchaffen . . . aber durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen, 2, 23—24. Dieſelbe Anſchauung vom Urſprunge des Todes iſt auch in dem neuen Teſtamente, beſon-

Digitized by Google

ders in der Stelle Röm. 5, 12 enthalten, in der θάνατος, wenn auch wegen des engen Zuſammenhanges, der zwiſchen dem leiblichen und geiſtigen Tode ſtattfindet, nicht ausſchließlich, ſo doch vorzugsweiſe V. 14 vom leiblichen Tode zu verſtehen iſt. — Was nun die nähere Beſchaffenheit der leiblichen Unſterblichkeit des erſten Menſchen angeht, ſo kam ihm dieſelbe a. nicht von Natur aus zu, ſie war vielmehr ein übernatürliches Geſchenk der göttlichen Gnade. Die Kirche hat den Satz des Bajus verworfen: immortalitas primi hominis non est gratiae beneficium sed naturalis conditio. Als von der Materie genommen, war dem menſchlichen Leibe zunächſt das Vergehen natürlich. Dieſer Gedanke liegt den Worten zu Grunde: „du ſollſt zum Staube zurückkehren, denn du biſt Staub," Geneſ. 3, 19.; in welchen Worten das jetzt zur Strafe verhängte Sterben zugleich als etwas bezeichnet wird, was dem Menſchen, abgeſehen von ſeiner Verſetzung in den Zuſtand höherer Vollkommenheit, vermöge ſeines Urſprunges aus der Erde natürlich geweſen wäre. Von dieſer Anſicht geht auch der hl. Thomas aus. Einige ſuchten den Einwand, es ſei nicht denkbar, daß Gott die unvergängliche Seele mit einem zunächſt vergänglichen Leibe ſollte geeint haben, da, ſolle je eine Proportion ſtattfinden, eine unvergängliche Form auch eine unvergängliche Materie oder ein unvergängliches Organ fordere, dadurch zu löſen, daß ſie annahmen, der Leib des Menſchen ſei vor der Sünde von Natur aus unſterblich geweſen. Thomas verwirft dieſe Löſung als ungenügend. Es ſei allerdings, ſagt er, congruent und — können wir beifügen — von Anfang an in die Idee des Menſchen mitaufgenommen geweſen, daß, da die Seele eine unvergängliche Form iſt und da ſie außerdem durch die Gnade in eine übernatürliche Gemeinſchaft mit Gott erhoben werden ſollte, auch dem Leibe Unvergänglichkeit verliehen wurde; aber dieſe Unvergänglichkeit könne dem Leibe nicht als Naturgabe zugekommen ſein, da der Leib weil von der Materie genommen, an ſich vergänglich ſei; wäre der Leib von Natur aus unſterblich geweſen, ſo hätte dieſe leibliche Unſterblichkeit durch die Sünde ſo wenig verloren gehen können, als die Seele und als die gefallenen Engel durch die Sünde aufgehört haben, unſterblich zu ſein. Da auch nicht anzunehmen ſei, daß die Seele vermöge ihrer Unſterblichkeit ſchon aus ſich allein befähigt ſei, einen derartigen Einfluß auf den Leib auszuüben, daß dieſer naturgemäß zur Unſterblichkeit gelange, ſo könne der erſte Menſch nur dadurch leiblich unſterblich geweſen ſein, daß Gott zur Herſtellung einer Proportion zwiſchen Leib und Seele in dieſe letztere übernatürlicher Weiſe eine ſolche Kraft ausgegoſſen habe, durch die ſie jenen ſo lange von der Vergänglichkeit präſerviren konnte, als ſie ſelbſt Gott unterthan blieb. Thom. Summ. I. qu. 97. art. 1. qu. 76. art. 5. I. II. qu. 86. art. 6. Auch daraus, daß der Menſch die Syntheſe von Natur und Geiſt bildet, folgt nicht ohne Weiteres, daß ſein Leib ſo unvergänglich ſein müſſe als die Seele, die ihn belebt; die nächſte Folge daraus iſt vielmehr dieſe, daß, wenn die Einheit zwiſchen Natur und Geiſt aufgelöſt wird, alsdann nur der Leib der Vergänglichkeit anheimfällt, die Seele dagegen an dem Leben der puren Geiſter participirt. Aus der Idee des Menſchen als der Syntheſe von Natur und Geiſt könnte die leibliche Unſterblichkeit des erſten Menſchen als etwas Naturnothwendiges nur dann abgeleitet werden, wenn man von der Anſicht ausgehen wollte, daß die menſchliche Seele eines von der Leiblichkeit abgelöſten, rein geiſtigen Lebens unfähig ſei und als unſterblich immer denſelben Leib fordere. Damit, daß die leibliche Unſterblichkeit des erſten Menſchen keine Naturgabe war, hängt als weitere Eigenſchaft zuſammen, daß ſie b. keine abſolute Unſterblichkeit war d. h. nicht in der Unmöglichkeit zu ſterben beſtand, wie es nach der Auferſtehung des Fleiſches der Fall ſein wird, wo dem non posse peccare ein non posse mori entſprechen wird. Jene Unſterblichkeit des Fleiſches war vielmehr eine relative, eine durch das moraliſche Verhalten des Menſchen bedingte. Gleichwie Adam ſündigen oder auch nicht ſündigen konnte (posse non peccare), ſo hatte er zu Beidem die Möglichkeit, zu ſterben oder

Digitized by Google

auch nicht zu ſterben (posse non mori). Sündigte er, ſo ward die Möglichkeit zu ſterben zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit; ohne Dazwiſchenkunft der Sünde dagegen würde der Leib des erſten Menſchen in Folge der Beharrlichkeit im Gnadenleben die ſchlechthinige Unſterblichkeit gewonnen haben. — Da der Zuſtand der urſprünglichen Vollkommenheit jenſeits unſerer Erfahrung liegt, ſo können wir uns weder davon, wie der Menſch bis zum Eintritt der abſoluten leiblichen Unſterblichkeit von dem Tode bewahrt worden wäre, noch von dieſer ſchlechthinigen Unſterblichkeit ſelbſt eine Anſchauung machen. Eine freilich unſere gewöhnliche Erfahrung ebenfalls überſteigende Analogie bietet uns nur das, was die heilige Schrift über das Leben des auferſtandenen Heilandes berichtet. Aus der Unbegreiflichkeit der verloren gegangenen Vollkommenheit des erſten Menſchen iſt es zu erklären, daß ſich bei den Vätern über die Art und Weiſe, wie die leibliche Unſterblichkeit Adams vermittelt wurde, ſchwankende und von einander abweichende Angaben vorfinden. Erleidet der Menſch in ſeinem jetzigen Zuſtande den Tod dadurch, daß das leibliche Leben entweder durch äußere Gewalt oder durch Mangel an Nahrung oder durch innerliche Krankheit oder durch Altersſchwäche (senium) ausgelöſcht wird, ſo wäre Adam nach einer von Bellarmin gegebenen Andeutung dadurch von dem Tode bewahrt geblieben, daß er das dem Leben Schädliche in der Natur vermöge ſeiner höheren Kenntniß von der Welt hätte fliehen **können** und ſo lange er Gott gehorſam blieb, vermöge ſeines guten Willens hätte fliehen **wollen** und daß ihn, was unvorhergeſehene Zufälle betrifft, das Auge der göttlichen Vorſehung beſchützt hätte. Da ſodann durch die Verſetzung Adams in das Paradies für ſeinen leiblichen Unterhalt geſorgt geweſen ſei und bei der völligen Unterordnung der niederen Kräfte unter die höheren durch keinerlei Unordnung innerliche Krankheiten entſtanden ſein würden, ſo hätte auch in Folge von Mangel an Nahrung oder in Folge von innerlichen Krankheiten der Tod nicht eintreten können. Die jetzt ſich allmählig einſtellende Erſchöpfung der leiblichen Kräfte wäre durch den Genuß vom Baume des Lebens Geneſ. 2, 9; 3, 22. verhindert worden, bis Gott den Menſchen aus dem Zuſtande des Sterbenkönnens in den Zuſtand der ſchlechthinigen Unſterblichkeit übergeſetzt hätte. De grat. primi hom. lib. unic. c. 8 und 9. Ueber die verſchiedenen Anſichten vom Baume des Lebens ſ. d. Art. **Baum des Lebens**. „Ob dieſes Gnadengeſchenk der leiblichen Unſterblichkeit ausſchließlich durch den Baum des Lebens wäre vermittelt worden oder ob die Gnade dem Genuſſe dieſer Frucht einen ſolchen Erfolg gegeben haben würde oder ob **Aeußeres** und **Inneres**, durch Gott Dargebotenes, denſelben erzielt hätte, iſt mit Sicherheit nicht zu erſchließen; jedenfalls wäre die Unſterblichkeit ein Gnadengeſchenk geweſen.“ Dieringer, Dogmatik § 37. 4. — 2) Beſteht die nächſte Wirkung der erſten Sünde in dem Verluſte der göttlichen Gnade, ſo zog dieſer Verluſt der Gnade nach dem Satze: mit der Urſache hört auch die Wirkung auf, auch den Verluſt der leiblichen Unſterblichkeit nach ſich, und was an ſich und in dem Falle, daß der Menſch nicht in den Zuſtand der übernatürlichen Vollkommenheit verſetzt worden wäre, ein natürliches Ereigniß geweſen wäre, das ward nun über den Menſchen als Strafe verhängt, ſo daß der Tod jetzt, wie Thomas ſagt, Beides iſt, naturalis propter conditionem naturae und poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte Summ. I. II. qu. 164 art. 1. Ein gewöhnlicher ſchon von Pelagius geltend gemachter Einwand gegen die Verurſachung des leiblichen Todes durch die Sünde (*δι' ἁμαρτίας ὁ θάνατος*) gründet ſich darauf, daß es nicht zu begreifen ſei, wie die Sünde, die doch keine Sache und kein Sein, ſondern bloß eine verkehrte Willensbeſchaffenheit ſei, eine ſolche **phyſiſche** Wirkung — die Sterblichkeit des Lebens — hervorgebracht haben ſoll. Allein es kann etwas, wie Thomas bemerkt, auf zweifache Weiſe von etwas Anderem verurſacht ſein, entweder directe (per se) oder indirecte (per accidens). Per accidens autem est aliquid causa alterius, si sit causa removens prohibens, sicut dicitur, quod divellens colum-

Digitized by Google

nam per accidens movet lapidem columnae superpositum, et hoc modo peccatum primi hominis est causa mortis et omnium hujusmodi defectuum in natura humana I. II. qu. 85. art. 5. Die erſte Wirkung der Sünde Adams beſtand in der Entfernung der Gnade, mit der Entfernung der Gnade aber trat das nun ein, was die Gnade bisher verhindert hatte — das Sterben. Aehnlich wie der Tod, ſind auf deſſen Vorboten und einleitende Urſachen, Schmerzen und Krankheiten und die natürliche Abnahme der Kräfte, als eine Folge und Wirkung der erſten Sünde zu betrachten, ohne daß indeß in congreto, die Krankheiten immer aus perſönlicher Verſchuldung abgeleitet und aus dem Antheil an den Uebeln des Lebens auf das Maß der perſönlichen Verſchuldung Schlüſſe gemacht werden dürften. Liegt der Grund davon, daß in der Welt überhaupt Leiden und Krankheiten vorhanden ſind, in der Sünde des Stammvaters oder in der Gattungsſünde, durch welche die von dieſen Uebeln präſervirende Gnade verloren ging, ſo richtet ſich, da zwiſchen dem moraliſchen und phyſiſchen Uebel kein directer oder unmittelbarer Zuſammenhang ſtattfindet, das Maß, in dem dieſer oder jener Einzelne an letzterm Antheil hat, nicht nothwendig nach dem Maße des erſtern. — 3) Das Geſetz zu ſterben iſt nach dem Zeugniſſe der Schrift und der Erfahrung ein allgemeines. Es iſt dem Menſchen geſetzt einmal zu ſterben. Hebr. 9, 27. Pſ. 88, 49. Dieſe Allgemeinheit des Todes gründet ſich auf die Allgemeinheit der Sünde. Gleichwie die Sünde auf Alle übergehet, ſo auch deren Folge und Strafe — der Tod. Röm. 5, 12. 1 Cor. 15, 22. Iſt auch ſeine Macht durch die Auferſtehung Chriſti gebrochen worden, ſo wird er doch in ſeiner äußern Erſcheinung und Wirkſamkeit erſt dann aufhören, wenn die Geſchichte der Menſchheit abgelaufen und die veranlaſſende Urſache deſſelben — die Sünde — auf immer aufgehoben ſein wird. Als der letzte Feind wird der Tod vernichtet werden. 1 Cor. 15, 26. Eine Ausnahme ſcheint die Allgemeinheit des Todes zu erleiden, theils durch Henoch, der entrückt wurde, damit er den Tod nicht ſehe; Hebr. 11, 5. Geneſ. 5, 24. und Elias, der auf feurigem Wagen gegen Himmel fuhr, 2 Kön. 2, 11., theils durch jene, die zur Zeit der Wiederkunft des Herrn noch am Leben ſein werden, in Bezug auf welche es 1 Cor. 15, 15. nach der griechiſchen Lesart heißt: „nicht alle werden wir entſchlafen, aber alle werden wir umgewandelt werden, plötzlich und in einem Augenblicke bei der letzten Poſaune. Denn dieſe wird erſchallen und die Todten werden unvergänglich auferſtehen, wir aber — die Lebenden — werden umgewandelt werden, denn dieſes Vergängliche muß die Unvergänglichkeit anziehen." 1 Theſſ. 4, 16 u. 17., Apg. 10, 42. In Betreff der zur Zeit der Wiederkunft Chriſti Lebenden ſuchen die Theologen einer ſolchen Ausnahme dadurch zu entgehen, daß ſie die Umwandlung der alsdann Lebenden als eine ſolche faſſen, die für dieſelben einen wenigſtens momentanen durch den Verbrennungs- und Umgeſtaltungsproceß der Welt vermittelten Tod involvirt. An eine ſolche Umwandlung und an einen damit verbundenen augenblicklichen Tod wird man, wenn man keine beſondere Ausnahme zugeben will, auch bei Elias und Henoch denken müſſen. In Bezug der Letztern würde ſich die Schwierigkeit noch einfacher heben, wenn in der Stelle Offb. 11, 3—11 bei den zwei Zeugen, die, nachdem ſie für Gott aufgetreten und Zeugniß gegeben haben werden, von dem Thiere aus dem Abgrunde werden überwunden und getödtet werden, an Henoch und Elias gedacht und angenommen werden dürfte, daß ſie einſt wieder kommen und nachdem ſie gegen den Antichriſt aufgetreten, den Martertod für Chriſtus erleiden werden (ſ. d. Art. Elias und Henoch). — 4) Zieht man die Bedeutung des Todes als Strafe der Sünde näher in Betracht, ſo erweist er ſich nach einem Ausdrucke Lacordaires als ein Meiſterſtück der göttlichen Gerechtigkeit. Denn einmal entſpricht er der Natur der Sünde. Als der Menſch ſich mit Gott entzweite, ſich von der Quelle des Lebens losſagte und das Leben in ſich ſelbſt und in den geſchaffenen Dingen zu finden wähnte, war es angemeſſen, daß die Ent-

Digitized by Google

zweiung in die Natur des Menſchen ſelbſt eindrang und daß er durch Zerreißung ſelbſt des Bandes zwiſchen Leib und Seele thatſächlich inne wurde, daß wahres Leben nur in Gott, außer ihm dagegen nur Vergänglichkeit und Zerrüttung ſei. Sodann aber tritt in dem Tode die ganze Abſcheulichkeit und Schwere der Sünde ſowie andererſeits die ganze Größe der göttlichen Strafgerechtigkeit zu Tage. Der Tod iſt eine harte Strafe; er iſt hart ſchon durch die Menge der mit ihm zuſammenhängenden und ihn vorbereitenden Leiden und Schmerzen, hart aber auch an ſich als die gewaltſame und darum gefürchtete Trennung der Seele vom Leibe, durch welche in unſere Perſönlichkeit gleichſam ein Riß gemacht und die einander fördernden Elemente des Menſchenweſens geſondert werden. Als die härteſte Strafe, die Gott zur Offenbarung ſeines Zornes über den gefallenen Menſchen verhängte, mußte darum auch der Tod in dem ſühnenden und genugthuenden Gehorſame Deſſen, der uns von der Sünde und ihrer Strafe befreite, den Gipfelpunct bilden, wie denn die Schrift wirklich vorzugsweiſe den Tod des Herrn als das bezeichnet, wodurch wir mit Gott verſöhnt wurden. — Man hat es nun aber ſchon befremdlich finden wollen, daß, nachdem der Herr dieſe härteſte Strafe der Sünde getragen, der Tod und die mit ihm zuſammenhängenden Uebel für jene nicht hinwegfallen, denen das Leiden des Herrn in der Taufe zugewendet wird. Zugleich hat man aus dem Zurückbleiben der Mortalität und Paſſibilität in den Getauften den Schluß ziehen wollen, daß, da nach der chriſtlichen Lehre auch der Tod und die Leiden des Lebens eine Strafe der Sünde ſeien, in der Taufe keine vollkommene Tilgung der Sündenſtrafen ſtattfinde. Erledigt ſich dieſes letztere Bedenken damit, daß der Tod und die Leiden dieſes Lebens in dem Getauften nicht mehr den Charakter einer Strafe haben, ſondern als Unvollkommenheiten und Miſerabilitäten zurückbleiben, ſo kann in der Taufe eine alsbaldige Entfernung auch dieſer Unvollkommenheiten um ſo weniger erwartet werden, als dem Menſchen die Erlangung der ſchlechthinigen Unſterblichkeit ohne eine Dazwiſchenkunft des Todes, nur unter der Bedingung unverrückten Gehorſams verheißen war, und als jetzt, nachdem das Gegentheil von dieſer Bedingung eingetreten iſt, das Erlöſungswerk Jeſu Chriſti den Fall des Menſchen nicht ungeſchehen, ſondern zunächſt nur unſchädlich machen will, was in Bezug auf die Erlangung der leiblichen Unſterblichkeit dadurch geſchehen iſt, daß Chriſtus dem Tode durch ſeine Auferſtehung die Macht genommen hat, und daß nun der Tod jene, die ihm verfallen, einſt wieder entlaſſen muß. Nachdem der Menſch einmal gefallen iſt, wäre ein Eintreten der leiblichen Unſterblichkeit ohne Dazwiſchenkunft des Todes nur dadurch möglich geweſen, daß Gott mit Aufhebung des erſten Anfanges der Menſchheit einen andern Anfang geſetzt und gleichſam den Verſuch gemacht hätte, ob ſeiner Abſicht durch einen zweiten Stammvater nicht beſſer entſprochen würde. Da aber Gott nicht einen neuen Anfang der Menſchheit ſetzen, ſondern die gegenwärtige Menſchheit erlöſen wollte, ſo kommen wir jetzt nur dadurch zur leiblichen Unſterblichkeit, daß wir, wie der Herr ſelbſt, erſt durch den Tod hindurchgehen. Verläuft die Umwandlung der Menſchen nach der geiſtigen oder nach jener Seite, wornach jeder von ihnen eine für ſich abgeſonderte Perſönlichkeit bildet, in einem zeitlichen Nacheinander, ſo ſchließt unſere Umwandlung nach der unperſönlichen Seite, wornach wir mit der Gattung zuſammenhängen und in Eins zuſammenfallen, eine ſolche Succeſſion nothwendig aus und tritt ſachgemäß erſt am Ende der Dinge bei dem Abſchluſſe der Geſchichte der Menſchheit ein, wie Thomas bemerkt: „durch die Taufe werden wir von aller Schuld der Thatſünden und von der Schuld der Erbſünde, ſoweit ſie die Ausſchließung der Seligkeit nach ſich zieht, befreit, bleiben aber für ſie haftbar, ſoweit ſie über die Menſchheit die zeitlichen Uebel insbeſondere den Tod gebracht hat, weil wir jetzt nur secundum spiritum, nicht ſchon secundum carnem Röm. 8, 10 erneuert werden. Die Erneuerung secundum carnem iſt uns zwar

Digitized by Google

in Ausſicht geſtellt, auch empfangen wir in der Taufe das Unterpfand derſelben, aber ſie tritt nicht ſogleich, ſondern erſt am Ende der Dinge bei der Auferſtehung des Fleiſches ein.“ — Hat nun aber Chriſtus auch die Seinen der Nothwendigkeit zu ſterben nicht überhoben, ſo hat er für ſie dem Tode doch ſeine Schrecken benommen. Es iſt zwar das Zerbrechen der irdiſchen Hülle auch für ſie mit Angſt und Schmerz verbunden, und drängt ſich deßhalb auch ihnen fortwährend der Wunſch des Apoſtels Paulus auf, nicht erſt ausgekleidet und ausgeleibt, ſondern ſogleich mit dem neuen, mit dem Lichtleibe überkleidet zu werden, 2 Cor. 5, 4, ſo haben ſie doch als Glieder an dem Leibe Jeſu Chriſti den Tod nicht mehr zu fürchten, wie die Uebrigen, die keine Hoffnung haben, Theſſ. 4, 12. Denn iſt das Haupt ſiegreich vom Tode zum Leben durchgedrungen, ſo werden auch die Glieder nicht zurückbleiben: „wer an mich glaubt, hat das ewige Leben, ich werde ihn am jüngſten Tage erwecken.“ Aber nicht bloß das Schreckende hat der Herr dem Tode genommen, er hat ihn für die Seinen auch wünſchenswerth gemacht. Für die Erlöſten iſt der Tod nicht mehr der Lehenträger der Hölle, ſondern ein Brautführer, der die nach der Vereinigung mit Gott ſich ſehnende Seele ihrem Bräutigame, Jeſus Chriſtus, entgegen führt, weßhalb der Apoſtel Paulus einſt ausrief: „ich wünſche aufgelöſt zu werden und bei Chriſto zu ſein.“ Muß auch der Erlöſte, obgleich er ſich nichts bewußt iſt, doch mit Paulus ſagen: „darum bin ich noch nicht gerechtfertigt, der mich richtet, iſt der Herr“ 1 Cor. 4, 4, und hat auch er deßhalb Grund, vor dem Gerichte Gottes zu zittern, ſo richtet er ſich andererſeits wieder mit den Worten deſſelben Apoſtels auf: „ich habe den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt, im Uebrigen iſt mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die Gott nicht bloß mir, ſondern allen, die ſeine Ankunft lieb haben, geben wird.“ *Sodann* aber befreit der Tod den Gläubigen von den Leiden dieſes Jammerthales ſowie von den beengenden Banden dieſer irdiſchen Hülle, in welcher das Geſetz des Fleiſches fortwährend gegen den Geiſt kämpft und ihn in dem Streben nach dem, was oben iſt, wie mit bleiernem Gewichte niederhält. „Die Sünde iſt bis in das Herz und Gebein des Menſchen gedrungen, bis auf jenen nicht näher zu bezeichnenden Punct, wo die Seele mit dem Leibe ſich eint und von ihm wie geſchmolzenes Erz im irdenen Modell ihr unverwiſchbares Gepräge erhält. Um die Sünde gründlich zu überwinden, um ihre Wurzel in dem lebendigen Granite, in den ſie ſich eingeſenkt, auszurotten, muß der Tod bis in die unſichtbaren Bande der Seele und des Lebens greifen und das unreine Modell zerbrechen, in welchem ſogar die vergebene Sünde die Ueberreſte ihrer Wirkſamkeit fühlen muß .... So vollbringt der Tod, indem er die Seele zu Gott und den Leib zur Erde zurückführt, zu unſern Gunſten eine höchſte That der Befreiung und ſtreut in uns den Samen einer vollkommenen und fleckenloſen Wiedergeburt durch die Auferſtehung.“ (Lacordaire, Kanzelvorträge in der Notredamekirche zu Paris. Ueberſetzt von Hitzfelder. 3. Bd. 3. Lieferung S. 552.) Da Fleiſch und Blut nicht in das Reich Gottes eingehen kann und das Verwesliche das Unverwesliche nicht erlangt, ſo begrüßt der Erlöſte den Tod mit Freude, wenn er auf den Wink des Herrn kommt, ihn von dem Leibe der Sünde zu befreien. Röm. 7, 24. *Endlich* feiert die aufopfernde und ſühnende Liebe des Chriſten in der Erduldung des Todes ihren letzten und höchſten Triumph. Wird die alle Bande durchreißende und mit ſo viel Bitterkeit verbundene Lostrennung, die ſich im Tode zunächſt auf phyſiſche Weiſe vollzieht, nicht als bloße lebende Schickſalsnothwendigkeit, ſondern im Geiſte freier Hingebung erduldet, wornach man ausruft: „ich willige ein, ſchlachte das Opfer,“ ſo offenbart ſich in dem Tode das höchſte Maß der Liebe, wie denn auch der Herr verſichert: „es hat Niemand eine größere Liebe, als daß er ſein Leben gibt.“ Das alte Teſtament aber findet das höchſte Maß ſtarkmüthiger Liebe darin, daß ſie den Tod für etwas erduldet, „daß ſie ſtark iſt wie der Tod“. Cant. 8, 6. In dem Tode hat Gott dem Menſchen für die Sünde

Digitized by Google

eine Strafe geſchaffen, die durch das von der Gnade in Chriſto vermittelte freie Eingehen in dieſelbe der höchſten Verklärung fähig iſt. Selbſt den Alten iſt nicht unbekannt geweſen, daß der Tod dadurch einer hohen Verklärung fähig ſei. Darum lautete im Geſetze der zwölf Tafeln die Formel des Todesurtheils: sacer est, devolus esto, er ſei geheiligt, er ſei den Göttern geweiht! die Todesſtrafe ſchlug ſelbſt im Sinne des Alterthums ins Opfer über. Der um ſeiner Verbrechen willen verurtheilte Menſch vernahm an den Ausdrücken des Geſetzes die Offenbarung ſeiner Größe; er wußte ſich frei, Gott in ſeiner Gerechtigkeit und ſich ſelber vor Gott durch freiwillige Annahme ſeines Todes zu ehren.“ (Lacordaire.) Hat nun auch bei den Erlöſten, denen das Leiden Chriſti in der Taufe zugewendet worden, der Tod nicht mehr die Bedeutung einer Strafe für die vor der Taufe entweder ſelbſt begangene oder ererbte Sünde, ſo unterziehen ſie ſich demſelben doch mit aufopfernder Hingebung, theils um dadurch die von den nach der Taufe begangenen Sünden zurückbleibende zeitliche Strafe zu büßen, theils um dadurch dem Vorbild und Vollender unſeres Glaubens, Jeſus Chriſtus, ähnlich zu werden. Iſt das Leben des Chriſten ein fortwährendes Abſterben von ſich ſelbſt und ein unausgeſetztes Kreuztragen, ſo bildet die geduldige Uebertragung des Todes — dieſer Hefe in dem Kelche der von der Sünde zurückbleibenden Miſerabilitäten — den Gipfelpunct. — 5) So gewiß es iſt, daß Alle ſterben werden, ſo ungewiß iſt es, wann, wo und wie wir ſterben werden. Dieſe Ungewißheit des Todes, ſowie der weitere Umſtand, daß mit ihm die Zeit des Verdienſtes und Mißverdienſtes aufhört, daß mit ihm die Nacht einbricht, wo Niemand mehr wirken kann, geben dem Tode in dem ſittlichen Leben die höchſte Wichtigkeit. Mahnt die im Tode bevorſtehende Trennung von der Welt und von Allem, was in ihr iſt, den Menſchen fortwährend, ſein Herz nicht an die geſchaffenen Dinge zu hängen, die eitel ſind und im Tode wie Rauch vergehen, ſondern auf das Eine, was Noth thut, bedacht zu ſein, ſo iſt die Ungewißheit des Todes und die mit ihm eintretende Unmöglichkeit, nachher noch Buße zu thun oder das Verſäumte hereinzubringen, eine unausgeſetzte Aufforderung, nicht ſorglos zuzuwarten, ſondern zu wachen und zu wirken, ſo lange es noch Tag iſt. Wiederholt weiſt der Herr auf dieſes in der Ungewißheit des Todes liegende und für das Leben des Menſchen ſo wichtige ſittliche Moment hin. „Wachet alſo; denn ihr wiſſet weder den Tag noch die Stunde.“ [Klotz.]

Tod Chriſti, ſtellvertretender, ſ. Erlöſung.

Todeserklärung abweſender Ehegatten. Auf den Grund des angeblichen Todes eines Ehegatten kann dem zurückgelaſſenen Ehetheile die Abſchließung einer zweiten Ehe ſo lange nicht geſtattet werden, bis der Beweis des wirklich erfolgten Todes durch einen legalen Todtenſchein (ſ. dieſen Art.) oder in anderer Weiſe genügend erbracht iſt, und hienach die Todeserklärung des Abweſenden richterlich ausgeſprochen wird. Dieſe Erklärung erläßt da, wo die Ehetrennungsſachen den geiſtlichen Gerichten belaſſen ſind, das biſchöfliche Ehegericht oder Conſiſtorium, in anderen Ländern die competente Civilbehörde. Wenn daher die Abweſenheit von ſolchen Umſtänden begleitet iſt, welche keinen Grund zu zweifeln übrig laſſen, daß der Abweſende nicht mehr am Leben iſt, obgleich ein legaler Todtenſchein nicht beigebracht werden kann, oder wenn der zurückgelaſſene Ehetheil den vollſtändigen Beweis hierüber durch Zeugen liefern zu können hofft, ſo kann das Geſuch um Beweisantretung unter Anlage der Beweisartikel und Benennung der hiefür etwa aufzurufenden Zeugen bei dem betreffenden Conſiſtorium eingebracht werden, welches ſofort nach reiflicher Erwägung der Umſtände zu entſcheiden hat, ob das Beweisverfahren ſogleich einzuleiten oder die Partei vorerſt anzuweiſen ſei, die Todeserklärung des Abweſenden von der Civilgerichtsbehörde zu erwirken. Es haben aber theils bürgerliche theils kirchliche Geſetzgebungen verſchiedene Merkmale feſtgeſetzt, welche im Zweifel, ob ein Vermißter

Digitized by Google

oder Abweſender noch am Leben ſei oder nicht, eine Rechtsvermuthung für deſſen Tod begründen ſollen. Die vorſichtigſte Faſſung hat meines Erachtens das öſtreichiſche allgemeine bürgerliche Geſetzbuch, welches dieſe Vermuthung nur für die Fälle ausſpricht, wenn der Vermißte zur Zeit, da die Erklärung ſeines Todes nachgeſucht wird, ein Alter von achtzig Jahren erreicht hat, und ſein Aufenthalt ſeit zehn Jahren unbekannt; oder, ohne Rückſicht auf deſſen phyſiſches Alter, wenn ſein Aufenthalt volle dreißig Jahre unbekannt geblieben iſt; oder wenn er erwieſenermaſſen entweder im Kriege ſchwer verwundet worden, oder auf einem geſcheiterten Schiffe oder in einer anderen nahen Todesgefahr ſich befunden hat, und ſeitdem wenigſtens drei Jahre lang nichts mehr von ihm gehört wurde. Wenn nun auf dieſe oder ähnliche Weiſe die Verſchollenheitserklärung des Abweſenden geſetzlich begründet erſcheint, ſo wird der Vermißte mittelſt eines auf ein volles Jahr geſtellten und dreimal in öffentlichen Blättern einzurückenden Edictes mit dem Bemerken vorgeladen, daß das Gericht, wenn er innerhalb dieſer Friſt nicht erſcheint, oder daſſelbe auf andere Weiſe von ſeinem Leben in Kenntniß ſetzt, zur Todeserklärung ſchreiten werde. Iſt dann wirklich das Jahr fruchtlos verſtrichen, ſo ernennt das Ehegericht auf wiederholtes Anſuchen des zurückgelaſſenen Ehetheils einen rechtserfahrenen und gewiſſenhaften Vertheidiger der Ehe und eröffnet ſofort das Beweisverfahren (ſ. Defensor matrimonii, Bd. III. S. 73 f.). Nach dem definitiven Schluſſe des Verfahrens erfolgt an dem hiefür anberaumten Termine die richterliche Sentenz, ob der Beweis des erfolgten Todes hergeſtellt iſt oder nicht. Ueber die im bejahenden Falle erforderliche Ergreifung der Berufung und Oberberufung Seitens des Defensor vgl. dieſen Art. a. a. O. [Permaneder.]

Todesſtrafe. Daß der weltlichen Gewalt das Recht zukomme, die Todesſtrafe zu verhängen, iſt von der Kirche immer anerkannt worden. Im Alten Teſtament iſt die Anwendung dieſer Strafart vielfach ausdrücklich vorgeſchrieben 1 Moſ. 9, 6; 2 Moſ. 21, 12. 14. 23; 3 Moſ. 24, 17. 21, 5 Moſ. 19, 11. 12 u. ſ. w. Obwohl anerkannt werden muß, daß dieſe Vorſchriften durch das Neue Teſtament in ſoweit aufgehoben wurden, als ſie die Staatseinrichturg der Iſraeliten zu ihrer Vorausſetzung hatten, folglich nach dem techniſchen Ausdruck der Moraliſten leges judiciales waren: ſo folgt daraus doch noch nicht, daß die Todesſtrafe ſelbſt abgeſchafft worden ſei. Vielmehr wird das Recht der Obrigkeit dieſelbe zu verhängen von Chriſtus ſelbſt ausdrücklich anerkannt, wenn er (Joh. 19, 10. 11) dem Pilatus auf die drohende Frage: weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen? zur Antwort gibt: du hätteſt keine Macht über mich, wäre es dir nicht gegeben von Oben. Noch unzweideutiger ſpricht ſich der Apoſtel Paulus aus, wenn er die natürliche Furcht, welche der, der Böſes thut, vor der Obrigkeit als der Dienerin Gottes hegen muß, damit motivirt: nicht umſonſt trägt ſie das Schwert (Röm. 13, 4). Da der Ausdruck: das Schwert tragen nur bildliche Bezeichnung der Macht über Leben und Tod iſt, ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Apoſtel der Obrigkeit das Recht zuerkennt, die Todesſtrafe zu verhängen. Ja er geht ſogar noch weiter, indem das „umſonſt" ganz unverkennbar eine Verpflichtung der Obrigkeit in der fraglichen Richtung involvirt. Man kann dagegen nicht einwenden, der Apoſtel ſchließe ſich bloß an die zu ſeiner Zeit beſtehende Staatsordnung an, etwa in derſelben Weiſe, wie er es in Betreff der Sklaverei thut, ohne dieſelbe principiell zu billigen, aber auch ohne auf ihre ſofortige Aufhebung zu dringen, während er doch dieſe von dem fortſchreitenden chriſtlichen Geiſte erwarte. Denn das kann keinem entgehen, daß der Apoſtel im ganzen Zuſammenhang der angeführten Stelle nicht eine empiriſche Obrigkeit oder eine zeitweilig beſtehende Staatsordnung vor Augen hat, ſondern daß er die Obrigkeit ſchildert, wie ſie im Sinne des Chriſtenthums ſein ſoll, und daß ihm folglich das Ideal einer Staatsordnung vorſchwebt. Eben deßwegen weil er ſelbſt auf dieſem Standpunct der Obrigkeit das Recht über Leben und Tod zuſchreibt,

Digitized by Google

kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß er dieſes Recht der Obrigkeit als ein im Begriff derſelben liegendes zuerkenne, und daß er keineswegs eine Aufhebung deſſelben in Ausſicht genommen. Auch die kirchliche Ueberlieferung enthält durchaus nichts, was gegen das Recht der Todesſtrafe ſprechen würde. Die Kirchenväter lehren ausdrücklich, daß weder die Verhängung noch die Ausführung der Todesſtrafe eine Verſündigung gegen das fünfte Gebot in ſich enthalte. (Statt vieler vergleiche man die einläßliche Ausführung des hl. Auguſtin de civ. Dei I. 21 ff.) Ebenſo ſetzt das canoniſche Recht die Befugniß der weltlichen Gewalt zu Verhängung von Capitalſtrafen als etwas ſich von ſelbſt verſtehendes voraus. Die Kirchengeſchichte zeigt zwar Beiſpiele genug, daß kirchliche Auctoritäten ſich gegen gewiſſe Arten, die Todesſtrafe zu vollziehen, ausgeſprochen, daß ſie in einzelnen Fällen für zum Tode Verurtheilte Fürbitten eingelegt, daß man überhaupt in der Kirche Todesurtheile nicht gern ſah und ſie als etwas betrachtete, das wenn nur möglich, abzuwenden oder zu vermeiden wäre; allein es findet ſich doch kein Fall, wo die Kirche gegen einen ihrer Angehörigen, der in rechtmäßiger Weiſe ein Todesurtheil gefällt oder ausgeführt, ſei's in foro externo oder interno eingeſchritten wäre und ihn als ſtrafbar betrachtet hätte. Allerdings verbietet die Kirche ihren ſpeciellen Dienern, den Clerikern, aufs ſtrengſte, mittelbar oder unmittelbar an Fällung eines Todesurtheiles in der Richtung ſich zu betheiligen, um es herbeizuführen (cf. Corp. jur. can. c. 1 Caus. XV. qu. 4; c. 29. 30 Caus. XXIII. qu. 8; c. 5. 9 X. ne clerici vel. monachi 3. 50; c. 3 h. t. in Sexto 3. 24), allein damit ſpricht ſie ſich noch nicht gegen die Zuläßigkeit der Todesſtrafe an ſich aus, ſondern ſcheidet bloß ihr eigenthümliches Gebiet von dem des Staates. Die Kirche betrachtet ſich nicht als die alleinige Macht auf Erden, ſondern anerkennt auch in dem Staat eine göttliche Ordnung und wenn ſie ſelbſtſtändig ihre Zwecke verfolgt, ſo hindert ſie auch den Staat nicht, ſeine Zwecke zu verfolgen, ſondern ſetzt voraus, daß dieſer ſeine Pflichten erfülle und von ſeinem Rechte Gebrauch mache. So hat auch der Satz: ecclesia non sitit sanguinem, der den kirchlichen Verboten an Geiſtliche, ſich an Fällung von Todesurtheilen nicht zu betheiligen, zu Grunde liegt, zu ſeiner Vorausſetzung, daß von den Inhabern der Staatsgewalt die Todesſtrafe rechtmäßig zur Anwendung gebracht werden könne und unter Umſtänden ſogar müſſe. Läßt ſich demnach nicht nachweiſen, daß die Kirche je ſich gegen die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe ausgeſprochen, ſo läßt ſich im Gegentheil der Beweis führen, daß wo die Anſicht auftauchte, die Todesſtrafe ſei nach göttlichem Geſetze verboten, ſie als häretiſch bezeichnet wurde. Von den Waldenſern nämlich berichtet Stephan von Bella Villa (bei d'Argentré collectio judiciorum de novis erroribus T. I. p. 86) die Behauptung: quod peccant omnes judicium vel justitiam sanguinis exercentes. Dieſe Behauptung wurde von den Theologen, die gegen die Waldenſer ſchrieben, wie Alanus ab insulis, Bernard, Abt von Warmbrunn, Claudius Seyſſell, Erzbiſchof von Turin und vielen Andern (deren Namen und Schriften d'Argentré l. l. p. 82 aufführt) als eine häretiſche beſtritten. Allerdings entbehrt dieſes Urtheil der Theologen der förmlichen kirchlichen Sanction; allein da es in der Kirche nirgends Widerſpruch gefunden, da es ausnahmslos von allen kirchlichen Schriftſtellern, die auf dieſe Materie zu ſprechen kamen, adoptirt wurde, ſo iſt es auch nicht bloß als theologiſche Meinung zu betrachten, ſondern als ein allgemein zugeſtandener Satz, dem die kirchliche Sanction, wenn ſie nothwendig werden ſollte, ganz ſicher nicht verſagt werden würde, daher kann es keinem Anſtande unterliegen, daß nach der poſitiven Lehre der Kirche die Todesſtrafe verhängt und vollzogen werden darf. — Damit indeſſen im einzelnen Fall die Verhängung der Todesſtrafe als rechtmäßig anerkannt werde, müſſen verſchiedene Bedingungen erfüllt ſein. Fürs erſte genügt nicht, daß der, über welchen eine ſolche Strafe verhängt werden ſoll, nur einer Communität zum Schaden, wenn auch zum größten, gereiche, ſondern

Digitized by Google

er muß wirklich ein Verbrechen und zwar ein ſchweres begangen haben. Daher verwerfen die Moraliſten einſtimmig den Satz, es ſei z. B. einer ſelbſtſtändigen Stadtgemeinde erlaubt einen unſchuldigen Menſchen zu tödten, wenn deſſen Ermordung von einem Tyrannen unter der Drohung, widrigenfalls die ganze Stadt zu zerſtören, verlangt werde. Sodann muß der Angeklagte in Form Rechtens vorgefordert, es muß ihm Gelegenheit zur Vertheidigung gegeben werden; der Richter darf ſeine Privatanſicht auf das zu ſprechende Urtheil nicht influiren laſſen, ſondern muß ſich einfach an die objectiv gegebenen Beweiſe und Gegenbeweiſe halten; überhaupt gilt in dieſer Beziehung der Grundſatz: majus malum est, quod innocens pereat quam quod reus impunitus evadat. Endlich muß dem Verurtheilten vor der Hinrichtung ſo viel Zeit gelaſſen werden, als genügt um die Sacramente der Buße und des Altars zu empfangen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß derſelbe inzwiſchen gewaltſam befreit werde (cf. Concina, theol. dogm. mor. l. VII. in decal. cp. III; Patuzzi, theol. mor. tract. V. de praec. decal. pars V. c. I; Liguori, theol. mor. l. III. tract. IV. n. 376). Was die Verbrechen betrifft, auf deren Begehung die Todesſtrafe geſetzt werden dürfe, ſo ſtellt Scotus (4, dist. 15, qu. 3) die Behauptung auf, daß dahin nur ſolche gerechnet werden könnten, die im A. Teſtament ausdrücklich mit dem Tode bedroht worden. Das göttliche Gebot nämlich, nicht zu tödten, ſei ſchlechthin allgemein verbindlich und laſſe folglich nur ſolche Ausnahmen zu, die ausdrücklich von Gott authoriſirt ſeien; eine ſolche Authoriſation liege aber bloß vor bei ſolchen Verbrechern, welche ſchon das Moſaiſche Geſetz mit dem Tode beſtraft wiſſen wolle. Dieſe Behauptung wird von den Theologen, und zwar nicht bloß der Thomiſtiſchen Schule, ſondern gemeinhin verworfen. Man ſieht auch leicht, daß ſie mit dem jüdiſchgeſetzlichen Standpunct, in den auch ſonſt Scotus leicht zurückſinkt, zuſammenhängt und die durch Chriſtus vollzogene Aufhebung des Moſaiſchen Geſetzes in Bezug auf die praecepta judicialia geradezu ignorirt. Dagegen hat ſich in dieſer Beziehung die Anſicht des hl. Thomas allgemeine Geltung erworben. Sie geht dahin (cf. summ. theol. 2. 2. qu. 64 art. III. in corp.), daß wie dem Arzt es zuſtehe die Glieder zu bezeichnen, welche um Erhaltung des Ganzen willen abgeſchnitten werden müſſen, ſo müſſe es auch der rechtmäßigen Obrigkeit zuſtehen, zu beſtimmen, welche Glieder am Körper der ſtaatlichen Gemeinſchaft als ſchädliche und verderbliche abzuſchneiden ſeien. Sonach überläßt es Thomas der ſtaatlichen Geſetzgebung, die Fälle feſtzuſtellen, in welchen die Todesſtrafe zu verhängen ſei. Dabei ſetzt er als ſelbſtverſtändlich voraus, daß dieſe ſich innerhalb der Schranken halte, welche für Anwendung der Todesſtrafe überhaupt geſteckt ſind. — Den Rechtsgrund für Anwendung der Todesſtrafe finden die Theologen in der poſitiven Offenbarung ſowohl des A. als des N. Teſtaments. In letzterem iſt es namentlich die Stelle Röm. 13, 4, auf welche ſie das Hauptgewicht legen. Darnach iſt es auch zu erklären, wenn die conventio cleri Gallicani im J. 1700 die Propoſition: „Ubi est scripta expressa permissio a Deo, ut reges et respublicae possint interficere reos? an est in scriptura? an in traditione? estne fidei articulus? si solo lumine naturali eo ducimur, par erit, ut ex eodem lumine naturali judicemus, quid cuique liceat in occidendo aggressore non solum vitae, verum etiam honoris et rei“ mit folgenden Worten cenſurirte: „Doctrina hac propositione contenta et illata scandalosa est, erronea et haeretica, regibus et rebuspublicis injuriosa, vanis ratiociniis et regulis vitam hominum et morum decreta subjiciens. (cf. Nat. Alexander, theol. dogm. mor. tom. X. p. 512 der Einſiedler Ausgabe.) Damit iſt ausdrücklich geſagt, daß es irrthümlich und häretiſch iſt, das Recht der Todesſtrafe auf das bloße Vernunftrecht zurückzuführen; allein da ein Unterſchied iſt zwiſchen Vernunftrecht und Naturrecht, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß nicht die Befugniß der Obrigkeit zu Verhängung der Todesſtrafe außer in der poſitiven Offenbarung auch im Naturrecht, das aus dem in die Herzen der Menſchen eingeſchriebenen

Digitized by Google

Geſetze (Röm. 2, 15) hervorfließt, begründet ſei. Die Theologen haben ſich über dieſen Punct nicht verbreitet, da ſie aber das Recht, in der Nothwehr bis zu Tödtung des ungerechten Angreifers vorzugehen, auf das Naturrecht zurückführen (Suarez, de leg. l. 3, c. 13, n. 9), ſo dürften ſie auch keinen Anſtand nehmen, mit dem Recht der Todesſtrafe daſſelbe zu thun, ſofern es wenigſtens nicht unmöglich iſt, daſſelbe auch unter den Geſichtspunct der Nothwehr zu bringen. Der Hauptgrund indeß dafür dürfte wohl darin liegen, daß bei allen Völkern, welche nicht ſo tief ſanken, um zur Staatenbildung unfähig zu ſein, die Todesſtrafe immer als zu Recht beſtehend anerkannt wurde. Ebenſo hat ſich die Volksſtimme immer inſtinctmäßig für die Nothwendigkeit der Todesſtrafe ausgeſprochen. Der Gedanke, daß die Todesſtrafe entbehrlich ſei, gehört urſprünglich der abſtracten Doctrin des franzöſiſchen Philoſophismus des vorigen Jahrhunderts an und es iſt merkwürdig, daß die franzöſiſche Revolution, welche dieſe Doctrin in's Leben umzuſetzen ſuchte, gerade am maſſenhafteſten die Todesſtrafe in Anwendung brachte, ein Widerſpruch, wie er immer da einzutreten pflegt, wo man auf Grund abſtracter Theorien die Welt umzugeſtalten ſucht. Die Verſuche, welche in neuerer Zeit gemacht worden, die Todesſtrafe förmlich abzuſchaffen, wie z. B. durch die Joſephiniſche Geſetzgebung für Oeſtreich und die Leopoldiniſche für Toscana, durch die Grundrechte der Frankfurter Nationalverſammlung u. ſ. w. haben das Bewußtſein, daß die Todesſtrafe nothwendig ſei, nicht zu verdrängen vermocht, ſondern es vielmehr beſtätigt. Denn einmal iſt dieſe Strafart überall, wo ſie abgeſchafft wurde, wieder eingeführt worden und ſodann haben die betreffenden Geſetzgebungen nicht einmal die Todesſtrafe an ſich abgeſchafft, ſondern nur die Anwendung derſelben beſchränkt. Die Joſephiniſche und die von ihr abhängige, obwohl der Zeit nach etwas früher fallende, Leopoldiniſche Geſetzgebung läßt ſie ausdrücklich für den Fall des Standrechts zu und die Grundrechte des teutſchen Volks erklären Art. III. c. 9 die Todesſtrafe nur in ſoweit für abgeſchafft, als ſie das Kriegsrecht nicht vorſchreibt oder das Seerecht im Fall von Meutereien ſie nicht zuläßt. Kann über die Zulänglichkeit der Gründe, aus welchen die einmal abgeſchaffte Todesſtrafe wieder eingeführt wurde, noch geſtritten werden, liefert alſo dieſe Wiedereinführung nicht einen unwiderſprechlichen Beweis für die Nothwendigkeit der Todesſtrafe, ſo geſchieht dieß doch um ſo mehr durch die Ausnahmen, welche man ſchon bei der Abſchaffung zu ſtatuiren ſich gedrungen fand. Denn damit iſt zweierlei zugegeben, einmal daß die Obrigkeit wirklich ein Recht über Leben und Tod hat und ſodann, daß es Fälle geben könne, wo ſie nothwendig von dieſem Rechte Gebrauch machen müſſe. Ob die Zahl dieſer Fälle nicht zu beſchränkt angenommen ſei, iſt für unſere Darſtellung zunächſt eine untergeordnete Frage, deren Löſung auch unſere Aufgabe nicht iſt, für die wir aber doch einige Fingerzeige geben können, wenn wir noch den Zweck der Todesſtrafe in's Auge faſſen. — Als Zweck der Todesſtrafe geben die älteren Theologen in der Regel nur die Bewahrung der Gemeinſchaft oder des gemeinen Beſten an. Nach einer ihnen ſehr geläufigen Betrachtungsweiſe faſſen ſie die ſtaatliche Gemeinſchaft als einen Körper auf, an welchem die einzelnen Angehörigen derſelben die Glieder bilden, und knüpfen daran die Folgerung, daß wie beim menſchlichen Körper zuweilen die Rückſicht auf Erhaltung des Ganzen die Abſchneidung eines Gliedes erfordere, dieſelbe Rückſicht auch beim ſtaatlichen Körper dieſelbe Nothwendigkeit herbeiführen könne; dadurch werde, da die Rückſicht auf das Ganze der Rückſicht auf den einzelnen Theil vorzugehen habe, wie im erſten Falle die Selbſtverſtümmelung, ſo im zweiten Falle die Anwendung der Todesſtrafe zur Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit beziehen aber die Theologen bloß auf die Todesſtrafe an ſich, nicht aber auf den einzelnen Fall der Anwendung derſelben. Ihre Meinung iſt alſo, daß die Todesſtrafe im Allgemeinen nothwendig ſei, daß ſie aber nicht in jedem einzelnen Fall, wo ſie verhängt werden könnte, auch zum

Digitized by Google

Vollzug gebracht werden müſſe. Daher betrachten ſie das Recht der Todesſtrafe als ein Recht, dem nicht unmittelbar eine Pflicht entſpricht. Die Obrigkeit kann von dieſem Rechte im Einzelnen auch nicht Gebrauch machen, ohne ſich zu verſündigen, ſei's daß ſie überhaupt Verbrechen, auf deren Begehung vorher die Todesſtrafe geſetzt war, in anderer Weiſe beſtraft, ſei's daß ſie bei einem einzelnen Verbrecher Strafumwandlung oder Begnadigung eintreten läßt. Indeß darf ſie dieß nur unter der Vorausſetzung, daß durch ein ſolches Verfahren das gemeine Beſte nicht beeinträchtigt werde; würde dieſes gefährdet werden, ſo würde ſich auch die Obrigkeit durch Nichtgebrauch ihres Rechtes verſündigen. Demnach erſcheint das Recht der Todesſtrafe als ein der Obrigkeit von Gott gewährtes Mittel, das gemeine Beſte vor Beeinträchtigung zu bewahren, über deſſen Verwendung ſie Rechenſchaft abzulegen hat. Im Gegenſatz zu dieſer theologiſchen Auffaſſung des Zweckes der Todesſtrafe ſteht die Auffaſſung der ſogenannten abſoluten Strafrechtstheorien der neuern Zeit. Dieſe ſind entſtanden durch Bearbeitung des Strafrechts nach den Principien theils der Kantiſchen, theils der Hegel'ſchen, theils der Schelling'ſchen Philoſophie, welch' letztere ihren Vertreter in dieſem Gebiet an Stahl (vgl. Rechtsphiloſophie II, 2. p. 515 ff. 2 Aufl.) gefunden hat. Das Gemeinſame dieſer Theorien liegt darin, daß ſie zwiſchen Verbrechen und zeitlicher Strafe einen abſoluten Cauſalnexus ſtatuiren in der Weiſe, daß das Verbrechen die Strafe ſchon als Moment ſeines Beſtandes in ſich enthält und letztere alſo mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgeht. Im beſondern faßt Kant den Cauſalnexus zwiſchen Verbrechen und Strafe in der Form der Wiedervergeltung auf: das Uebel, das der Verbrecher angerichtet, fordert mit Nothwendigkeit, daß ihm ein gleiches oder ähnliches Uebel zugefügt werde. Hegel begreift das Verbrechen als Negation, die von ſelbſt zur Negation ihrer ſelbſt fortſchreiten muß, ſo daß die Strafe als Negation der Negation erſcheint und das Verhältniß derſelben zum Verbrechen ſich als ein dialectiſcher Entwicklungsproceß beſtimmt. Stahl endlich ſieht in der ſtaatlichen Rechtspflege eine Repräſentation der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden und betrachtet den Richter als Stellvertreter Gottes, der in deſſen Namen die von ihm auf die Verbrechen geſetzten Strafen zur Anwendung bringt. Das Mangelhafte dieſer Theorien muß ſogleich einleuchten. Es liegt darin, daß dabei die Staatsgewalt, der die Verhängung jeder und ſomit auch der Todesſtrafe zukommen muß, als abſolut vorausgeſetzt wird, eine Vorausſetzung, die, da einmal jede Staatsgewalt nur eine menſchliche ſein kann, der Negation derſelben gleich kommt. Auch würden dieſe Theorien, conſequent angewendet, jede Möglichkeit einer Begnadigung oder Strafumwandlung ausſchließen, und namentlich dürfte die Todesſtrafe, einmal für beſtimmte Verbrechen eingeführt, niemals mit einer andern Strafart vertauſcht werden. Daher würde am Ende nur die Wahl bleiben zwiſchen dem inhumanen fiat justitia et pereat mundus, oder dem principiellen Nichteinführen der Todesſtrafe, obwohl die Rechtmäßigkeit derſelben von den Vertretern jener Theorien anerkannt wird; denn einmal eingeführt würde ſie zu Härten führen, die nur das Herz eines orientaliſchen Wütherichs zu ertragen vermöchte. Stehen demnach ſchon unter dieſem Geſichtspuncte die abſoluten Strafrechtstheorien der kirchlichen Anſicht der Theologen entſchieden nach, ſo iſt dieß noch mehr der Fall, wenn man die Stellung erwägt, welche durch ſie der ſtaatlichen Obrigkeit angewieſen wird. So ſpecios dieſelbe auf den erſten Anblick erſcheint, ſo iſt ſie doch im Weſentlichen nur die einer Maſchine, und nicht eine ſittliche, weil die Verantwortlichkeit fehlt. Dagegen hält die kirchliche Anſicht die Verantwortlichkeit der Obrigkeit feſt und gibt eben damit derſelben eine ſittliche Stellung, anerkennt ſie nicht als blinde Naturgewalt, ſondern als ſittliche Macht. Außer den abſoluten Strafrechtstheorien haben ſich und zwar in weitern, namentlich juriſtiſchen Kreiſen noch die ſogenannten relativen geltend gemacht. Auf das Einzelne in Betreff derſelben einzugehen, würde uns zu weit führen; wir begnügen

Digitized by Google

uns daher das Gemeinſame hervorzuheben. Dieſes liegt darin, daß die Strafe zu dem Verbrechen nicht in unmittelbaren Cauſalzuſammenhang geſetzt, ſondern dieſelbe als Mittel betrachtet wird, irgend einen dem Gemeinweſen nützlichen Zweck zu erreichen, z. B. vor Verbrechen abzuſchrecken. Dieſe Theorien hat man vielfach mit der theologiſchen Anſicht verwechſelt, allein mit Unrecht: die Identität zwiſchen beiden iſt nur Schein. Allerdings kann auch nach theologiſcher Anſicht im einzelnen Falle Abſchreckung u. dgl. Zweck der Todesſtrafe ſein, allein dieß nur inſofern, als dieſelbe von der irdiſchen Obrigkeit in Anwendung gebracht wird. Für dieſe iſt die Todesſtrafe Mittel zu einem Zwecke, der zunächſt mit der moraliſchen Schuld des Verbrechers in keinem Verhältniß ſteht. Allein das Recht der Todesſtrafe hat die Obrigkeit von Gott und ſie übt es unter der Vorausſetzung, daß dieſer das unmittelbare Verhältniß von Schuld und Strafe herſtellt. Auf die Sünde hat die göttliche Gerechtigkeit von Anfang an die Strafe des Todes geſetzt und damit den abſoluten Cauſalnexus, der zwiſchen der Schuld an ſich und der Strafe an ſich beſtehen muß, gegründet. Wenn daher den relativen Strafrechtstheorien vorgeworfen wird, daß nach ihnen der Menſch und insbeſondere das Leben deſſelben zu einem ihm fremden Zwecke mißbraucht werde, ſo trifft dieſer Vorwurf dieſe Theorien in der Art, wie ſie gewöhnlich aufgeſtellt werden, allerdings mit Recht, weil ſie von dem göttlichen Gerichte nichts wiſſen wollen, keineswegs aber die theologiſche Anſicht, nach welcher das verwirkte Leben des Verbrechers der Obrigkeit von Gott überlaſſen wird, um über daſſelbe im Intereſſe des gemeinen Beſten zu verfügen. Man ſieht darnach auch leicht, daß die kirchliche Betrachtungsweiſe des Zweckes der Todesſtrafe das Gute der abſoluten wie der relativen Strafrechtstheorien in ſich vereinigt, indem ſie auf der einen Seite die Herſtellung des abſoluten Verhältniſſes zwiſchen Schuld und Strafe der wahrhaft abſoluten Gewalt, der göttlichen, zuweiſt und auf der andern das Recht der irdiſchen Obrigkeit zu Verhängung der Todesſtrafe dadurch wohlthätig beſchränkt, daß ſie den Gebrauch deſſelben nur für den Fall zuläßt, wenn das öffentliche Wohl ihn erheiſcht. Dadurch iſt es möglich, daß die Zahl der Fälle, in welchen ein Todesurtheil ausgeſprochen wäre, auf geſetzlichem Wege nach Umſtänden vermindert, aber auch vermehrt werden kann. Vor letzterem hat keine rechtmäßige Obrigkeit im Nothfalle zurückzubeben; auf erſteres aber hat ſie unausgeſetzt hinzuwirken, nicht durch unmotivirte Aufhebung der Todesſtrafe für dieſen oder jenen Fall, ſondern dadurch, daß ſie in ihrem Volke alle guten Kräfte weckt und unterſtützt, um dem Walten der Sünde einen Damm entgegenzuſetzen. Dieſe Forderung wird auch von den Humanitariſten der Gegenwart geſtellt; allein abgeſehen davon, daß was ſie als gute Kräfte anſehen, vom kirchlichen Standpunct vielfach als verwerflich anerkannt werden muß, ſo ſtützt ſich auch ihre Forderung auf die Anſicht von einer Perfectibilität nicht nur des einzelnen Menſchen, ſondern auch des Menſchengeſchlechtes, die zu der ſichern Erwartung berechtige, es werde einmal die Zeit kommen, wo mit dem Verſchwinden todeswürdiger Verbrechen auch die Nothwendigkeit der Todesſtrafe verſchwinden werde, das muß aber von kirchlichem Standpuncte aus als ein millenariſcher Traum betrachtet werden; denn da die Sünde bleiben wird bis zum letzten Gericht, ſo müſſen auch die Uebel bleiben, die ſie in der Menſchheit hervorgerufen und unter dieſe Uebel gehört auch die Todesſtrafe. — Nachdem wir im Bisherigen vorzugsweiſe das Poſitive in Betreff der Lehre von der Todesſtrafe dargeſtellt, bleibt uns noch übrig, die gegen dieſelbe erhobenen Einwürfe zu würdigen. Wir theilen dieſelben ab in bloße Einwendungen und förmliche Beſtreitungen. Einwendungen gegen das Recht der Todesſtrafe haben ſich die Theologen längſt geſtellt, ehe man daſſelbe ernſtlich zu beſtreiten anfing. Thomas von Aquin ſetzt ſich (2. 2. qu. 64, art. 2) drei ſolche Einwendungen. Die erſte nimmt er her von dem Verbot des Herrn in der Parabel, Matth. 13, 29 das Unkraut im Waizen auszurotten, die

Digitized by Google

zweite von dem Ausſpruch des Propheten Ezech. 18, 23 und 33, 11: „ich will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe“, den dritten begründet er damit, daß es etwas an ſich Böſes ſei, einen Menſchen zu tödten, alſo etwas, das durch keinen guten Zweck je gut werden könne. Die Löſung, die der Heilige dieſen Einwendungen gibt, iſt ſehr einfach. Auf die erſte antwortet er mit Hinweiſung auf den Zweck des fraglichen Verbotes. Dieſer liege nicht in der Schonung des Unkrauts, d. h. der Böſen, ſondern in der Schonung des Waizens, d. h. der Guten, und es ſei alſo die Ausrottung der Böſen verboten, wenn ſie nicht ohne gleichzeitige Gefährdung der Guten bewerkſtelligt werden könne; wo aber dieſe Gefährdung nicht ſtattfinde, vielmehr die Tödtung der Böſen den Guten zu Schutz und Heil gereiche, da ſei ſie auch erlaubt. Den zweiten Einwand beſeitigt er mit Hinweiſung auf die Art und Weiſe, wie ſich Gott ſelbſt gegenüber von den Böſen bethätigt, indem er ſie zuweilen ſogleich tödte, um die Guten von ihnen zu befreien, zuweilen aber ihnen Zeit zur Reue laſſe. Dieſes ahme nun die menſchliche Gerechtigkeit nach Vermögen nach, indem ſie die tödte, welche für andere in hohem Grade verderblich ſeien, die aber zur Buße aufbewahre, von welchen kein erheblicher Nachtheil für andere erwachſe. Auf den dritten Einwand antwortet er, daß der Menſch durch Sündigen von der Ordnung der Vernunft abweiche und deßwegen von der Menſchenwürde, inſofern nämlich der Menſch natürlich frei und als Selbſtzweck exiſtirend iſt, herabſinke und in gewiſſer Weiſe in das Sclavenverhältniß der Thiere verfalle, ſo daß über ihn nach Maßgabe des Nutzens für andere verfügt werden könne. So einfach dieſe Einwendungen und Antworten auf den erſten Blick erſcheinen, ſo enthalten ſie doch alle weſentlichen Momente, auf welche ſich einerſeits die Beſtreitungen des Rechts der Todesſtrafe und andererſeits die Vertheidigung deſſelben begründen. Wie bereits bemerkt, ſind die förmlichen Beſtreitungen der Todesſtrafe aus dem franzöſiſchen Philoſophismus des vorigen Jahrhunderts hervorgegangen, ſyſtematiſch aber wurden ſie zuerſt von dem Italiener Beccaria in ſeinem ganz dem Geiſt der Encyclopädiſtenſchule athmenden Buche dei delitti et delle pene durchgeführt. Er geht von der Theorie aus, daß der Staat durch einen Vertrag entſtanden ſei und er kommt wie es bei ſolchem Ausgangspunct gar nicht anders möglich iſt, zu dem Satze, daß es ein Recht der Todesſtrafe nicht gebe. Es iſt ganz richtig, was Beccaria bemerkt, kein Menſch konnte das Verfügungsrecht über ſein Leben auf dem Wege des Vertrags an den Staat abtreten, weil er, wie die Unzuläßigkeit des Selbſtmords beweiſt, ſelbſt keines hat; es iſt weiter ganz richtig, daß kein Menſch dieſes Recht abtreten wollte, weil Jeder ſicher nur den kleinſten Theil ſeines Rechts und ſeiner Freiheit an den Staat abzutreten geneigt ſein konnte, geſchweige denn das höchſte Recht, das Recht zu leben. Gegen dieſe Sätze Beccarias läßt ſich, wenn man ſeinen Standpunct beibehält, mit Fug nichts einwenden, ſie ſind unbeſtreitbar und er iſt nur inſofern inconſequent als er trotz alledem das Recht der Todesſtrafe anerkennt für den Fall des Aufruhrs und wenn die Tödtung eines Bürgers das einzige Mittel wäre, andere von Verbrechen abzuhalten, eine Inconſequenz, die nicht unbemerkt geblieben und namentlich von Roſelli (Summa philosophica, pars IV. p. 294) ſcharf gegeißelt worden. Kann aber Beccarias Argumentation nur inſofern beanſtandet werden, als ſie nicht conſequent genug iſt, ſo iſt dagegen die Grundlage derſelben, die Theorie vom Staatsvertrag, um ſo verwerflicher. Auf dem Weg des Vertrags iſt kein Staat entſtanden, überhaupt ſetzt die Möglichkeit einen Vertrag einzugehen, ſchon das Daſein einer Staatsordnung voraus und wenn die Vertragsform auch zu Ordnung von Staatsverhältniſſen, z. B. des Verhältniſſes von Regierenden und Regierten, von einzelnen Ständen zueinander u. ſ. w. angewendet wird, ſo ſind dabei dieſe Verhältniſſe als ſchon beſtehend vorausgeſetzt, ſie werden nicht erſt geſchaffen, ſondern nur geordnet. Iſt aber die Vorausſetzung, von der Beccaria

Digitized by Google

ausgeht, falſch, ſo müſſen es naturnothwendig auch ſeine Conſequenzen ſein. Vergegenwärtigt man ſich übrigens, daß die Theorie vom Socialvertrag die Verabſolutirung der natürlichen Freiheit des Menſchen und ſeines Rechtes auf Exiſtenz als Selbſtzweck zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo ſieht man leicht, daß die Antwort des hl. Thomas auf ſeinen dritten Einwand die Lehre Beccarias ſchon in ihrer tiefſten Wurzel trifft. Indeſſen hat Beccaria außer ſeinem Hauptargument noch andere Beweiſe gegen die Todesſtrafe geltend gemacht, die von ſeinen Nachfolgern weiter ausgebildet wurden. Unter dieſen legt er das Hauptgewicht auf den ſogenannten pſychologiſchen Beweis von der Zweckwidrigkeit der Todesſtrafe. Er führt aus, daß dieſe Strafart nicht geeignet ſei, von Verbrechen abzuſchrecken, geeigneter ſei „die lebenslängliche Beraubung der Freiheit eines Menſchen, welcher gleichſam in ein Laſtthier verwandelt, durch ſeine abmattende Arbeit die von ihm verletzte Geſellſchaft entſchädigt und ein trauriges Beiſpiel der Plage ſeinen Mitbürgern gewährt“ (cf. Beccaria, dei delitti etc. §. 16). Wahrlich in dieſer Humanität liegt eine furchtbare Inhumanität. Das fühlt man unmittelbar, und es iſt nicht nothwendig auf die Schauer der nach ſolchen Grundſätzen eingerichteten Joſephiniſchen Strafanſtalten hinzuweiſen, wie ſie z. B. Menzel in ſeiner Geſchichte der Teutſchen (Bd. 12. Abthl. 1. S. 456) beſchreibt. Wie hoch ſteht der hl. Thomas über dem Sohne des Zeitalters der Vernunft! Er behauptet nur, daß der Menſch durch Verbrechen ſein Recht auf natürliche Freiheit und Exiſtenz als Selbſtzweck verliere, nicht aber, daß derſelbe aufhöre als fühlendes und empfindendes Weſen Rechte zu haben und ſomit Gegenſtand lebenslänglicher Quälerei von Seite Anderer werden dürfe. Allein abgeſehen davon, ſo widerſpricht Beccaria's und ſeiner Nachbeter Anſicht von der Wirkſamkeit der Todesſtrafe dem geſunden Menſchenverſtande. Bei allen Völkern hat dieſe Strafart als die ſchwerſte und darum auch, ſofern Abſchreckung Zweck der Strafe ſein ſoll, als die wirkſamſte gegolten. Es iſt dieß auch natürlich; der Lebenstrieb iſt unter allen Trieben der ſtärkſte und ſomit Bedrohung des Lebens ein Uebel, das an und für ſich am meiſten gefürchtet werden muß. Mag es allerdings Umſtände geben, unter welchen dieſes Uebel im Verhältniß zu einem andern als das geringere erſcheinen kann, ſo wird durch ſolche Ausnahmen die allgemeine Regel nicht aufgehoben und wegen der Ausnahme die Giltigkeit der allgemeinen Regel aufzuheben, iſt wohl rationaliſtiſch aber nicht vernünftig. Man hat indeſſen dieſen Beweis noch zu verſtärken geſucht durch Hinweiſung auf die Erfahrungsthatſache, daß Hinrichtungen vielfach als Schauſpiele betrachtet und daß ſogar während derſelben todeswürdige Verbrechen begangen werden. Man kann dieß zugeben, obwohl nicht zu läugnen iſt, daß bei Erzählung ſolcher Thatſachen oft die gröbſten Uebertreibungen vorkommen. Allein wenn man die Todesſtrafe als Schreckmittel betrachtet, ſo handelt es ſich ja nicht darum, welchen Eindruck eine Hinrichtung, ſondern welchen der Gedanke an die Gewißheit, im Falle der Entdeckung mit dem Tode büßen zu müſſen, auf den macht, der im Begriff ſteht ein todeswürdiges Verbrechen zu begehen. Jene kann verhältnißmäßig gleichgiltig laſſen, namentlich rohe Leute; ob aber auch dieſer, iſt eine Frage, deren Beantwortung ſich dem wiſſenſchaftlichen Calcul entzieht. Denn das innere Walten der Gedanken entzieht ſich dem Griffel des Statiſtikers und es läßt ſich nicht nachrechnen, wie viele oder wie wenige durch die Furcht vor der Todesſtrafe von Verbrechen abgeſchreckt wurden. Dagegen liegt in der Volksſtimme ein Zeugniß, das nicht zu verwerfen iſt. Was mancher in einſamer Stunde gedacht, was er aber als Vorgang ſeines eigenen Innern auszuſprechen ſich ſcheuen würde, das ſpricht er ungeſcheut in der Form einer allgemeinen Wahrheit aus und findet Glauben weil Andere dieſelbe innere Erfahrung gemacht. So entſteht eine öffentliche Meinung, die, namentlich ſoweit ſie ſich auf ſittliche Dinge erſtreckt, zu verachten nur dem Buchgelehrten einfallen kann. Nun iſt es aber gerade die Volksſtimme, welche in der

Digitized by Google

Todesſtrafe das höchſte Abſchreckungsmittel erkennt und es iſt ganz zwecklos, gegen dieſelbe vereinzelte Erfahrungen ins Feld zu ſchicken. Indeſſen iſt wohl im Auge zu behalten, daß Abſchreckung nicht der einzige Zweck der Todesſtrafe iſt, und ſomit die gegentheilige Beweisführung, auch wenn ſie vollſtändig gegründet wäre, ſchon deßwegen ungenügend bleiben würde. — Das Ungenügende der Beweiſe Beccarias hat zur Folge gehabt, daß man ſich um andere Beweiſe umgeſehen. Von dieſen iſt der bedeutendſte der moraliſche, den Fichte (Syſtem der Sittenlehre p. 373 ff.) aufgeſtellt hat. Derſelbe läßt ſich einfach ſo darſtellen: Es darf keinem Menſchen die Möglichkeit zur Beſſerung genommen werden; dieß geſchieht aber durch die Todesſtrafe; folglich iſt ſie verwerflich. Man ſieht leicht, daß Fichte damit nichts Neues aufgebracht, ſondern daß er nur den zweiten Einwand wiederholt, den ſich ſchon der hl. Thomas geſtellt. Auch genügt zu deſſen Widerlegung vollſtändig das von dieſem zur Beantwortung ſeines Einwandes Vorgebrachte. Wenn Fichte's Oberſatz ausnahmslos wahr iſt, ſo thut Gott ſelbſt Böſes, wenn er zuweilen über den Verbrecher noch während ſeiner That den Tod verhängt, ein Abſurdum, das keiner weitern Beleuchtung bedarf. Näherhin aber liegt die Falſchheit des Fichte'ſchen Satzes darin, daß ſein Begriff von Beſſerung den rationaliſtiſchen Schuldbegriff zu ſeiner Vorausſetzung hat. Nach rationaliſtiſcher Auffaſſung iſt die Schuld etwas Endliches, ſo daß ſie auch wieder durch etwas Endliches, d. h. durch eine gewiſſe Zahl von Handlungen, die ſich gegen die Sünde in entgegengeſetzter Richtung bewegen, getilgt werden kann. Dadurch wird die Sünde des Menſchen dem Fehler des Thieres gleichgeſtellt, eine Gleichſtellung, die für ſich allein ſchon geeignet iſt, die gänzliche Falſchheit dieſer Auffaſſung klar ins Licht zu ſtellen. Eigenthümlich iſt die Art und Weiſe, wie Schleiermacher die Todesſtrafe als etwas Widerchriſtliches darzuſtellen ſucht. „Es darf, ſagt er (Chriſtl. Sitte S. 248) kein anderes Uebel als Strafe auferlegt werden, als was jeder ſich ſelbſt aufzulegen berechtigt iſt. Nun darf Niemand ſich ſelbſt tödten. Folglich ſollte die Todesſtrafe in chriſtlichen Staaten gar nicht vorkommen.“ Allein, muß man fragen, warum darf der Chriſt ſich nicht tödten, während doch z. B. der Stoiker im Selbſtmord zuweilen die löblichſte That anerkennt? Der Chriſt weiß, daß nicht er, ſondern nur Gott das Verfügungsrecht über ſein Leben hat; aber dieſelben Quellen, aus denen wir dieſes Wiſſen ſchöpfen, lehren uns auch, daß die Obrigkeit Gottes Dienerin iſt, die das Schwert nicht umſonſt trägt. Zu läugnen aber, daß Gott das ihm an und für ſich zuſtehende Recht nicht auch übertragen könne, iſt von chriſtlichem Standpunct nicht möglich. Der practiſch wichtigſte Einwand gegen die Todesſtrafe iſt offenbar der, daß dieſe Strafart eine Reparation nicht zuläßt. Es ſind nun allerdings auch andere Strafen irreparabel; aber der Gefangene, wenn er auch unerſetzliche Jahre der Freiheit verloren, kann doch wieder losgelaſſen, der ehrlos Erklärte wieder als ehrenhaft erklärt werden: nur den Todten kann keine irdiſche Macht wieder ins Leben rufen. Dieſer Gedanke, das kann dem aufmerkſamen Beobachter nicht entgehen, beherrſcht vielfach Gerichte, Obrigkeiten und Geſetzgeber, und macht, daß ſie vor der Todesſtrafe ſcheu zurückbeben. Es iſt dieß auch kein ſchlechtes Zeichen, aber ein Beweis gegen die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe liegt nicht darin, ſondern nur ein Anſporn für Geſetzgeber, Obrigkeiten und Richter, in Fällen, wo es ſich um eine Todesſtrafe handelt, mit höchſter Gewiſſenhaftigkeit zu verfahren. Wie mangelhaft menſchliche Erkenntniß auch ſein mag, das vermag ſie doch zu erkennen, wie weit die Todesſtrafe nöthig ſei, um den Beſtand der ſtaatlichen Gemeinſchaft zu erhalten und die Thatfrage zu löſen, die der Verhängung eines Todesurtheiles vorauszugehen hat. Wird dabei nur gewiſſenhaft verfahren, ſo werden Fälle, daß dieſe Strafe einen Unſchuldigen treffe, nicht leicht vorkommen. Wenn aber die entgegengeſetzte Möglichkeit nicht abſolut geläugnet werden kann, ſo hat man nicht zu vergeſſen, daß der Tod des Unſchuldigen eben nur ein Uebel

Digitized by Google

iſt und daß es keine irdiſche Gewalt, weder eine rein natürliche, wie die der Elemente, noch eine rein menſchliche gibt, die das Privilegium genöſſe, nicht zuweilen als Mittel dienen zu müſſen, dieſes Uebel herbeizuführen. Dem Menſchen kommt nur zu, zu ſorgen, daß er ſich nicht verſündige im Gebrauche der ihm verliehenen Kraft und Gewalt; das Uebrige muß er Gott anheimſtellen. — Dieß ſind die wichtigſten Einwürfe gegen das Recht der Todesſtrafe. Wir können ſie nicht für genügend anerkennen und fügen zur allgemeinen Charakteriſirung derſelben nur noch folgende Worte Daubs (Moral II. 1 S. 350) bei: „Warum aber ſind denn jetzt die Menſchen ſo ſehr geneigt, gegen die Todesſtrafe zu ſtimmen? Darum, weil ſie das Leben für der Güter höchſtes halten, und weil ſich der Glaube an die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes in den Hintergrund gezogen hat. Dort aber iſt der verſöhnte Verbrecher wieder frei, wenn das Leben ihm abgenommen. Ein geiſtig geſteigerter Glaube an Gott und Unſterblichkeit und eine genaue Schätzung des Lebens wird die Todesſtrafe wieder zur Anerkennung bringen, daß ſie harmonire mit Vernunft und Freiheit.“ (Die ältere Literatur über die Einwendungen gegen die Todesſtrafe findet ſich in Bergk's Ueberſetzung des Beccaria Bd. 2. S. 65, die neuere bei Hepp: „Ueber den gegenwärtigen Stand der Streitfrage über die Zuläſſigkeit der Todesſtrafe, Tübingen 1835.“ Sehr intereſſant iſt auch in dieſer Beziehung des letztern Werk: „Darſtellung und Beurtheilung der teutſchen Strafrechtsſyſteme, 2. Auflage. Heidelberg 1843.“ Die eigentlich theologiſche Behandlung dieſes Gegenſtandes findet ſich bei ausführlichern ältern Moralwerken in der Abhandlung über das 5. Gebot des Decalogs und bei den Commentatoren des hl. Thomas zu der mehrangeführten quaest. 64 der secunda secundae.) [Aberle.]

Tod- und läßliche Sünden, ſ. Sünde.

Todi, ſ. Jacoponi.

Todte Hand, ſ. Amortiſation.

Todte Meer, ſ. Meere, bibliſche.

Todten, Auferſtehung der, ſ. Auferſtehung der Todten.

Todtenamt, ſ. Exequien, Anniversarius, und Jahrtagsſtiftung.

Todtenbeſchwörung (Necromantie) nennt man jene magiſche Operation, wodurch die Seele eines Verſtorbenen angeblich genöthigt wird, aus der Unterwelt in das Reich der Sichtbarkeit zurückzukehren, um gewiſſe Geheimniſſe oder die Zukunft zu erſchließen. Die Necromantie, um vorerſt die Geſchichte zu Rathe zu ziehen, iſt nicht bloß etwas da und dort vereinzelt zu Tage Tretendes; man begegnet derſelben als einer conſtanten Erſcheinung in der ganzen alten Welt und zwar ſeit den älteſten Zeiten. Varro leitet ſie zwar aus Perſien ab (bei Auguſtin Civ. D. VII. 35); ſie iſt indeß auf dem außerhalb der Offenbarung ſtehenden Boden ein ſo natürliches Product als irgend eine andre Form der Magie, auch ebenſo allgemein verbreitet. Schon Moſes gedenkt der Todtenbeſchwörer öfter, verbietet aber die Todtenbeſchwörung bei Todesſtrafe. 3 Moſ. 20, 27. Wie bekannt dieſer, beſonders von den Bewohnern Canaans geübte ſuperſtitiöſe Gebrauch der Juden war, beweiſen neben vielen andern Stellen 1 Samuel. 28, 7—19. 5 Moſ. 18, 11. 2 Kön. 21, 6. 2 Chron. 33, 6. Das claſſiſche Alterthum liefert die mannigfachſten Belege, woraus zu erſehen, daß die Necromantie nicht allein von Einzelnen geübt worden, ſondern gar als förmliches, traditionäres Inſtitut galt. Prototyp aller Necromantie iſt hier die Pſychomantie des Odyſſeus, die mit ihren Opfern und Gebeten, ihren ſchwarzen Opferthieren, ihrer Grube, zu der die Todten heraufkommen, den Blut trinkenden Schatten eine durch und durch zauberiſche Heraufbeſchwörung der Schatten ſein will. Odyſſ. XI. Claſſiſche Stellen für die necromantiſche Procedur mit den wiederkehrenden Opfern, Gruben ꝛc. ſind Horaz Sat. I. 8. V. 24. sqq., Lucan. Phars.

Digitized by Google

VI. 580. Lucian. Menipp. c. 8. sqq. u. a. m. Sie wird vorgenommen von Appius, Cicero's Freund (Cic. Tusc. I. 16. Divin. I. 58), von Vatinius (Cic. c. Vatin. c. 6), von Libo Druſus (Tacitus, Annal. II. 28), von Canidia (Hor. Sat. I. 8) ꝛc. Zunächſt erſcheint die Todtenbeſchwörung an beſtimmte Orte geknüpft, wie bei Homer. Solche Todtenorakel (νεκρομαντεῖον, ψυχομαντεῖον) ſind am See Aornus in Theſprotien oder Epirus (Herod. V. 97, 7), im thraciſchen Heraclea (Plut. Cimon. 6. de ser. num. vind. c. 10), in Phigalia in Arcadien (Pauſ. III. 17, 7), am See Avernus in Unteritalien (Dio Cass. 48, 50), bei Babylon (Lucian. Menipp. c. 6), in Trözene im Pelopones. Sodann aber treten die Necromanten oder Pſychagogen als eine Art freier Zunft wie andre Zauberer auf (Eurip. Alc. 1128. Juſtin Apol. I. 10. 18. Tertull. Apol. c. 23). Die Geſchichte berichtet indeß nicht allein das Thatſächliche der Todtenbeſchwörung, ſie weiſt überall auf den Zuſammenhang derſelben mit der Idololatrie hin. Wie hiſtoriſch die Offenbarung mit Weiſſagung und Wunder begleitet erſcheint, ſo das Heidenthum mit Magie und Zauberei. Und ſo wurzelt auch dieſer Theil der Magie im Heidenthum, blühte aber beſonders zu der Zeit, wo die mythologiſche Seite ſeiner Religion durch Reflexion ihres hehren Nimbus entkleidet war und die rein menſchliche Sehnſucht nach übernatürlicher Offenbarung jene unnatürliche Luſt an magiſchen Operationen, Divinationen, Beſchwörungen hervorrief, welche einerſeits eine indirecte Apologie der Offenbarung, andererſeits ihr größtes Hinderniß war. Freilich kennt die Geſchichte auch Fälle aus alten und neuen Zeiten, in denen die Todtenbeſchwörungen dem geſunden Menſchenverſtand als Gaukelei, der Jurisprudenz als qualificirter Betrug erſcheinen; allein von der Annahme, daß die Necromantie als ſolche nur Täuſchung ſei, hält doch der Gedanke zurück, daß eine ſo allgemeine Sache nicht auf einer ſolchen Einzelheit, wie ein da und dort auftretender Betrüger iſt, ruhen kann. Einer derartigen Erſcheinung muß doch ein, die Einzelheiten überragendes, höheres Princip unterliegen. Sonach iſt ſchon eine vernünftige Geſchichtsanſchauung geeignet, auf den Standpunct hinzuweiſen, der die **Moral** der Offenbarung in ihrem Urtheil über die Necromantie von jeher einnimmt. Die Beſtimmungen des A. Bundes, wie die Sprache der älteſten Väter haben ihren kurzen Ausdruck gefunden in der Wiſſenſchaft der Moral (vgl. z. B. Thomas. Summ. II. II. qu. 95. art. 3 u. 4) und dieſen bis zur Stunde behalten, wie aus jeder ausführlichern Moraltheologie bei der Lehre vom Glauben zu erſehen iſt. Und da erſcheint die Necromantie überall auf einen expreſſen Bund mit den dämoniſchen Mächten zurückgeführt. Es iſt Sache der **Myſtik**, die Bedingungen zu bezeichnen, wodurch die Rapporte mit den untern Mächten vermittelt werden, wie auch über den objectiven Werth der Todtenerſcheinungen zu urtheilen. Die Exegeten des A. Teſtaments betrachten die letztern meiſt als reine Blendwerke Satans (spectra, phantasmata). Vgl. Görres Myſtik. 3. Bd. — Wäre die Todtenbeſchwörung nicht ein Beweis von dem allgemeinen Glauben an die Unſterblichkeit der Seele, ein negativer Beweis für die Wahrheit der Offenbarung und eine Rechtfertigung der Motive der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, ſo ſtünde ſie als die demüthigendſte Bethätigung des menſchlichen Stolzes in der Geſchichte. Vgl. hierzu die Art. Geiſterſeher, Geiſterwelt und Geſpenſt. [Frick.]

Todtenbeſtatter, ſ. Copiatä und Grab.

Todtenbuch, ſ. Kirchenbücher.

Todtenerſcheinung nennt man die auf Gottes ſpecielle Zulaſſung geſchehende Vernehmbarmachung abgeleibter Seelen an die im gewöhnlichen wachen Zuſtand befindlichen Lebenden. Sie unterſcheidet ſich von der „Todtenerweckung“, wo auch die Leiber erſcheinen und „vom Geiſterſehen“, wo auf Seite des Schauenden eine gewiſſe Alterirung des Tagesbewußtſeins Statt hat. „Ob der Menſchenſeele, wenn ſie vom ſichtbaren Leibe geſchieden, noch irgend eine Macht bleibe,

Digitized by Google

den andern Seelen, welche annoch im Leibe leben, ſich mitzutheilen: darüber vermag die Wiſſenſchaft Nichts zu ſagen.“ Schubert: Geſchichte der Seele. 2. Bd. S. 459. Indeß ignorirt doch die Wiſſenſchaft nicht die Zeugniſſe aus alten und neuen Zeiten, wonach jene Macht wirklich hervortrat. Eod. p. 464. Als eine derartige Thatſache (um hier alle Sagen, welche noch auf dem ungeläuterten Unſterblichkeitsglauben wurzeln, wie auch die Erklärungen der Myſteriosophen zu übergehen) gilt von jeher die Erſcheinung Samuels. 1 Samuel. 28, 7. ff. Die meiſten und angeſehenern Theologen ſehen darin nicht ein in Folge der Beſchwörung zu Tag tretendes dämoniſches Blendwerk, ſondern ein der Beſchwörung der Hexe von Endor vorangehendes, auf Gottes beſonderer Fügung ruhendes Vernehmbarwerden der Seele Samuels, wofür auch die geſunde Exegeſe ſpricht. Die vom confeſſionell-theologiſchen Standpunct aus erhobenen, auf der unnatürlichen Theorie vom Seelenſchlaf baſirten Bedenken gegen die Möglichkeit ſolcher Erſcheinungen hat Lütkemüller glücklich widerlegt. Vgl. „Unſer Zuſtand vom Tode bis zur Auferſtehung.“ Leipzig 1852. Die Theologie gibt indeß nicht allein in abstracto die Möglichkeit zu, ſondern macht auch neben der Hinweiſung auf das teleologiſche Moment gewiſſe Cautelen namhaft, um gegen die in dieſem Punct ſo leicht möglichen Täuſchungen ſicher zu ſtellen. Man ſehe ſie nach Thomas im Art. „Geſpenſt“. Vergl. hierzu den Art. Todtenbeſchwörung. [Frick.]

Todtenglocke, ſ. Glocken und Sterbeglocke.

Todtengräber, ſ. Copiatä und Grab.

Todtenſchein iſt eine öffentlich beglaubigte aus den Sterberegiſtern ausgezogene Urkunde über das erfolgte Ableben und Begräbniß eines Verſtorbenen, welche den Tauf- und Geſchlechtsnamen, die Religion, das Alter, den Stand der Perſon, dann die Zeit (Jahr, Monatstag und Stunde) des Todes und der Beerdigung, endlich die amtliche Beglaubigung mittelſt Siegel und Unterſchrift des Pfarrers enthalten ſoll. Im Uebrigen vgl. den Art. Kirchenbücher, Nr. III. 3. und IV., Bd. VI. S. 128.

Todtentaufe, ſ. Taufe, Bd. X. S. 665, und Marcion, Bd. VI. S. 819.

Todtgeborne oder vor Empfang der hl. Taufe geſtorbene Kinder, ſ. Taufe, Limbus, Hölle und Kirchhof.

Toland, Johann, ein exaltirter Sonderling und verwirrter Kopf, ward am 30. November 1670 in dem Dorfe Redcaſtle, nahe bei Londondery in Irland geboren. Er galt wegen ſeiner verkehrten religiöſen Meinungen als ein Feind des poſitiven Chriſtusglaubens, als Socinianer und ſelbſt als Atheiſt. In Betreff ſeiner Geburt, die im Dunkel liegt, hielt man ihn für ein Kind unehelicher, ja ſacrilegiſcher Abſtammung. So viel iſt gewiß, daß er in der katholiſchen Religion erzogen wurde. Seine Studien machte er auf der Univerſität Glasgow, und nachher zu Edinburg, wo er die proteſtantiſche Religion annahm. Im J. 1690 ward er zu Edinburg Magiſter der freien Künſte, ging dann nach Leyden, wo er unter dem berühmten Profeſſor Friedr. Spanheim ſich auf Kirchengeſchichte verlegte. Der junge Toland ſoll an einer ſtarken Manie, berühmt zu werden, gelitten haben, und darin ſo weit gekommen ſein, daß er ſich in den Kopf ſetzte, das Haupt einer Secte zu werden, um noch vor ſeinem vierzigſten Lebensjahre bis zur Berühmtheit eines Cromwel emporzuſteigen! Von Leyden begab ſich Toland nach Oxford; hier ſammelte er ein maſſenhaftes Material über die verſchiedenartigſten Gegenſtände. Sein Hang zum Paradoxen und zur Neuerung war es, der ihn aus dem Dunkel, worin er bisher dahinſchlich, herausgehoben hat. Er veröffentlichte mancherlei Schriften über Religion und über Politik, worin der Unglaube, der Deismus und ſelbſt der Atheismus offen hervortreten. Im J. 1691 gab er ſein engliſches Gedicht: der Stamm Levi, the tribe of Levi, heraus, welches eine Satyre auf die Geiſtlichkeit war. Dieſem Gedichte ſetzte man ein engliſches Gedicht entgegen unter dem Titel: Rabsache vapulans, worin von Toland's ſitt-

Digitized by Google

lichem Charakter ein ſchauerliches Bild entworfen war. Da Toland an den Non-Conformiſten, zu denen er Anfangs hielt, Manches auszuſtellen hatte, ſo entwarf er eine Abhandlung unter der Aufſchrift: Systems of divinity explodd, welche aber im Drucke nicht erſchienen iſt. Im J. 1696 erſchien zu London ſein ſchmachvolles Buch: Christianity not mysterious — die chriſtliche Religion ohne Geheimniſſe. Dieſe Schrift, worin er beweiſen wollte, daß das Chriſtenthum für die menſchliche Vernunft keine Geheimniſſe habe (wie dieſes heutzutage die teutſchkatholiſchen Prediger gleichfalls wieder zu beweiſen ſich die vergebliche Mühe geben), blieb dieſen Beweis vollſtändig ſchuldig, indem ſie ſich nur in allgemeinen Sätzen ergeht, und keine Beiſpiele als Belege anführt. Toland's Verſprechen, dieſes letztere in den beiden folgenden Theilen zu bewerkſtelligen, iſt nie in Erfüllung gegangen. Im J. 1697 begab ſich Toland nach Irland, wohin er bereits eine große Anzahl von Exemplaren des letztgenannten Buches vorausgeſchickt hatte. Hier in ſeinem Vaterlande wollte Toland ſeinen Lieblingsgedanken, eine Secte zu ſtiften, in Ausführung bringen, wozu er ſich durch Talent und durch Prophetengaben befähigt glaubte. Der Erfolg entſprach nicht ſeiner Einbildung: ſeine Eitelkeit, Unbeſonnenheit und Sittenloſigkeit verdarben im Keime ſeine ſeltſamen Entwürfe; zu einem Sectenhaupte fehlten ihm vor allem zwei Eigenſchaften: Klugheit und Heuchelei. Der Doctor Peter Brown trat in einer Schrift gegen ihn auf, und ermahnte die Obrigkeit zu ernſten Maßregeln gegen einen verzweifelten Menſchen, der eine Schule der Gottloſigkeit in Irland zu errichten geſonnen ſei. Sein Buch ward 1697 zu Dublin öffentlich verbrannt, und Toland ſah ſich genöthigt, dem gegen ihn erlaſſenen Verhaftbefehle durch die Flucht zu entrinnen. Er rettete ſich nach England. Hier fand ſeine Schrift gleichfalls Gegner; auf Befehl des Erzbiſchofs von Canterbury trat Doctor Payne mit einer Widerlegung deſſelben hervor, und der Biſchof von Worceſter, Dr. Stillingfleet, der Toland für einen Socinianer erklärte, ſchrieb gegen ihn eine Vertheidigung der Dreieinigkeit. Die Gefahren, in welche Toland ſeine bisherigen Verſuche in der negirenden Theologie und Glaubensbekämpfung gebracht, kühlten ſeinen Muth auf dieſer Bahn bedeutend ab; er fand es räthlicher, ſich auf die Politik zu werfen, ſchlug ſich zur Partei der heftigſten Whigs, die für Republicaner galten, und gab, um dieſer Partei zu dienen, Miltons Werke 1699 neu heraus, welcher Ausgabe er eine Lebensbeſchreibung dieſes Authors beifügte. In dieſer behauptete Toland wider die gemeine Annahme, das Buch unter der Aufſchrift: „Die Abbildung eines Königs" ſei nicht von Carl I., ſondern von einem Doctor Gaudens, Biſchof von Exeter, der es zu Gunſten Carls geſchrieben habe; das Motiv dieſer Behauptung zeigte ſich ſehr ſchlecht verdeckt in der Folgerung, die Toland ganz willkürlich daraus abzog: daß es ihn nun gar nicht mehr wundere, wie Betrüger in den erſten Zeiten des Chriſtenthums die Dreiſtigkeit gehabt, falſche Schriften unter dem Namen der Jünger Jeſu herauszugeben; daher es keineswegs außer Zweifel ſei, ob die unter dem Namen der Apoſtel und apoſtoliſcher Männer herausgekommenen Schriften wirklich ächt ſeien. Tolands Gegner fühlten bald die Tragweite dieſer kecken Behauptung, und beſchuldigten ihn eines doppelten Verbrechens, des einen gegen die Religion, des andern gegen den König Carl I. Für den König traten der Doctor Wakaffe und D. Blackhall in die Schranken; für die Religion D. Steph. Nye in der Schrift: „Geſchichte und Vertheidigung des Canons des N. Teſtaments," ſo wie auch Richardſon. Toland vertheidigte ſich in dem Buche: Amyntor, or a defence of Miltons Life etc. Im J. 1699 ſchrieb Toland auch über Kriegsweſen. In der Schrift: The militie reform'd — machte er für England den Vorſchlag, eine Landmiliz von 60,000 Mann zu errichten. Im J. 1700 gab Toland Jacob Harringtons Werke nebſt deſſen Leben heraus, ſo wie ein Gedicht unter dem Titel Cliton, oder von der Stärke der Beredtſamkeit, worin der Deismus und Atheismus

Digitized by Google

gepredigt wird. Die Irreligioſität Tolands erregte mehr und mehr Senſation, daher die Geiſtlichkeit im J. 1700 in einer Schrift an die Biſchöfe die Verdammung ſeiner Irrlehren beantragte, unter denen man als eine der gefährlichſten die Behauptung Tolands anſah, daß man nicht verbunden ſei, allem dem, was die hl. Schrift enthalte, nothwendig beizupflichten, da ſie, wie alle andern Bücher nur Mittel enthalte, den Menſchen gewiſſe Kenntniſſe zu vermitteln. Dieſen von den Biſchöfen beſonders urgirten Satz widerrief der angeklagte Toland, und wußte ſich durch einſchränkende Erklärung der übrigen Sätze aus dem Handel zu ziehen. Im J. 1701 ſchrieb er ſeine politiſch-moraliſche Schrift: „Die Kunſt, durch Theilung zu regieren,“ worin er der Staatsregel: Divide et impera mit Heftigkeit entgegentritt; in demſelben Jahre erſchien ſein Buch: Anglia libera zu London, worin er das Parlament rechtfertigte, welches das braunſchweigiſche Haus zur Krone berufen. Denſelben Zweck hatte ſeine Schrift: Paradoxes d'Estat. Seine Bemühungen für das Haus Hannover wollte Toland nun auch nutzbringend für ſich machen, er reiſte zu dieſem Ende 1701 nach Hannover, überreichte der Churfürſtin, der nächſten Erbin der drei Königreiche, ſein „freies England“, und erhielt von dieſer ſowohl als vom Churfürſten reiche Geſchenke. Toland beſchrieb die Höfe von Berlin und von Hannover in 2 Briefen, die auch ins Franzöſiſche und Teutſche überſetzt worden ſind. Im J. 1702 kehrte Toland nach England zurück, wo ihn der ſchriftſtelleriſche Kitzel wieder reizte, eine Vertheidigungsſchrift gegen die Anklagen der Geiſtlichkeit unter dem Titel: Vindicius Liberius herauszugeben. Darin ſucht er ſeine verwegenen Sätze theils zu entſchuldigen theils zu rechtfertigen, und nach ächter Gleisner Art Jedermann von der Aufrichtigkeit ſeiner Religion und ſeinem Eifer für die Könige zu verſichern. Seine „Briefe an Serena“ gab Toland 1704 in engliſcher Sprache heraus. Im erſten handelt er von der Macht der Vorurtheile, im zweiten von der Unſterblichkeit der Seele, welche Meinung er von den Aegyptern ableitet! Zwei andere handeln von dem philoſophiſchen Lehrgebäude des Spinoza. Im J. 1707 ließ er die Philippica veröffentlichen, welche Matthäus Scheiner, Cardinal von Sion, in der Rathsverſammlung Heinrichs VIII. 1514 gehalten hatte, um dieſen Fürſten von Schließung des Friedens mit Ludwig XII. abzuhalten. Dieſe „oratio philippica Matth. Scheineri ad excitandos contra Galliam Britannos“ ließ Toland in engliſcher Sprache mit Anmerkungen, und ſpäter (1709) auch lateiniſch mit ſeinem „Gallo arctologo“ zu Amſterdam erſcheinen. Im J. 1707 unternahm er zum zweiten Male eine Reiſe nach Teutſchland. Dießmal ward er zu Berlin und Hannover, wo man inzwiſchen den feilen Abenteurer beſſer kennen gelernt hatte, ziemlich kaltſinnig empfangen. Zu viel Ehre erfuhr er aber in Düſſeldorf, wo er von dem Churfürſten mit einer goldenen Kette und Medaille, deßgleichen mit einem Beutel von 100 Ducaten beſchenkt wurde, weil er deſſen zu Gunſten ſeiner proteſtantiſchen Unterthanen erlaſſene Declaration ins Engliſche übertragen hatte. Von hier reiſte er nach Wien in der Abſicht, am kaiſerlichen Hofe für einen franzöſiſchen Kaufmann den Titel eines Reichsgrafen auszuwirken, da jener dieſes Titels bedurfte, um ſich vor verdrießlichen Händeln in Sicherheit zu bringen. Allein trotz der gebotenen großen Summe Geldes kam Toland nicht zum Ziele. Von Wien wandte er ſich nach Prag, wo er ſich von einigen irländiſchen Franciscanern, die ſich dort aufhielten, ein ſchriftliches Zeugniß ausſtellen ließ, daß er keineswegs unehelicher Abſtammung, ſondern vielmehr aus einer uralten adeligen Familie entſproſſen ſei. Da ſich nun Geldmangel bei Toland einzuſtellen anfing, ſo eilte er nach Holland zurück, wo er ſich mit dem Prinzen Eugen von Savoyen bekannt machte und deſſen Großmuth und Freigebigkeit beſtens für ſich ausbeutete. Hier edirte er wieder mehrere Schriften, ſo 1709 im Haag ſeinen Adeisidaemon, oder Titus Livius a superstitione vindicatus, und die origines judaicae. Der Adeiſidämon ſollte beweiſen, daß die Gottesläugner dem Staate

nicht ſo gefährlich ſeien, als die Abergläubigen! Im angehängten Werke unterſucht Toland den Urſprung der Juden, und hat die Frechheit zu behaupten, Moſes und Spinoza hätten faſt einerlei Begriffe über die Gottheit gehabt. Dagegen erhob ſich außer Jac. Fayes und Elias Benedoit auch Huetius, Biſchof von Avranches, der angegriffen war in einer Schrift unter dem Namen Morinus. Bei dieſer Gelegenheit iſt zu bemerken, daß Toland ſeine Emancipationsfreundlichkeit gegen die Juden in einer beſondern Schrift beurkundete, die er im J. 1715 engliſch unter dem Titel edirte: „Urſachen zur Naturaliſirung der Juden in Großbritannien und Irland auf eben den Fuß wie andere Ausländer, wobei zugleich eine Vertheidigung der Juden gegen die Vorurtheile des Volks in allen Ländern zu finden iſt." Im J. 1710 ließ Toland auch die „Lettre d'un Anglois à un Hollandois au sujet du Docteur Sacheverell" drucken, die einzige in franzöſiſcher Sprache von ihm erſchienene Schrift. Die inzwiſchen im engliſchen Miniſterium eingetretene Aenderung trieb ihn wieder nach London, um auch unter dem neuen Miniſterium gute Geſchäfte zu machen. Wirklich gewann er durch ſeine käufliche Feder, die er nun für die neuen Räthe in Bewegung ſetzte, um die alten herunter zu machen, und die Liberalität des Großſchatzmeiſters Harley ſo viel Baares, daß er ſich ein Landgut zu Epſom in der Provinz Surrey kaufen und dort längere Zeit mit ſeinen Freunden vollauf leben konnte. Doch der Vorrath wollte ſich doch endlich verlaufen; da meldete ſich Toland bei dem erwähnten Harley abermals an; dieſer aber, der Tolands nicht mehr bedurfte, kehrte ihm jetzt den Rücken. Das war nun freilich eine arge Beleidigung für Toland; jetzt erſchien von ihm eine Schrift nach der andern zur Herabſetzung des neuen Miniſteriums, das er kurz zuvor, aus gewiſſen Gründen, gegen das alte ſo hoch erhoben hatte. Seine Feder ſuchte Beſchäftigung; ſie förderte in den J. 1712 und 1713 verſchiedene Schriften über den engliſchen Staat zur Welt; dann ein „Schreiben wider das Papſtthum" ꝛc., ferner: „Rechtliche Berufung an tugendhafte Leute wider die laſterhaften Geiſtlichen" ꝛc.; im J. 1714 überſetzte er: Crameri elogium et simulacrum Sophiae Principis Hanoveranae in's Engliſche und fügte Anmerkungen bei. Mit den Jahren wuchs ſeine irreligiöſe, negirende Geſinnung; Zeugniß davon ſind mehrere Schriften, vor allem der Nazarenus, welcher 1718 erſchien (engliſch), oder: „Der Nazaräer, d. i. das jüdiſche, heidniſche und mohammedaniſche Chriſtenthum" ꝛc. Durch die Hinweiſung auf die unächten Evangelien will nämlich Toland auch die ächten verdächtigen und in Zweifel ziehen, nicht minder den Namen der Chriſten auf alle diejenigen ausdehnen, die ein Evangelium haben, es mag ächt ſein oder falſch. Gegen dieſes Werk erſchienen bald Widerlegungen von den gelehrten Engländern Mangey und Pearſon, von letzterem durch die Gegenſchrift Antinazarenus; deßgleichen vom Kanzler Mosheim. Im J. 1720 ließ Toland ſeinen Tetradymus erſcheinen, d. i. Abhandlungen, worin er abermals ſeine Abneigung gegen den poſitiven Glauben zur Schau trägt; ſo will er glauben machen, daß die Wolken- und Feuerſäule, welche den Zug der Iſraeliten durch die Wüſte regiert hat, kein Wunderwerk, ſondern aus Rauch und Feuer beſtanden, und daß dieſes als gewöhnliches Feldzeichen dem Zuge gedient habe! In dem „Clidophorus" will er beweiſen, daß die Gewohnheit der alten Weltweiſen, ihre Lehre in eine exoteriſche und in eine eſoteriſche zu theilen, um ſich den gemeinen Vorurtheilen accommodiren zu können, auch bei Chriſtus und ſeinen Apoſteln ſtattgefunden habe. Der Gipfel der Gottloſigkeit Tolands iſt endlich jene Schrift, die eine Art von Glaubens- oder vielmehr Unglaubensbekenntniß iſt, ſein „Pantheisticon, sive formula celebrandae societatis Socraticae . . ., quae Pantheistarum sive sodalium contin. mores et axiomata." Dieſes traurige Geſchreibſel iſt eine Art von bachiſcher Liturgie, die aus verſchiedenen Stellen des Horatius und Juvenal zuſammengetragen, eine Nachahmung des engliſchen Gebetbuchs ſein ſollte, um dieſes

Digitized by Google

lächerlich zu machen. Als ein eckelhaft cyniſcher Erguß Tolandiſcher Gefühle mag folgendes gottloſe Gebet gelten, welches er in ein Exemplar des Pantheiſticon ſchrieb, das er einem vornehmen engliſchen Herrn zum Geſchenke gemacht hat: „O sempiterne Bacche, ſchreibt Toland, qui reficis et recreas vires deficientium, adsis nobis propitius in pocula poculorum! Amen.“ Um dieſelbe Zeit überſetzte er die Schrift Jordani Bruni „Spaccio della Bestia triomfante,“ ſo wie des Clericus Schrift „de incredulitate“ in's Engliſche. Seine verheißene respublica judaica, die historia Canonis N. T. ſo wie mehrere andere verſprochene Werke hat er, gewiß ohne Verluſt für die Wiſſenſchaft, niemals herausgegeben. Seine Schriften ſind in engliſcher, der Adeisidaemon und das Pantheisticon in lateiniſcher Sprache verfaßt und kündigen ſich ſchon in ihren Titeln als Curiosa an, denen ein noch ſonderbarlicher Inhalt entſpricht; der Styl iſt confus und ermüdend. Seine auf das Verderben der Religion abzielenden Schriften ſchadeten nicht ſowohl dieſer, als dem Verfaſſer ſelbſt, den ſie bei allen Vernünftigen in Mißcredit bringen mußten. Das gelbe Fieber hat dieſen ungläubigen Freibeuter am 22. März 1722 von der Welt hinweggenommen. Einige Tage vor ſeinem Tode verfaßte er ſich eine ungemein ſchmeichelhafte Grabſchrift, welche alles andere eher iſt denn ein getreues Bild ſeines Charakters. Eine über alle Maßen unverläſſige und unwahre Lebensbeſchreibung über Toland hat nach ſeinem Tode ein gewiſſer Buchhändler Curl veröffentlicht; eine glaubwürdigere hat Mosheim zu Hamburg 1722 herausgegeben. — Vgl. Joh. Pet. Nicerons Nachrichten über berühmte Gelehrte, 2. Thl. — Jöchers allgem. Gelehrten-Lexikon, 4. Thl. — Diction. hist. v. Abbé de Feller. Vergl. hiezu die Art. Deismus und Materialismus. [Dür.]

Toledo, Erzbisthum und Primatialkirche von Spanien. Daß ſchon um die Mitte des dritten Jahrhunderts zu Toledo ein biſchöflicher Stuhl ſich befand, kann mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit angenommen werden. Ein Biſchof von Toledo, Melanthius mit Namen, wohnte der um 300—325 gehaltenen vielbenannten ſpaniſchen Synode von Elvira (ſ. d. Art.) oder Illiberi an. Aus dieſer Synode erſieht man, daß damals in Spanien die Metropolitanverfaſſung noch nicht beſtand, ſondern der älteſte Biſchof den Vorrang vor den übrigen beſaß und in den Synoden den Vorſitz führte. Allein noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts gab es in Spanien bereits fünf Metropolitenſtühle: zu Tarraco, Hispalis, Emerita, Toletum (oder Carthagena vor deſſen Zerſtörung durch die Vandalen im J. 424?), und Bracara; dazu kam 569 die Metropole Lugo durch die Theilung der Provinz Galläcia in zwei Metropolen. Auf dem biſchöflichen Stuhle zu Toledo ſaß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Biſchof Audentius, der gegen die Manichäer, Sabellianer, Arianer, Photinianer und Bonoſiker ſchrieb (Gennad. de vir. illustr. c. 14); ihm ſuccedirte der fromme Aſturius „ut antiquitas fert, in Toleto sacerdos nonus“ (Ildef. de script. eccl. c. 2.), in deſſen Regierungszeit die Abhaltung der ſogenannten erſten Synode zu Toledo im J. 400 gegen die Priscillianiſten (ſ. d. A.) fällt. Ueber die andern Biſchöfe von Toledo im fünften Jahrhundert weiß man ſo viel als nichts. Im Anfang des ſechſten Jahrhunderts wird Celſus als Metropolit von Toledo genannt, der um 523 ſtarb. Auf Celſus folgte der gelehrte und heilige Erzbiſchof Montanus; dieſer würdige Prälat hielt um 525 das ſogenannte zweite Concil zu Toledo ab (deſſen erſter Canon beſonders wichtig in Beziehung auf das Erziehungsweſen des jungen Clerus iſt), bekämpfte die Ueberreſte des Priscillianismus und verſchiedene Mißbräuche, und ſchrieb zwei noch vorhandene Briefe an die Palentiner und an den Mönch Turibius (Ildefons. l. c. c. 3.); er ſtarb um 531 und hatte Julian I. zum Nachfolger. Seit König Athanagild († 567) hielten ſich die meiſten weſtgothiſchen Könige zu Toledo auf, und daraus entwickelte ſich in der Folge die Primatie der Erzkirche von Toledo. Merkwürdig

Digitized by Google

iſt die von dem eifrig arianiſchen K. Leovigild im J. 579—580 zu Toledo veranſtaltete Synode, in welcher er durch ſeine arianiſchen Biſchöfe, denen ſich auch verführte katholiſche beigeſellten, beſchließen ließ, daß (zum Arianismus) übertretende Katholiken nicht nochmal getauft, aber ſtatt der katholiſchen Doxologie die (arianiſche) Form: „Ehre dem Vater durch den Sohn im hl. Geiſte“ gebraucht werden ſollte. Kurz nach dem Tode Leovigilds († 586) bekehrte ſich ſein trefflicher Sohn, der neue König Reccared zur katholiſchen Kirche und bewog die Mehrzahl der arianiſchen Biſchöfe und Weſtgothen zu dem nämlichen Schritte; beſiegelt wurde dieſes große Werk auf der großen Synode zu Toledo 589 (die dritte toled. Synode), auf welcher der hl. Leander, Erzbiſchof von Sevilla (ſ. d. Art. Leander) als päpſtlicher Legat präſidirte und unter andern Biſchöfen auch der Biſchof Euphemius von Toledo gegenwärtig war. Seit dieſer Zeit herrſchte in Spanien bis zum Umſturz der weſtgothiſchen Herrſchaft durch die Araber eine ſo enge Verbindung zwiſchen Kirche und Staat, wie ſie ſonſt nirgends beſtand, und ſo geſtalteten ſich denn auch mehr und mehr die Synoden zu Toledo zu Nationalſynoden und förmlichen Reichstagen, die ſich auf Befehl oder mit Erlaubniß der Könige verſammelten und deren Beſchlüſſe auch bürgerlich ſanctionirt wurden. Am Ende des ſechſten Jahrhunderts hatte Adelphus den erzbiſchöflichen Stuhl von Toledo inne; er wohnte 597 einer Synode zu Toledo an, auf welcher der hl. Erzbiſchof Mauſona von Merida den Vorſitz führte, und ſtarb 602. Sein Nachfolger, der hl. Aurasius, hatte viel von dem arianiſch geſinnten und gewaltthätigen Thronräuber Witerich († 610) zu dulden; außerdem iſt noch aus ſeiner Regierungszeit hervorzuheben, die Synode von Toledo im J. 610, auf welcher dem Erzbiſchofe von Toledo gegen die Einſprüche einiger Biſchöfe das Metropolitanrecht nicht bloß über Carpetanien, ſondern über die ganze Provinz Carthagena beſtätiget wurde; dieſen Beſchluß ließ dann König Gundemar durch ein von allen ſpaniſchen Metropoliten und andern Biſchöfen Spaniens unterzeichnetes Decret bekräftigen (ſ. Cenni, de antiq. Eccl. Hisp. t. I.; Florez t. V.; Ferrera ad a. 610 u. 611; Lembke, Geſch. von Spanien B. 1. S. 138—140). Dadurch wurden indeß die Erzbiſchöfe von Toledo noch keineswegs zu Primaten der ganzen ſpaniſchen Kirche erhoben. Aurasius ſtarb 612. Großes Lob wie dem Aurasius ſpendet der hl. Ildefons (de script. eccl. c. 5 u. 7) auch dem Helladius, dem Nachfolger des Aurasius. Helladius hatte früher eine hohe Beamtenſtelle bekleidet, war dann im Kloſter Agli Mönch geworden, und beſtieg, ſchon ziemlich bejahrt, die biſchöfliche Cathedra; er ſtand ſeiner Kirche bis zum 18. Februar 632 vor. Sein Schüler im Kloſter Agli, Juſtus mit Namen, hatte den biſchöflichen Stuhl von Toledo nur vier Jahre inne und ſtarb im März 636; während ſeiner Regierungszeit berief K. Siſenand 633 eine große Nationalſynode zu Toledo zuſammen, auf welcher der hl. Iſidor von Sevilla den Vorſitz führte und in welcher, außer vielen wichtigen und heilſamen Kirchenſatzungen, die bisher durch kein Geſetz geordnete Thronfolge in der Art feſtgeſetzt wurde, daß der Nachfolger des Königs in einer Verſammlung der Biſchöfe und weltlichen Großen gewählt werden ſolle; Juſtus von Toledo unterzeichnete dieſe Synode als der fünfte in der Ordnung (ſ. Ildef. l. c. c. 8; Ferrera ad a. 633—636). Auf Juſtus folgte als Metropolit von Toledo Eugenius I., gleichfalls ein Schüler des Helladius im Kloſter Agli zu Toledo, ein tugendhafter, verſtändiger und der Aſtronomie kundiger Prälat. Er führte den Vorſitz auf dem Concil zu Toledo, welches König Chintila zur Beſtätigung ſeiner Wahl und Befeſtigung des Thrones im J. 636 berief; zwei Jahre nachher wohnte er einer andern von Chintila berufenen zahlreichen Nationalſynode zu Toledo an, welche den vielfachen Unordnungen und Zerrüttungen, welche die Wahl der Könige zu verurſachen und zu begleiten pflegte, abzuhelfen beabſichtigte und unter Anderm auch beſtimmte, (obgleich der hl. Iſidor die gezwungenen Bekehrungen der Juden getadelt und das

Digitized by Google

633 abgehaltene toledaniſche Concil dieſelben mißbilliget hatten), keinen Juden mehr im Reiche zu dulden, der nicht zur katholiſchen Kirche überträte; endlich war Eugenius bei der Nationalſynode zu Toledo anweſend, welche K. Chindaswinth im J. 646 abhalten ließ, worin nebſt Anderm die Beſtimmung getroffen wurde, daß in Betracht des Königs und ſeines Hofes wie auch zu ihrem und des Erzbiſchofs von Toledo Troſt die benachbarten Biſchöfe dieſer Stadt verpflichtet ſeien, alljährlich einen Monat lang hier Aufenthalt zu nehmen (ſ. die Acta dieſer Concilien bei Loayſa, Aguirre, Ferrera ꝛc.). Nachdem Erzb. Eugenius I. im J. 647 mit Tod abgegangen war, zierte die Erzkirche von Toledo der hl. Eugenius II. vom J. 647 bis 658. Zu dem, was ich über dieſen hl. Biſchof in dem Artikel: Eugenius, der heilige, Erzbiſchof von Toledo, geſagt habe, ſei hier noch Folgendes hinzufügt. Im J. 653 wohnte Eugenius II. der großen Synode zu Toledo an, welche K. Receſwinth zur Befeſtigung der Kirchenzucht und des Reichsfriedens abhalten ließ und bei welcher der Metropolit Orontius von Merida präſidirte; zum erſten Male unterzeichneten hier die Beſchlüſſe auch die Kloſteräbte und die weltlichen Großen. Dieß war die letzte Nationalſynode zu Toledo, auf welcher ein auswärtiger Metropolit den Vorſitz führte; nach 653 führte ſtets der Metropolit von Toledo den Vorſitz, ſo daß alſo ſeit dieſer Zeit ein bedeutendes Uebergewicht des Erzbiſchofes von Toledo über die übrigen Metropoliten Spaniens hervortritt. Nachdem Eugenius II. zwei toletaniſchen Synoden in den J. 655 und 656 beigewohnt und dabei den Vorſitz geführt, ſtarb er den 13. Nov. 658, und es kam an ſeine Stelle der hl. Ildefons, ein Mann aus dem vornehmſten gothiſchen Adel und was noch viel höher anzuſchlagen, ein frommer, eifriger, beredter Seelenhirt, der wider ſeinen Willen aus dem Kloſter Agli, dem er als Abt vorgeſtanden, auf den Pontificalthron erhoben, denſelben mit Tugend und Gelehrſamkeit ſchmückte. Ildefons ſtarb den 23. Jänner 667; ſieh über ihn den Art. Ildefons und außerdem die Bollandiſten zum 23. Jänner. Der Nachfolger des hl. Ildefons hieß Quiritius und regierte bis zum Jänner 680; er führte einen unſträflichen Wandel und ſaß 675 einer Synode zu Toledo vor. Ueber den Nachfolger des Quiritius, den hl. Julianus, ſiehe meinen Artikel: Julianus. Aus der unter ſeinem Vorſitze 681 gehaltenen Synode zu Toledo iſt beſonders der ſechſte Canon merkwürdig, worin dem Erzbiſchof von Toledo, da er der Perſon des Königs am nächſten ſei, die Gewalt übertragen wird, jeden Biſchof, den der König mit ſeinem Rathe ernennen werde, ſofort kirchlich zu beſtätigen und zu ordiniren, worauf dann der neue Biſchof in den nächſten drei Monaten vor ſeinem Metropoliten ſich zu ſtellen habe. Es war alſo das Uebergewicht des Metropoliten von Toledo über alle Metropoliten und Biſchöfe Spaniens ſchon ſo gewachſen, daß man den Stuhl von Toledo von Seite des ſpaniſchen Clerus und des Königs als Primatie betrachtete und durch dieſen Canon letztere einen mächtigen Zuwachs erhielt. In der toletaniſchen Synode vom J. 683 wurde im 12. Canon der Recurs von den Metropoliten an den König erlaubt. Kurz nach dieſer Synode brachte ein Legat des Papſtes Leo II. die Acten der gegen die Monotheliten abgehaltenen ökumeniſchen Synode nach Spanien und verlangte im Namen des Papſtes die Beſtätigung dieſes Concils durch eine allgemeine ſpaniſche Kirchenverſammlung. Dieſem päpſtlichen Wunſche entſprach die toletaniſche Synode vom J. 684 und beſtätigte auch eine von dem vorſitzenden Erzbiſchof Julian abgefaßte Schutzſchrift des Glaubens, worauf eine Geſandtſchaft nach Rom abgeordnet wurde. Im J. 688 fand wieder eine Synode zu Toledo ſtatt, welche die dem Papſte Benedict II. anſtößigen Ausdrücke in der Schutzſchrift Julians in ganz katholiſchem Sinne erklärte, womit ſich Papſt Sergius I. vollkommen befriedigte. Julian ſtarb am 8. März 690. Sein Nachfolger auf dem Metropolitenſtuhle Toledo's, Siſebert, wurde auf der Synode zu Toledo vom J. 693 wegen Hochverraths abgeſetzt und an ſeine

Digitized by Google

Stelle der Erzbiſchof **Felix** von Sevilla gewählt. Felix ſtarb im J. 700 mit dem Ruhme eines gottesfürchtigen und gelehrten Mannes, nachdem er 694 und 699 zwei Synoden zu Toledo präſidirt hatte. Nun ſoll ſich nach einigen Nachrichten **Siſebert** wieder auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Toledo geſchwungen haben; man hat aber jedenfalls Urſache zu glauben, daß **Siſebert** des biſchöflichen Thrones nur für ſehr kurze Zeit ſich bemächtigte und bald dem würdigen **Gunderich** den Platz räumen mußte. Gunderich war ſo glücklich, das Unglück ſeines Vaterlandes, den Sturz der weſtgothiſchen Herrſchaft in Spanien nicht mehr zu ſehen, indem er um 707 ſtarb. Hatte er ſich bemüht, dem bereits auch unter dem Clerus eingeriſſenen Verderben einen Damm entgegenzuſetzen und den despotiſchen, grauſamen, ſittenloſen und irreligiöſen König Wittiza auf beſſere Bahnen, wiewohl vergeblich, zu leiten; ſo beſtieg jetzt **Sindered** den Metropolitenſtuhl von Toledo, welcher im Einverſtändniß mit Wittiza alte, ehrwürdige und eifrige Geiſtliche verfolgte und alle Zucht unter dem Clerus und den Laien zu Grunde gehen ließ, indem er ſich dem königlichen Jungfrauen- und Frauenſchänder, der den Geiſtlichen die Ehe und den verheiratheten Laien Beiſchläferinnen geſtattete, nicht ſtandhaft entgegenſetzte. Einige ſpaniſche Geſchichtſchreiber verſichern, Wittiza hätte ſich ſogar der Abhängigkeit von der römiſchen Kirche entzogen, was jedoch Ferrera für fabelhaft erklärt (ſ. ad a. 708). Wittiza ſtarb 710; ihm folgte der letzte weſtg. König Roderich, unter welchem (711) die Araber, von dem Grafen Julian, den Söhnen Wittizas und dem Erzbiſchofe Oppas von Sevilla herbeigerufen und von den Juden thätigſt unterſtützt, der weſtgoth. Herrſchaft ein Ende machten. (Vgl. die Art. **Gothen** und **Mauren**). Als die Araber vor Toledo erſchienen, flüchteten viele Chriſten mit Zurücklaſſung ihrer Habe nur den hl. Glauben und die Hoffnung auf eine beſſere Zukunft rettend, mit Kirchengeräthſchaften und hl. Leibern in die aſturiſchen Gebirge; dahin wendeten ſich auch viele Chriſten aus andern ſpaniſchen Städten und Gegenden, und ſo erhielt ſich hier der Same der gothiſchen Freiheit, der bald unter dem tapfern chriſtlichen Helden Pelagius Wurzel faßte, ſich langſam aber kräftig entwickelte, den Königreichen Aſturien und Leon den Urſprung gab und zu dem endlichen völligen Sturze der arabiſchen Herrſchaft in Spanien den Grund legte. Erzbiſchof Sindered von Toledo flüchtete, ſtatt bei der betrübten Chriſtenheit als Tröſter und Helfer zurückzubleiben, nach Rom, wo er noch im J. 721 auf einer von Papſt Gregor II. gehaltenen Synode erſcheint. So lange Sindered lebte, ſcheint es, führten zwei ſehr würdige Geiſtliche **Evantius**, Archidiacon von Toledo und **Urbanus**, Cantor dieſer Erzkirche (beide † um 742), im Namen Sindereds die Adminiſtration der toletaniſchen Kirche; indeß halten Einige den genannten Urbanus für einen wirklichen Metropoliten von Toledo, während wieder andere Nachrichten aus dem zehnten Jahrhunderte einen gewiſſen **Suinered** als Nachfolger Sindereds bezeichnen. Mag dem ſein wie ihm wolle, jedenfalls ſieht man hieraus, wie tief der ehemalige herrliche Königs- und Metropolitenſitz in Folge der arabiſchen Herrſchaft herabſank. Außer Evantius und Urbanus blühten damals in Spanien manche andere ſehr würdige Biſchöfe und Geiſtliche, welche in dieſer ſchweren Zeit die Gläubigen aufrecht erhielten und die Kirche zierten, ſo z. B. der fromme und gelehrte Fredoarius, Biſchof von Acci († um 741); die zwei Prieſter und Martyrer Nicolaus und Leonhard zu Ledesma († 745); der Biſchof Iſidor Pacenſis, welcher um 750 eine für die damalige ſpaniſche Zeitgeſchichte nicht unwichtige, wenn auch oft dunkle Chronik verfaßte; der Biſchof Odoarius von Lugo u. A. m. Die Erzkirche von Toledo erhielt um die Mitte des achten Jahrhunderts an **Cixila** einen würdigen Metropoliten, der in ſchwierigen Zeiten dieſer Kirche rühmlich vorſtand und von dem wir Notizen über das Leben und die Schriften des hl. Ildefons beſitzen (ſ. Bolland. ad 23. Jan. in vita s. Ildefonsi). Cixila ſtarb um 782—784, da ſein Nachfolger

Digitized by Google

Elipandus von dem hl. Beatus in ſeinen wider ihn 785 geſchriebenen Werken der neue Erzbiſchof genannt wird. In Spanien waren damals, in Folge der arabiſchen Herrſchaft, verſchiedene Unordnungen und Irrthümer aufgetaucht; die Migetianer (von ihrem Urheber Migetius oder Mingentius ſo genannt) traten gegen den in Spanien längſt eingeführten dionyſiſchen Oſtercyclus auf (ſ. Oſterfeierſtreit); Andere behaupteten die Unnöthigkeit des Faſtens an Freitagen und Samſtagen; dort und da rührten ſich pelagianiſche, manichäiſche und prädeſtinatianiſche Anſichten, und die Laxität des Lebens und der Verkehr der Chriſten mit den Arabern und Juden führten bereits häufige Heirathen zwiſchen Chriſten, Moslemen und Juden herbei; ſogar Prieſter erfrechten ſich, verheirathete und von ihren Männern verlaſſene Frauen zu ehelichen. Um dieſen Unordnungen und Irrlehren in der rechten Weiſe zu ſteuern, wendete ſich der eifrige Biſchof Egila von Granada an den Papſt Hadrian I. und erhielt von dieſem die geeigneten Anweiſungen (ſ. Cenni, Cod. Carol. t. I. p. 389—404). Aber auch Elipandus, der Erzbiſchof von Toledo, ließ es nicht an Eifer wider die eingeſchlichenen Mißbräuche und Irrthümer fehlen, und hielt eine Synode zu Sevilla ab, auf welcher ſich einige Biſchöfe von Andaluſien einfanden, mit denen er die Migetianer verdammte. Allein der heftige und ſtolze Elipandus brachte bald über das ganze chriſtliche Spanien Verwirrungen, die viel ärger waren als die von ihm bekämpften, indem er und mit ihm der Biſchof Felix von Urgel die mit dem Neſtorianismus eng verwandte Lehre aufſtellte, Chriſtus ſei zwar ſeiner Gottheit nach eigentlicher und natürlicher Sohn Gottes, aber als Menſch nur „filius Dei adoptivus“ (ſ. d. Art. Adoptianer; vgl. Döllingers Lehrb. der Kirchengeſch. Bd. I. über den Adoptianismus). Ueber die Frage, ob Elipandus oder Felix der erſte Urheber dieſes Irrthums geweſen, lauten die Antworten verſchieden; die gewöhnliche Annahme iſt zwar, Elipandus ſei erſt durch ein Antwortsſchreiben des Felix in ſeinem Irrthume ganz feſt geworden; indeß iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß Elipandus der erſte Urheber geweſen und den Felix um 787 vorzüglich nur in der Abſicht um Rath gefragt habe, um dieſen wegen ſeiner theologiſchen Kenntniſſe geachteten Biſchof auf ſeine Seite zu ziehen, was ihm auch vollkommen gelang. Da die neue Lehre bald vielen Beifall, ſelbſt bei einigen Biſchöfen, fand, ſo traten gegen dieſelbe auch ſogleich eifrige Gegner in die Schranken, vorzüglich der Prieſter Beatus von Valrabeda am Fuße des Berges Liebana, und Etherius, Biſchof von Osma, beide nach Aſturien geflüchtet. Als Elipandus Nachricht erhielt, daß Beatus und Etherius ihn des Neſtorianismus beſchuldigten, ſchrieb er ſogleich an den Abt Fidelis und bat ihn, beiden ihre ſchismatiſche und häretiſche Dreiſtigkeit zu verweiſen und ihre Ketzerei aus Aſturien zu vertreiben; dagegen ſolle man an ſeiner Lehre feſthalten „nam nunquam est auditum, ut Libanenses Toletanos docuissent; notum est plebi universae, hanc Sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et nunquam schismaticum aliquid emanasse“ (ſ. Alcuini opp. ed. Frob. t. II. p. 587). Allein Beatus ließ ſich von der Vertheidigung der kathol. Lehre nicht abhalten; er ſchrieb nun (im J. 785, ſ. Florez t. V. p. 359) in ſeinem und des Etherius Namen zwei Bücher adversus Elipandum, die bei Canis. Basn. thesaur. Mon. t. II. p. I. p. 297—375 abgedruckt ſind. Aus dieſer Schrift, welche viele theologiſche Kenntniſſe verräth und in vielfacher Beziehung merkwürdig iſt, erſieht man, wie damals ſchon das ganze chriſtliche Spanien in zwei Lager getheilt war, das eine für, das andere wider die Lehre des Elipandus; auch richtete bald darauf Papſt Hadrian ein Schreiben an die Biſchöfe in Spanien, worin die Lehre des Elipandus für ketzeriſch erklärt und andere Irrlehren verdammt wurden (Cenni l. c. p. 442—458). Noch größere Verbreitung erhielt der Adoptianismus, als Biſchof Felix von Urgel um 787 ſich für denſelben erklärte und um die Vertheidigung und Verbreitung deſſelben in den Pyrenäen und dieſſeits derſelben eifrigſt und nicht ohne Geiſtesgewandtheit

Digitized by Google

annahm. Da Urgel ſeit 785 den Franken gehörte und mithin die Irrlehre auch das fränkiſche Reich bedrohte, ließ Carl der Große 791 eine Synode zu Narbonne, auf welcher auch Felix von Urgel erſchien und unterzeichnete, abhalten; man weiß jedoch nichts Gewiſſes über dieſe Zuſammenkunft. Im J. 792 berief Carl eine Verſammlung von Biſchöfen nach Regensburg; dieſe verwarf die neue Lehre und Felix ſelbſt, der auf Carls Befehl in dieſer Synode hatte erſcheinen müſſen, entſagte ihr mit dem eidlichen Verſprechen, ſie nie mehr vorzutragen; denſelben Schwur wiederholte er vor dem Papſte Hadrian zu Rom, wohin er nach der Regensburger Synode unter der Geleitſchaft Angilberts geſchickt worden war. Allein kaum war Felix nach Urgel zurückgekehrt, wo er indeß nicht mehr die biſchöfliche Verwaltung führen durfte, ſo bekannte er ſich ſogleich wieder, von Elipandus und andern ſpaniſchen Adoptianern angeſpornt, zu der eben erſt von ihm ſelbſt abgeſchworenen Lehre; Elipandus aber und die ihm gleichgeſinnten ſpaniſchen Biſchöfe ſchrieben an die fränkiſchen Biſchöfe und Carl den Großen, verfochten den Adoptianismus als die ächte katholiſche Lehre, ſchilderten den Beatus als einen Erzketzer und Fleiſchesſünder und beſchworen den König, er möge zwiſchen Felix und Beatus als gerechter Schiedsrichter entſcheiden, die Häreſie des Beatus aus ſeinem Reiche verbannen und den Felix wieder auf den biſchöflichen Stuhl zurückführen (ſ. Florez t. V. p. 558, und Alcuini opp. ed. Frob. t. II. p. 567 etc.). Auf dieſe Zuſchriften antwortete Carl mit der Berufung einer großen Synode nach Frankfurt im J. 794, auf welcher außer dem König die päpſtlichen Legaten Theophylactus und Stephanus, der Erzbiſchof Petrus von Mailand (ſ. d. Art. Mailand), der Patriarch Paulinus von Aquileja (ſ. d. Art. Paulinus), im Ganzen 300 Biſchöfe aus Teutſchland, Frankreich, Italien und England erſchienen, aber keiner der ſpaniſchen Adoptianer ſich ſehen ließ. In dieſer Synode wurde die neue Lehre abermals verworfen und dieſes Urtheil ſodann auf einer noch 794 von Papſt Hadrian I. zu Rom abgehaltenen Synode beſtätiget. Carl ſendete die Entſcheidung des Frankfurter Concils ſammt einem päpſtlichen Mahnbrief und einem eigenen ſehr gnädigen Ermahnungsſchreiben an Elipandus und die übrigen Biſchöfe Spaniens ab, aber Alles war umſonſt. Ebenſo fruchtlos blieben die zu Frankfurt approbirte Schrift Paulins von Aquileja (libellus sacrosyllabus de ss. Trinitate adversus Elipandum et Felicem), ein ſehr freundliches Schreiben Alcuins an Felix von Urgel (ſ. Alcuins Brief an Felix bei Froben t. I. p. 783—787) und eine demüthige und liebreiche Zuſchrift Alcuins an Elipandus (ſ. dieſes Schreiben bei Froben t. I. p. 836—868). Felix ſchrieb vielmehr, im Einverſtändniß mit Elipandus, wider Alcuin und ſendete dieſe Schrift dem Kaiſer Carl zu; Elipandus aber antwortete dem Alcuin mit einem merkwürdigen Schmähbrief, der viele Aehnlichkeit mit den craſſeſten Producten aus der Feder Luthers hat (ſ. Elipandus Brief l. c. S. 868—876), worauf dann Alcuin im Auftrage Carls ſeine ſieben Bücher adversus Felicem und vier Bücher adversus Elipandum, und Paulinus von Aquileja drei Bücher contra Felicem abfaßte, und Papſt Leo III. im Anfang des J. 799 eine Synode zu Rom hielt, in welcher die Schrift des Felix gegen Alcuin verworfen wurde (ſ. Froben I. S. 932—934). Bald nach dieſer römiſchen Synode veranſtaltete Carl im Mai 799 die bekannte Synode zu Aachen, zu welcher er durch den Erzbiſchof Leidrad von Lyon (ſ. d. Art. Leidrad) den hartnäckigen Felix rufen ließ. In dieſer Synode fand in Carls Gegenwart und auf ſein Geheiß eine Disputation, die ſieben Tage lang dauerte, zwiſchen Alcuin und Felix ſtatt; dieſer erklärte ſich endlich für überwunden und ſchwor ſeinen Irrthum ab; da man ihm aber nicht recht traute, übergab man ihn dem Erzbiſchof Leidrad zur Verwahrung. Seitdem hielt ihn Alcuin für wahrhaft bekehrt und ſogar für ſeinen Freund, allein man hat Grund an der Aufrichtigkeit ſeiner Bekehrung zu zweifeln; wenigſtens ſtellt dieß Leidrads Nachfolger, Erzbiſchof Agobard, in ſeiner Schrift adversus dogma Felicis ſehr in Frage.

Digitized by Google

Felix ſtarb um 816. Schon lange vor ſeinem Tode waren die ſpaniſchen Adoptianer zahlreich von ihrem Irrthume abgeſtanden, indem ſich um 800 nach Alcuins Bericht (ſ. l. c. S. 136) in Folge der Bemühungen Leidrads und ſeiner Gefährten 20,000 Anhänger des Adoptianismus davon losſagten („usque XX millia conversi sunt inter Episcopos, Sacerdotes, monachos, populum, viros et feminas etc.“). Unter den damals bekehrten Biſchöfen befand ſich aber keineswegs der Haupturheber der adoptianiſchen Wirren, Elipandus. Dieſer hatte auf die Kunde, daß Felix abermals zu Carl beſchieden worden ſei, ungefähr im Nov. 799, an Felix einen Brief geſchrieben, worin er ihn zur Standhaftigkeit aufmunterte und heftig gegen Alcuin loszog (ſ. l. c. S. 915 u. 938 ꝛc.), und daß er, als die oben erwähnten 20,000 ſpaniſchen Adoptianer ihren Irrthum aufgaben, hartnäckig blieb, bemerkt Alcuin ausdrücklich (ſ. l. c. S. 136); wahrſcheinlich verharrte er in der Ketzerei bis zu ſeinem Tode, der noch vor dem Ende ſeines Collegen Felix eintrat. — Auf die adoptianiſchen Wirren folgte um die Mitte des neunten Jahrhunderts unter dem Kaliphen Abderrahman († 852) und deſſen Nachfolger Mohammed eine Chriſtenverfolgung, die vielen Chriſten, von denen ſich gar manche mit großem Eifer zum Martyrthum drängten, das Leben koſtete. Erzbiſchof von Toledo war damals Wiſtremir, eine Fackel des hl. Geiſtes und ein Licht für ganz Spanien, wie ihn ſein Lebensbeſchreiber und erwählter Nachfolger Eulogius nennt. Leider waren damals einige andere ſpaniſche Biſchöfe, wie der Metropolit Recafried und der Biſchof Hoſtigeſius von Malaga, nicht von gleichem Geiſte beſeelt, ſondern gaben ſich zu ſchändlichen Werkzeugen der ſaraceniſchen Tyrannei gegen eifrige Biſchöfe, Prieſter und Chriſten her. Zu bemerken iſt, daß der Einfluß der Kirche von Toledo auf die übrigen ſpaniſchen Biſchöfe und Kirchen bereits mehr und mehr geſchwächt wurde theils, indem ſich Biſchöfe wie Recafried und Hoſtigeſius zu Tyrannen über ihre Mitbiſchöfe aufwarfen, theils auch, indem Cordova, der Mittelpunct der Kaliphenmacht und die Hauptſtadt des Reiches, allmählig der vorzügliche Vereinigungspunct der unter moslemiſcher Herrſchaft zerſtreut lebenden Chriſten und der Hauptſitz von Allem wurde, was in dieſen Ländern die chriſtliche Kirche von den Trümmern ihrer vorigen Macht und Würde noch retten konnte; daher denn auch jetzt nicht mehr zu Toledo, ſondern zu Cordova unter den Augen und dem Einfluſſe der moslemiſchen Gewalthaber hin und wieder Concilien gehalten wurden; ſo fand 852 auf Abderrahmans Geheiß eine Synode zu Cordova ſtatt, auf welcher mehrere Metropoliten (ohne Zweifel die von Sevilla, Merida oder Toledo) anweſend waren; ein anderes Concil zu Cordova fällt in das J. 862, und noch zwei andere daſelbſt gehaltene Concilien führt Florez an (Esp. sagr. X. p. 355—356; Dr. H. Schäfer, Geſch. von Spanien, B. II. S. 115—117). Inzwiſchen ſtarb 858 der Erzbiſchof Wiſtremir von Toledo, und wurde nach ſeinem Tode der hl. Eulogius, Prieſter zu Cordova, ein muthiger und gelehrter Vertheidiger der chriſtlichen Religion und Tröſter und Beiſtänder der chriſtlichen Bekenner und Martyrer, zum Nachfolger gewählt „ab omnibus comprovincialibus et confinitimis episcopis electus et dignus est habitus et pro relatu omnium est comprobatus“ ſagt ſein Freund Alvarus, ſ. vita s. Eulogii bei Bolland. ad 11 Martii); jedoch konnte die Conſecration des Gewählten in Folge der fortdauernden traurigen Verhältniſſe der ſpaniſchen Kirche nicht vorgenommen werden und enthielten ſich die Biſchöfe bei ſeinen Lebzeiten einer neuen Wahl. Siehe über Eulogius meinen Art. Eulogius, gewählter Erzbiſchof von Toledo, Schriftſteller und Martyrer. Eulogius iſt der letzte berühmte Name, der die Erzkirche von Toledo während der arabiſchen Herrſchaft ſchmückte. Nach ihm erhielten die Chriſten Erlaubniß, ſich einen neuen Erzbiſchof zu wählen; ſie wählten einen gewiſſen Bonitus, von dem aber außer ſeinem Namen nichts Weiteres bekannt iſt. Der letzte Metropolit von Toledo, von dem man ſichere Nachricht hat, ſtarb im J. 926 und hieß Johannes. —

Digitized by Google

Im J. 1085 verloren die Araber die Stadt Toledo und endete ihr toletaniſches Reich; am 25. Mai 1085 hielt K. Alfonſo VI. ſeinen feierlichen Einzug in Toledo. Alfons wählte die den Chriſten wieder gewonnene alte Hauptſtadt zu ſeiner gewöhnlichen Reſidenz und da die Stadt bei ihrer Wiedereroberung zum größern Theile von Arabern und Juden bevölkert war, ſuchte er die chriſtliche Bevölkerung von allen Seiten her zu vermehren. Sodann (1086) veranſtaltete er zu Toledo eine Synode beinahe aller Prälaten und Großen ſeiner Staaten, auf welcher Bernard, ein Franzoſe, Mönch zu Clugny und nachher Abt des berühmten Kloſters Sahagun, zum Erzbiſchof von Toledo gewählt wurde. So erhielt nun Toledo wieder einen Erzbiſchof, und bald darauf wurde der neuerrichteten Metropole auch der Primat wieder reſtituirt, indem Papſt Urban II. durch Bulle vom 15. Oct. 1088 den nach Rom gereiſten Erzbiſchof Bernard mit dem Pallium ſchmückte und ihn zum Primaten für alle ſpaniſchen Reiche aufſtellte: „Maximas, ut decet gratias Deo agimus — heißt es in dieſer Bulle — quod Ecclesia Toletana, cujus tam antiqua dignitas et tanta in Hispania Galliaque auctoritas fuit, post annos ferme trecentos septuaginta a Saracenorum jugo liberata sit. Itaque tum hujus Ecclesiae reverentia, tum regis Alphonsi precibus permoti pallium tibi damus, nempe dignitatis sacerdotalis plenitudinem, teque in omnibus Hispaniarum regnis Primatem constituimus, qua praerogativa dudum Episcopos Toletanos praeditos fuisse constat. Omnes Hispaniarum Episcopi te Primatem suum venerentur, et si inter ipsos causa emerserit gravioris momenti, eam, salvis tamen cujuslibet Metropolitae privilegiis, ad te deferant." — Erzbiſchof Bernard führte eine heilſame Regierung, berief tugendhafte und gelehrte Geiſtliche aus Frankreich nach Spanien, richtete Bisthümer auf, hielt 1114 eine Synode zu Leon und nahm den Arabern Alcala de Henares ab. Uebrigens ſuchte ſich der Erzbiſchof Mauritius Burdinus von Braga (bald nachher Afterpapſt Gregor VIII.) der Primatie von Toledo zu entziehen. Bernard ſtarb 1125. Sein Nachfolger war Raymund, einer jener Geiſtlichen, die Bernard aus Frankreich nach Spanien gebracht hatte; er wohnte der von dem päpſtlichen Legaten Humbert 1125 zu Carrion berufenen Synode bei, präſidirte 1129 der Synode zu Palentia, war bei der Reichsverſammlung zu Leon 1135, auf welcher König Alfonſo VII. zum Kaiſer erklärt wurde, hielt 1138 eine Synode zu Leon und war 1148 bei der Synode zu Rheims gegenwärtig. Im J. 1126 gab König Alfonſo ihm und ſeinen Nachfolgern auf dem Erzſtuhle zu Toledo für ewige Zeiten Alcala de Henares; von Raymund an bis auf den berühmten Rodrigo Ximenes erließen die Erzbiſchöfe von Toledo als Herrn von Alcala viele Geſetze, welche für die Kenntniß des damaligen Rechtszuſtandes und der Municipalverfaſſung ſehr wichtig ſind. Dem Erzbiſchof Raymund († 1150) folgten: Erzbiſchof Johann † 1166, Cerebrun † 1181. Nach Cerebruns Tod wurde Pedro de Cardona zum Erzbiſchof gewählt, der aber bald nach ſeiner Ernennung und noch vor der Conſecration ſtarb; an ſeine Stelle trat Erzbiſchof Gonzales † 1191, und ſodann Martin von Piſuerga † 1208. Einer der eifrigſten und gelehrteſten Erzbiſchöfe von Toledo war Roderich Ximenes 1208—1247. Er begleitete die Könige Alfons den Edlen und den hl. Ferdinand (ſ. d. Art. Ferdinand) auf ihren Feldzügen gegen die Moslemen, wußte gegen ſie das Schwert tapfer zu ſchwingen, bewies ſich als einen Vater der Armen, und ſchrieb eine historia Gothica oder Chronicon rerum in Hispania gestarum, wie auch eine historia Romanorum, Hunnorum, Wandalorum, Suevorum, Alanorum, Silingorum, Arabum, und eine historia Ostrogothorum — Bücher (bemerkt Mosheim) die für ſeine Zeiten ganz gut waren (ſie ſtehen in Andr. Schotts Hisp. illustr. t. II.). Zu dem Meiſterſtück der gothiſchen Baukunſt, nämlich der neuen Cathedrale, die der hl. Ferdinand zu Toledo erbaute, leiſtete auch Erzbiſchof Roderich hilfreiche Hand. Die Primatie ſeiner Kirche, die von den Erzbiſchöfen von Braga,

Digitized by Google

St. Jacob und Tarragona angeſtritten wurde, vertheidigte er tapfer und reiste deßhalb auch nach Rom. Er ſtarb 1247. Seine Nachfolger auf dem erzbiſchöflichen Stuhle Johannes de Medina Pomar und Gutierre regierten nur ſehr kurz; erſterer ſtarb ſchon im Juli 1248 und letzterer im Auguſt 1250, worauf Sancho, Sohn des hl. Ferdinand, den erzbiſchöflichen Stuhl beſtieg, † 1260. Mariana führt den Dombechant Paſchalis oder Paſchaſius als Nachfolger Sanchos auf. Nach deſſen baldigem Tode wurde der Infant Sancho von Aragonien Erzbiſchof, welcher in einer Schlacht gegen die Ungläubigen vor Granada gefangen genommen und niedergehauen wurde 1275. In der Angelegenheit der Doppelwahl des Gonzalez Gudiel, Biſchofs von Burgos und des Abtes Rodriguez von Covarnuvias zum Erzbisthum von Toledo, erklärte Papſt Nicolaus III. die Nichtigkeit beider Wahlen und nahm ſelbſt das Recht der Beſetzung in Anſpruch. Demnach ernannte er den Biſchof Gonzalez Gudiel von Burgos zum Erzbiſchof von Toledo und ſendete ihn mit einem Empfehlungsſchreiben, worin ſeinen Eigenſchaften und ſeiner Gelehrſamkeit großes Lob geſpendet wurde, nach Toledo ab. Papſt Bonifaz VIII. ernannte dieſen Erzbiſchof, für den er eine beſondere Achtung hatte, im J. 1298 zum Cardinal, aber ſchon ſechs Monate nach ſeiner Erhebung zum Cardinalate ſtarb Gonzalez, der erſte unter den toletaniſchen Erzbiſchöfen, welchem das Cardinalat zu Theil geworden war. Der Erzbiſchof Gonzalez Diaz Palomec († 1310) hielt 1302 zu Pegnafiel eine Synode; unter den hier gefaßten Beſchlüſſen kommen mehrere ſehr heilſame und intereſſante vor, z. B. die Verpflichtung aller bepfründeten Geiſtlichen zu dem täglichen Breviergebete, die Einführung der Conſtitution und Bulle des Papſtes Bonifaz VIII. bezüglich der Immunität des Clerus und Kirchenguts, die Einführung des Feſtes des hl. Ildefons in allen Provinzen von Toledo, tägliche Abbetung des Salve Regina und dreier Gebete (eines für die Kirche, das andere für den Papſt, das dritte für den König) nach der Complet, Bereitung der hl. Hoſtien durch die Geiſtlichen ſelbſt oder durch andere vertrauenswürdige Perſonen, Beſtrafung der Wucherer ꝛc. Auf königliche Empfehlung wurde nach dem Tode des Erzbiſchofs Gonzalez von dem Capitel zu Toledo Gutier Garcias de Toledo zum Erzbiſchof gewählt. Papſt Clemens V. committirte die Erzbiſchöfe von Toledo, St. Jacob und Sevilla, ingleichen die Biſchöfe von Palentia und Liſſabon zur Unterſuchung in Angelegenheit der Tempelritter in Spanien und Portugal. Dieſen Auftrag vollzog Erzbiſchof Gutier von Toledo und die übrigen Erzbiſchöfe und Biſchöfe mit möglichſtem Fleiße, und das Reſultat der Unterſuchung war, daß auf der Synode zu Salamanca (Oct. 1310) die Tempelherrn feierlich für unſchuldig erklärt wurden (ſ. d. Art. Templer). Erzbiſchof Gutier ſtarb im Sept. 1319. Sein Nachfolger war der Infant Johann, Sohn des K. Jayme von Aragonien; er hielt Synoden zu Toledo 1323 und 1324 und zu Alcala 1326, ſuchte die Primatie gegen die Erzbiſchöfe von Tarragona und Saragoſſa geltend zu machen, wogegen ihm aber dieſe mit dem Banne drohten, und vertauſchte 1327, da ihm König Alfonſo von Caſtilien aus Mistrauen die Würde des Großkanzlers abgenommen, ſein Erzbisthum gegen das von Tarragona. So wurde der Erzbiſchof von Tarragona, Ximenes de Luna, Erzbiſchof von Toledo. Der Infant Johann, ein tugendhafter und gelehrter Herr, ſtarb als Erzbiſchof von Tarragona 1334, Ximenes de Luna 1337. Gilles Alvarez d'Albornoz, der Nachfolger des Ximenes de Luna, welcher die Eigenſchaften eines Prälaten mit denen eines tapfern Kriegers und klugen Feldherrn vereinigte, wurde von Papſt Clemens VI. in die Zahl der Cardinäle aufgenommen und 1353 von Papſt Innocenz VI. beauftragt, dem apoſtoliſchen Stuhle den Kirchenſtaat wieder zu erobern. Albornoz war der rechte Mann dazu und entledigte ſich ſeines Auftrags in glänzender Weiſe, ſo daß, als Papſt Urban V. von Avignon nach Viterbo kam (1367), Albornoz ihm den ganzen Kirchenſtaat überantworten konnte. Leider

Digitized by Google

ſtarb Albornoz bald darauf (Auguſt 1367) (ſ. Leo, Geſch. von Italien, IV. 520—535). Auf dem Stuhle zu Toledo folgte nach Albornoz und nachdem Gonzalez d'Aguilar kurz nach ſeiner Erhebung geſtorben war, der Erzbiſchof Vaſco (oder Velaſco) Fernandez, welchen König Pedro der Grauſame von Caſtilien 1360 nach Portugal verbannte. Vaſco mußte unverzüglich und von Allem entblößt abreiſen, nicht einmal ſein Brevier durfte er mitnehmen; er begab ſich nach Coimbra in ein Dominicanerkloſter, woſelbſt er den Reſt ſeines Lebens in ſtiller Frömmigkeit verlebte. In edler Reſignation entſagte Vaſco allem Anrechte auf das Erzbisthum Toledo, um in der ſchwülen Zeit dieſe Kirche nicht ohne Hirten zu laſſen; ſein Nachfolger wurde Gomez Manrigue, Erzbiſchof von St. Jacob, († 1375). Ein ſehr rühriger aber auch unruhiger Prälat war der Erzbiſchof Pedro Tenorio von Toledo, der durch ſeinen Ehrgeiz, bei der Regentſchaft des jungen Königs Heinrich die Hauptrolle zu ſpielen, große Verwirrungen anrichtete und gefangen geſetzt, doch bald wieder frei gelaſſen wurde. Er beſaß große Rechtskenntniſſe, führte verſchiedene wohlthätige und gemeinnützige Bauten auf, machte mehrere fromme Stiftungen und beſuchte ſeinen Kirchenſprengel in Perſon, was von wenigen ſeiner Vorgänger und Nachfolger wegen des großen Umfanges der Erzdiöceſe geſchah; er ſtarb im Mai 1399. Mit Einwilligung des Königs Heinrich von Caſtilien ernannte und weihte der Pſeudopapſt Benedict XIII. (Peter de Luna) ſeinen gleichnamigen Neffen Pedro de Luna zum Erzbiſchof von Toledo 1403. Zum Beleg für die damaligen Sittenzuſtände diene die auf dem Landtag zu Madrid 1405 erlaſſene Anordnung, daß die Beiſchläferinnen der Geiſtlichen auf dem Kopf ein Stück von Scharlach oder ein anderes ähnliches Kennzeichen tragen ſollten, damit ſie nicht für rechtſchaffene Frauen angeſehen werden könnten. Benedict XIII. der ſich aus Frankreich nach Perpignan geflüchtet hatte, hielt im Nov. 1408 mit den Prälaten von Caſtilien und Aragonien eine Verſammlung über die Art und Weiſe, dem großen Schisma ein Ende zu ſetzen, und widerſetzte ſich fortwährend allen Beſtrebungen zur gütlichen Beilegung des Schisma. Hatte ſich ſein Neffe, der Erzbiſchof von Toledo († im Sept. 1415) an ihn angeſchloſſen, ſo war dieß zwar anfangs auch bei dem neuen Erzbiſchof von Toledo, Sancho de Rojas der Fall, indem ſich dieſer 1416 der Lostrennung Aragoniens und Caſtiliens von der Obedienz Benedicts XIII. heftig widerſetzte, aber bald nach der Wahl Martins V. ſchloß er ſich dieſem an; er ſtarb 1422 im October. Das Capitel hatte viele Mühe, ſich über die Wahl ſeines Nachfolgers zu vereinigen; ein Theil deſſelben war für den Dombechant Johann Martinez de Contreras, einen Mann von gründlicher Gelehrſamkeit und Frömmigkeit, die Andern verlangten den damaligen Domſcholaſter zu Toledo Johann Alvarez de Toledo, der den Johann Martinez de Contreras an Verdienſten noch übertraf; da ſich aber der König für Contreras verwendete, erhielt dieſer den Vorzug. Da Benedict XIII. ungeachtet der Wahl Martins V. ſeine Papſtcomödie fortſpielte, richtete Papſt Martin V. ein Schreiben an den Erzbiſchof Contreras von Toledo und an den Biſchof von Calahorra, worin ſie zu Inquiſitoren gegen die Schismatiker aufgeſtellt wurden. Indeß dauerte auch nach dem Tode Benedicts XIII. durch die lächerliche Wahl des ſpaniſchen Canonicus Munoz (ſ. d. A.) zum Papſt das Schisma noch einige Zeit fort. Erzbiſchof Contreras wohnte 1423—1424) der Synode zu Siena bei (ſ. d. Art. Siena); Papſt Martin V. ſendete ihm von Rom aus nach Siena ein Schreiben zu, worin er ihn ermahnte, als Primas der ſpaniſchen Kirche allen ſeinen Einfluß zur Vereinigung der kirchlichen Angelegenheiten aufzubieten. Ungeachtet ihm indeß als Primaten von Spanien zu Rom und zu Siena kirchliche Ehrenrechte zugeſtanden wurden, wurde er doch mit einigen ſpaniſchen Biſchöfen wegen Anſpruchnahme der Primatialrechte in Streitigkeit verwickelt. Er ſah das Ende der Papſtpoſſe des Munoz (1429) und ſtarb 1434 im September. Das Domcapitel war in zwei

Digitized by Google

Theile geſpalten, indem die Einen den Dechant von Toledo Ruy Garcias de Villaquiran, die Andern den Archidiacon Vaſco Ramirez de Guzman zum Erzbiſchof wählen wollten. Dieſer Zwieſpalt veranlaßte den königlichen Befehl zur Wahl des Erzbiſchofs Cerezuela von Sevilla für Toledo; Cerezuela war ein Bruder des unglücklichen Connetabels Alvar de Luna, er ſtarb 1442 im Februar. Sein Nachfolger Gutierre de Toledo, vorher Erzbiſchof von Sevilla, ein nicht bloß durch ſeine erlauchte Abkunft, ſondern auch und noch mehr durch die ſeinem Könige beſtändig bewieſene Treue ſowie durch ſeinen erbaulichen Lebenswandel und durch eine ſein Jahrhundert übertreffende Gelehrſamkeit hervorragender Prälat, ſtarb leider ſchon im Dec. 1445. Ganz anders war Erzbiſchof Alfonſo Carillo beſchaffen, ein ehrgeiziger, unruhiger und hartnäckiger Prälat, das Haupt der Empörung gegen König Heinrich IV. und gegen Ferdinand und Iſabella; er ſtarb am 1. Juli 1482. Sein Nachfolger war Pedro Gonſalez de Mendoza, Cardinal († 1495), ein würdiger Vorgänger des berühmten Cardinals und Staatsmannes Ximenes, welch' letzterer auf die kirchlichen und politiſchen Angelegenheiten Spaniens, auf Krieg und Frieden, auf Wiſſenſchaft und Künſte einen ungeheuern Einfluß ausgeübt hat. Ueber Ximenes und ſeine Nachfolger ſiehe den Art. Ximenes. Vgl. hierzu d. A. Spanien. [Schrödl.]

Toleranz. Unter Toleranz verſteht man im Allgemeinen, wie die Canoniſten ſagen, diejenige Stimmung und Entſchiedenheit des Gemüthes, vermöge der wir Etwas, das uns widerwärtig oder gar ein Uebel dünkt und das wir doch nicht ändern können oder dürfen, geduldig ertragen, es nicht bekämpfen, ja ſogar um eines öffentlichen Nutzens willen oder zur Vermeidung eines größeren Schadens bisweilen förmlich zuzulaſſen und anzuerkennen uns verſtehen. Näherhin begreift man unter Toleranz die Duldung gegenüber andern Religionen und wenn man in dieſer Beziehung mit dem vielfach mißbrauchten Wort in's Reine kommen will, iſt es für unſern Zweck vor Allem nöthig, zu unterſuchen, wie die Kirche ſelbſt ihr Verhältniß zu fremden Glaubensgenoſſenſchaften beſtimmt hat und noch fortwährend beſtimmt. Faſſen wir zunächſt die einzelnen Bekenner der letzteren in's Auge, ſo iſt es eine bekannte Sache, daß die Moral der von Chriſtus geſtifteten Kirche es zuerſt war, die das Wort „nil humani a me alienum puto“ zur Wahrheit machte und die große Lehre der Welt verkündete, daß alle Menſchen ohne Ausnahme und Einſchränkung unter dem gleichen Schutze der göttlichen Gebote ſtehen. Und dabei geht die Meinung der Kirche nicht etwa dahin, daß man bloß gehalten ſei, unterſchiedslos gegen Alle die ſogenannten Rechtspflichten zu erfüllen, ſondern ſie gebietet auch ihren Gläubigen, keinen Einzigen, dem Aermſten ſo wenig, als dem Reichſten, dem Sclaven ſo wenig als dem Freien eine Liebespflicht zu verweigern, die er von uns beanſpruchen kann. Insbeſondere aber wurde der Umſtand, daß Jemand im Glauben von uns getrennt ſei, niemals in der Kirche als ein Grund betrachtet, in der angegebenen Richtung eine Ausnahme eintreten zu laſſen, und auf die katholiſche Moral dürfte Einer ſich nicht berufen, der auch nur eine kleine Ungerechtigkeit oder eine leiſe Verletzung der Liebe gegen den Nächſten mit der irrthümlichen Religion, der dieſer angehört, rechtfertigen wollte. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Wenn wir es auch vollſtändig feſthalten, daß im Grunde genommen vor unſerem Gewiſſen alle Menſchen einander gleich ſind, ſo iſt damit zunächſt doch nur der Satz ausgeſprochen, daß an dieſen Menſchen ſchlechthin uns Nichts hindern darf, ſo oft wir in die Beziehung der Pflicht zu ihnen treten, dieſe Pflicht treu und gewiſſenhaft zu erfüllen. Ob aber dieſe moraliſche Beziehung zu den verſchiedenen menſchlichen Individuen und wann und wo ſie zur Wirklichkeit wird, das hängt von den Verhältniſſen des Lebens ab und in dieſen Verhältniſſen liegt auch der Grund, warum ich zu dem Einen in dieſen, zu dem Andern in einen andern, zu Manchen in einen näheren zu Andern in einen entfernteren Rapport mich geſtellt finde. Sehen

Digitized by Google

wir tiefer hinein in dieſe Gliederungen, in denen das menſchliche Leben ſich darſtellt, ſo erhellt, wie ſie zunächſt überall das Reſultat der natürlichen beziehungsweiſe ſittlichen Beziehungen ſind, welche unter den Menſchen beſtehen, aber ſie erſcheinen uns auch weiterhin noch durchſchlungen von einem übernatürlichen Band, von dem Bande des Glaubens, das oft die nächſten Verhältniſſe durchſchneidet, und wenn es das Hegemoniſche iſt, das ganze Leben in vollſtändig anderer Weiſe gruppirt. Sehen wir zu, welche Bedeutung nur die Kirche in dieſer Sache dem Glauben wirklich zuſchreibt. Man hat wahrhaft Urſache, ihre großherzige Auffaſſung zu bewundern. Nach ihrer Lehre bleiben und ſind uns überall die Nächſten, abgeſehen von allen Religionen, unſere Verwandten und Freunde und erſt unter ſolchen Perſonen, die weder in dem einen, noch dem andern Verhältniß zu uns ſtehen, entſcheidet die Gemeinſchaft des Glaubens, gegen wen wir die näheren Pflichten haben, ſo daß nur das mehr oder weniger künſtliche Band der gleichen Nationalität demjenigen der Religion untergeordnet wird. Wir fügen dazu noch eine Bemerkung, die ſich übrigens im Grunde von ſelbſt verſteht; wenn wir bis jetzt auch diejenigen Religionsgenoſſenſchaften, die außerhalb der Kirche ſtehen, nicht ausdrücklich unterſchieden haben, ſo ſind wir doch weit entfernt, ſie zuſammenzuwerfen, und es war von jeher katholiſche Anſchauung, daß unter ſonſt gleichen Verhältniſſen immer der auf den dreieinigen Gott Getaufte trotz aller Irrthümer uns noch unendlich näher ſteht, als der Bekenner jedweden andern Glaubens. — Wir haben mit dem Bisherigen betrachtet, wie wir gegen die Anhänger einer fremden Religion die allgemeinen, wie die aus einer beſonderen Stellung reſultirenden Pflichten zu erfüllen haben unabhängig und abgeſehen von dem Glauben, dem ſie zugethan ſind, nun aber iſt auch das poſitive Verhältniß in's Auge zu faſſen, das die Kirche zu dieſem ihrem Glauben einnimmt und wir können jetzt, nachdem wir die Momente ausgeſchieden, die ſo oft die Auffaſſung der Toleranz ſchon getrübt haben, unſerer Aufgabe einen Schritt näher rücken. Betrachten wir zunächſt das Bewußtſein, das die Kirche in Betreff ihrer eigenen Wahrheit in ſich trägt, und mit dem ſie ſich allen ſonſtigen Religionen gegenüberſtellt. Weſſen ſie ſich bewußt iſt, und was ſie als eine Wahrheit feſthält, für die ſie mit Freuden das Martyrium in der Weltgeſchichte duldet, das iſt zum Erſten, daß nur Einer es geſagt und mit Recht geſagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben"; zum Andern, daß dieſer eine Menſchgewordene Gottesſohn eine Kirche geſtiftet hat, der er ſein Erlöſungswerk zur Fortführung und Zuwendung an die Menſchheit übergeben; und zum Dritten, daß eben ſie es iſt und keine andere, der dieſe göttliche Miſſion geworden. Was ſie damit ausſprechen und vor Jedermann bekennen muß, wenn ſie ſich nicht ſelbſt aufgeben will, iſt, daß ſie die allein unfehlbare und allein ſeligmachende iſt. Dagegen hat man nun von verſchiedenen Standpuncten geeifert. Es wäre übrigens nicht mehr an der Zeit und auch hier nicht der Ort, die Gedankenloſigkeit, die in dieſen Angriffen ſich kundgegeben, des Weiteren zu widerlegen. Nur auf einige faſt untergeordnete Puncte wollen wir hier aufmerkſam machen, indem wir dabei mehr das Formelle an der Sache in's Auge faſſen. In der Behauptung der katholiſchen Kirche, daß ſie die Arche iſt, die uns allein ſicher durch die Gewäſſer des Lebens trägt, läge, wenn wir die Sache noch ganz natürlich betrachten, nur dann eine Härte, wenn dieſe Arche nicht, wie es doch in Wirklichkeit geſchieht, jedem den Eintritt geſtattete, der für ſein ewiges Heil Vorſorge treffen will, und dann iſt ja die Wahrheit und Erlöſung, die nach ihrer Lehre allein bei ihr gefunden werden kann, nicht etwa ihr eigenes Werk, auf das ſie Urſache hätte, mit menſchlicher Eitelkeit hinzublicken; dieſelbe iſt wie ſie überall lehrt, nur ein Schatz, der ihr von dem Gottmenſchen anvertraut iſt, und den treu zu bewahren, und den Menſchen zu verkünden, als das, was er iſt, ſie ſich bei Strafe der eigenen Verwerfung verpflichtet fühlt. Man kann mit der Kirche darüber rechten, wenn man vor der

Digitized by Google

Wahrheit die Augen verſchließen will, ob ſie in Wirklichkeit auch die Trägerin der von Chriſtus verdienten Erlöſung ſei und wirklich haben dieß auch verſchiedene Häreſieen gethan; aber dieſe ſelbſt haben ihrerſeits ſtets zu der Behauptung ſich fortgetrieben geſehen, wenn ſie ihre eigene Exiſtenz nicht als eine höchſt überflüßige und verwerfliche erſcheinen laſſen wollten, daß ſie es allein und ausſchließlich ſeien, in denen man das Heil des Chriſtenthums zu finden vermöge; ausdrücklich lehrt z. B. der Proteſtantismus dieß von ſich, in dem in Baden-Durlach eingeführten kleinen Katechismus (Carlsruhe 1770). Ja es liegt in der Natur jedweder Religion an ihre eigene innere Kraft zu glauben um in ihr allein das Mittel zu erblicken, die höheren und ewigen Intereſſen der Seele ſicher zu ſtellen, und die flache Aufklärung der jüngſt vergangenen Zeit hat durch ihre Oppoſition gegen die Ausſchließlichkeit der Glaubensbekenntniſſe wie ſie ſagte nicht bloß ihren Unglauben an Chriſtus, ſondern vor Allem ihre totale Verkennung des Weſens der Religion, in der traurigſten und eclatanteſten Weiſe erhärtet. Wie bemerkt haben wir hier den Beweis nicht zu liefern, daß die katholiſche Kirche mit objectiver Wahrheit und zwar allein mit Wahrheit ſich den Beſitz der ächten und ſeligmachenden Religion zuſchreibt; das, was uns nun obliegt, iſt nur die Reſultate zu bezeichnen, welche die Kirche ziehen muß, indem ſie ſich für die allein göttliche hält und insbeſondere jede noch innerhalb des Chriſtenthumes ſtehen bleibende Secte als ſchlechthin unberechtigt zurückweiſt. Lenken wir unſere Aufmerkſamkeit vorerſt wieder auf die einzelnen Perſonen hin, ſo iſt es klar, daß die Kirche und jeder von ihrem Geiſte Beſeelte von dem lebhafteſten Wunſch durchdrungen ſein muß, dieſelben, wenn es ſich um einen erſt künftigen Abfall handelt, davor zu bewahren, wenn aber die Trennung bereits Thatſache iſt, ſie um jeden Preis für die Wahrheit wieder zu gewinnen, und die Kirche läßt es bei dieſem Wunſche nicht einmal bewenden, ſie fordert unabläßig, man denke an das ſog. allgemeine Gebet und beſonders an die Liturgie des hl. Charfreitags, mit eindringlichem Ernſt ihre Angehörigen auf, die im Glauben von uns Geſchiedenen der göttlichen Erbarmung zu empfehlen, und noch mehr, ſie ſetzt auch alle übrigen erlaubten und geeigneten Mittel in Bewegung, um dem großen Ziele immer näher zu kommen, das der Herr mit den Worten bezeichnet: „Es wird ein Hirt und eine Heerde ſein." Die Thätigkeit, welche die Kirche in dieſer Beziehung entfaltet, hat eine doppelte Richtung; ſie erſtreckt ſich entweder auf die ganz und gar außerhalb des Chriſtenthums ſtehenden Völker und heißt dann Miſſion im engeren Sinne, oder aber auf die noch innerhalb des Chriſtenthums angeſiedelten Religionsparteien, und in dieſer letzteren Richtung zieht ſie hier unſere beſondere Aufmerkſamkeit auf ſich. Wie müſſen nun aber im Allgemeinen die Hebel beſchaffen ſein, die in dieſer großen und erhabenen Wirkſamkeit thätig ſind? Wir haben bereits bemerkt, ſie müſſen vor Allem ſittlich untadelhaft ſein; die katholiſche Kirche wird es alſo verſchmähen in dieſen höchſten Angelegenheiten der Menſchheit etwa mit Finanzmitteln oder was noch ſchlimmer durch Verdrehung der Wahrheit zu operiren; ſie müſſen aber auch geeignet, d. h. dem erhabenen Ziele, an dem ſie arbeiten, angemeſſen und ſeiner würdig ſein; die Kirche wird alſo neben dem Gebete die Wahrheit ihres Evangeliums, die zuletzt Alles überwindende, ſie wird ihre Liebe, ſelbſt ihr Martyrium einſetzen; aber ſie wird ſich nie dazu verſtehen, mit einer allen Anſtand verläugnenden Zudringlichkeit oder durch maſſenhafte Vertheilung der hl. Schrift oder gar fanatiſcher Tractätlein unſterbliche Seelen aus einem oft ſo tief mit ihnen verwachſenen Irrthum befreien zu wollen. Das Beſtreben, das ſolche Mittel nicht verſchmäht, wie wir ſie angedeutet, um die Grenzen der Religionsgenoſſenſchaft, der man angehört, zu erweitern, nennt man Proſelytenmacherei (ſ. d. A.). Sehen wir von ihr ab, wie man von ihr abſehen muß, wenn von der katholiſchen Kirche die Rede iſt, ſo erhellt, daß jenes heilige und in geheiligten Schranken ſich bewegende Bemühen ſelbſt weit entfernt iſt,

Digitized by Google

irgendwie die Liebe, die wir den Andersgläubigen ſchuldig ſind, zu verletzen; ja wir werden umgekehrt ſagen müſſen, gerade, weil wir auch ihnen gegenüber jegliche Pflicht anerkennen, fühlen wir uns gedrungen, die höchſte Wohlthat des Menſchengeſchlechtes, die Wahrheit und die Erlöſung mit ihnen zu theilen, und die Miſſionsthätigkeit der Kirche in der weiteſten Bedeutung des Wortes iſt nur die höchſte Blüthe jener Liebe, mit der ſie die ganze Menſchheit umſchließt. Man hat an die Kirche das Anſinnen geſtellt, ihren Sympathieen und Beſtrebungen, ſoweit ſie insbeſondere ſich auf die Bekehrung der Irrgläubigen beziehen, zu entſagen; die Staatsmänner, die das verlangen, die berühmten Freunde des confeſſionellen Kirchhoffriedens, bedenken nicht, daß ſie damit der Kirche entweder den Verzicht auf den Glauben an die eigene Wahrheit oder eine Herzloſigkeit zumuthen, die ſie mit Indignation zurückweiſen muß. — Erweitern wir nun aber unſern Geſichtskreis und faſſen das Verhältniß in's Auge, in welches die Kirche nicht zu den einzelnen Anhängern der verſchiedenen Religionsgenoſſenſchaften, ſondern zu dieſen ſelbſt und beſonders zu den ſog. chriſtlichen Confeſſionen vermöge ihrer eigenen Principien ſich ſtellen muß. Vor Allem iſt klar, daß ſie nie aufhören kann und aufhören wird, die Gründe für die Wahrheit, die ihr anvertraut iſt und in der ihre eigene Exiſtenz bloß ein einzelnes Moment bildet, zu vertheidigen und die Gegengründe andererſeits, die gegen dieſelben in's Feld geführt werden, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen; und noch mehr, ſie wird es ſogar als ihre Aufgabe betrachten, ſelbſt auf das feindliche Gebiet hinabzuſteigen, um von innen heraus mit den Waffen der Wahrheit den Bau menſchlicher Meinungen zu zerſtören. Dieſe Polemik muß von der Kirche, wie in ähnlicher Weiſe, im Grunde von jeder Religionsgenoſſenſchaft als ein unveräußerliches Recht betrachtet und feſtgehalten werden und ſie hat ihre Schranken wiederzufinden nur an dem ernſten Zweck und an dem großen Gegenſtand, dem ſie dient. Weiterhin aber, um das practiſche Leben in Betrachtung zu ziehen, muß es die Kirche als eine ihrer heiligſten Pflichten anſehen, jede Gemeinſchaft in sacris, die man ihr etwa von irgend einer Seite anbieten wollte, auf das Entſchiedenſte abzulehnen und dafür beſorgt zu ſein, daß ſie einſtens ihrem Gott rein das heilige Pfand wieder zurückgeben kann, das ſie rein aus ſeinen Händen empfangen hat, und jede Glaubensgenoſſenſchaft, trage ſie einen Namen, welchen ſie will, muß die berüchtigte Religionsmiſcherei, wie ſie vor Zeiten das Ideal ſo mancher Politiker war, als einen tödtlichen Angriff auf ihr Leben verabſcheuen und verwerfen, wenn ſie ſelbſt nicht als todt und abgeſtorben ſich vor aller Welt legaliſiren will. Von dieſem Standpunct aus finden auch einige Puncte, um nur dieſe zu erwähnen, ihre leichte Erklärung; vor Allem die kirchlichen Vorſchriften in Betreff der gemiſchten Ehen und der Taufpathen. Es handelt ſich überall nicht um die Verletzung oder Kränkung etwa der Perſonen, ſondern allein um die Reinerhaltung der Religion, und dieſer Rückſicht iſt es die Kirche ſchuldig, dafür zu ſorgen, daß das katholiſche Kind unter allen Bedingungen eine katholiſche Erziehung finde und iſt es ſchuldig, nicht zuzugeben, das der Indefferentismus die Familien mit ſeiner zerſtörenden Thätigkeit durchfreſſe. Zum größten Theil ganz der nämlichen Abſicht, d. h. um die Grenzen der Religionen, die nun einmal eine höhere Hand gezogen hat, nicht verwiſchen zu laſſen, ſind die Beſtimmungen der Kirche über das Verhalten ihrer Diener gegen die im fremden Glauben Abgeſchiedenen entfloſſen; und wenn ſie in außerordentlichen Fällen gegen ganz gefährliche Irrlehrer zu dem äußerſten Mittel gegriffen und ſie nicht bloß von ihrem eigenen Leben ausgeſchloſſen, ſondern auch den Gläubigen geboten hat, jedwede nähere Beziehung zu ihnen abzubrechen und zu vermeiden (haeretici vitandi), ſo iſt es auch hier bloß das unveräußerliche Intereſſe der Geſammtheit, nicht etwa ein Mangel an Liebe gegen ſolche Unglückliche, was ſie zu dieſer Strenge beſtimmt; ſie trägt vielmehr ſogar das Bewußtſein in ſich, daß ſie eben mit dieſer Strenge

Digitized by Google

nur das letzte und das allein übrigbleibende Mittel zu Hilfe ruft, um die Verirrten zur Rückkehr zum wahren Glauben aufzufordern. Um aber das Verhältniß der Kirche zu den anderweitigen Religionsgenoſſenſchaften erſchöpfend zu beſchreiben, müſſen wir das Leben ſelbſt nunmehr nach ſeiner vollen Wirklichkeit in den Kreis unſerer Betrachtung ziehen. Die Stellung, welche die Kirche zu den von ihr abweichenden Glaubensſyſtemen an den Einzelnen, wie im großen Ganzen einnimmt, kann unmöglich bloß in ihrer eigenen Sphäre ſich darſtellen, ſie wird nothwendig auch in dem Volksleben, in das dieſe Kirche als eine lebendige Thatſache verſchlungen iſt, ſich wiederſpiegeln und die Nationen müſſen naturgemäß eine ihrer erſten und wichtigſten Aufgaben gerade in der Wahrung der heiligſten, d. h. religiöſen Intereſſen finden. Wenn wir übrigens geſehen, daß die Grundſätze, die wir oben aus dem Weſen der Kirche entwickelt, ſchlechthin abgeſchloſſen und unveränderlich ſind, ſo verhält es ſich hier in etwas anderer Weiſe; nicht als ob es für das ſtaatliche Leben nach der angegebenen Richtung nicht auch ein vollkommenes und reines Ideal gäbe; aber dieſes Ideal zu realiſiren, iſt eine Aufgabe zunächſt nur der Völker und es liegt darum in der Natur der Sache, daß es nur allmählig in der Wirklichkeit eintritt. Und auch etwas Anderes leuchtet zum Voraus ein, daß dieſer Proceß die mannigfachſten Störungen in der Geſchichte erfahren wird, und während die Kirche trotz aller Drohungen auf die Thätigkeit nie verzichten kann, die ihre Mittel aus ihrem eigenen Weſen entlehnt, muß ſie es der Geſchichte überlaſſen, zu dieſer geiſtigen Wirkſamkeit einen materiellen Unterbau, daß wir ſo ſagen, zu ſchaffen und muß es dulden, ob ſie auch die Schuldigen von der Verantwortung nicht freiſpricht, wenn der Arm des Staates ſich ihr entzieht oder ſogar feindſelig ſich gegen ſie erhebt. Das geſchichtliche poſitive Recht iſt der einzige Geſichtspunct, der in dieſen Dingen unmittelbar maßgebend iſt. Wir werden die Entwicklung dieſes Rechtes, ſo weit es uns hier intereſſirt, nur in wenigen flüchtigen Zügen charakteriſiren. Bekanntlich kämpfte die alte Welt, an ihrer Spitze das römiſche Reich, mit aller Kraftanſtrengung und mit allen Mitteln der Gewalt gegen das aufkeimende Chriſtenthum und das aus keinem andern Grunde, als weil es ſich ſelbſt beherrſcht fühlte von einer Religion, die auf das Tiefſte ſich abgeſtoßen fand von dem neuen Glauben des Kreuzes. Nachdem aber die Kirche mit Gottes Gnade den Sieg errungen, kehrte ſich nun das Verhältniß ſo ziemlich um; der Staat ging eine innige Vereinigung mit der chriſtlichen Kirche ein und das Heidenthum, wie das Judenthum und die verſchiedenen Secten der Häretiker fanden von da an an der Staatsgewalt eine erklärte und bittere Feindin. Von einer freien Religionsübung war ohnehin keine Rede und was die einzelnen Anhänger derſelben betrifft, ſo ſtrebte man durch Entziehung der politiſchen und Beſchränkung der bürgerlichen Rechte, nicht ſelten durch Confiscation, hin und wieder auch durch Strafe an Freiheit und Leben ſie zu vermögen, dem Glauben ſich zuzuwenden, welcher der Mittelpunct des Nationallebens und in den Augen der Geſammtheit die einzige Hoffnung der ewigen Seligkeit war. In den germaniſchen Reichen finden wir dieſelben Verhältniſſe, nur geſchärft und geſteigert. In dieſen Staaten, die ganz von dem Leben der Kirche durchwachſen waren, galt der katholiſche Glaube als die Bedingung, ohne die man kein Recht habe, eine öffentliche, ja in gewiſſer Weiſe nicht einmal eine private Exiſtenz zu führen und die Erhebung der Fahne der Häreſie wurde als ein Verbrechen betrachtet, das der Staat ſchon aus Rückſicht für die Kirche zu ſühnen und in ſeinen Folgen zu unterdrücken habe, aber auch ebenſo ſehr als ein hochverrätheriſcher Angriff unmittelbar auf die poſitive Bedingung des ganzen Staatslebens. Nimmt man dazu, daß die Völker, indem ſie von ſolchen Principien ausgingen, nur ein ſehr hartes und faſt blutiges Strafrecht kannten, ſo begreift man die Strenge, die in dieſen Jahrhunderten vom Mittelpunct des Staates aus gegen die Irrgläubigen angewendet wurde und warum

Digitized by Google

der Arm der ſtaatlichen Gewalt überall ſo energiſch eingreiſt, wo die Kirche ihre geiſtigen Kämpfe ſtreitet. Das, was hier angefochten und angegriffen wird, iſt überall nicht die Perſon des Andersgläubigen, man läugnet auch ihm gegenüber keine einzige der Pflichten, die wir Eingangs beſprochen haben, und es iſt eine lächerliche Verläumdung, z. B. daß die Katholiken je geglaubt, man dürfe einem Häretiker die Treue nicht halten, aber Jeder nimmt in dieſem Leben, nicht nur eine individuelle, ſondern auch eine ſociale Stellung ein und gerade in der ſocialen Weltordnung hatten die Häretiker keinen Platz im Mittelalter und ſchlimm genug für ſie, wenn ihre individuelle Ueberzeugung ſie zu demſelben Widerſtreit mit den geſellſchaftlichen Verhältniſſen führte; es konnte nicht fehlen, daß ihre individuelle Exiſtenz ſammt der ſocialen verkümmert, und oft geradezu vernichtet wurde. Wir haben nicht die Aufgabe, dieſe Maxime des Mittelalters zu vertheidigen, um ſo weniger, da es immer die chriſtlichen Staaten ſind, nicht die Kirche, welche dieſelben im Leben durchgeführt, nur das eine ſei bemerkt, daß, um das Mittelalter zu begreifen, man ſeinen Standpunct in ihm ſelber nehmen muß, und ſobald man dieß thut, wird man zugeſtehen müſſen, daß in jedem politiſchen Leben die poſitiv und hiſtoriſch ſo gewordenen Verhältniſſe maßgebend ſind und daß die Opfer, welche demſelben gefallen, höchſtens ſich darüber beklagen konnten, in einer ſpäteren Zeit nicht geboren worden zu ſein. Gehen wir nun aber weiter! Die Träger des mittelalterlichen Staatslebens waren zuerſt die Fürſten und ſie betrachteten es darum hauptſächlich als ihre Pflicht, der Kirche ihren Schutz zu verleihen; über Alle aber ragt hervor als der große Schirmvogt der chriſtlichen Religion der Kaiſer der teutſchen Nation. Es iſt übrigens bekannt, wie dieſe Kaiſer ſowohl, als viele andere Herrſcher nicht immerdar der Verſuchung widerſtanden, auf ſolche Weiſe eine unzuläßig ſelbſtſtändige Stellung gegen die Kirche zu gewinnen und je mehr dieſe Oppoſition erſtarkte, um ſo mehr mußte ein allgemeiner Umſchlag der Verhältniſſe befürchtet werden. Dieſer Umſchlag erfolgte denn auch wirklich in der Reformation, in der, wie nicht zu läugnen, viele Fürſten nur ein Mittel erblickten, ſich mit den Schätzen und den Rechten der Kirche zu bereichern. Die materielle Aenderung des Glaubens mochte ſie zunächſt wenig kümmern. Gehen wir nun des Näheren auf die gewaltige Bewegung ein, welche das 16. Jahrhundert erſchütterte, ſo begegnet unſer Auge einen Theiles ſolchen Reichen, die kaum den letzten Wellenſchlag der hochgehenden Fluth empfanden oder in denen der Proteſtantismus zwar nachdrücklicher auftrat, aber nicht Meiſter werden konnte. In beiderlei Ländern, wir weiſen beſonders auf Italien und die pyrenäiſche Halbinſel hin, fand die neue Religion ganz das nämliche Schickſal, wie die Häreſien aller früheren Jahrhunderte; mit allen Mitteln der Gewalt ſtemmte ſich der Staat ihr entgegen; es entſtand, da der Widerſtand hartnäckiger wurde, die ſogenannte Staatsinquiſition, um mit blutiger Strenge die neue Lehre, dieſen nach Form und Inhalt entſchiedenſten Angriff auf die Grundlagen der alten Weltordnung zu unterdrücken und die Anhänger des Proteſtantismus mußten es ſich gefallen laſſen, von den politiſchen, theilweiſe auch den bürgerlichen Rechten ausgeſchloſſen zu werden. Auf der andern Seite aber begegnen wir auch Staaten, in denen der Proteſtantismus die Anhänger der alten Religion unter ſich brachte oder durch das Staatsoberhaupt, was, wie wir angedeutet, zumeiſt der Fall war, in Kraft landesherrlicher Gewalt eingeführt wurde; in beiden Fällen wurde er als Staatsreligion proclamirt und die politiſchen Anſchauungen jener Zeit waren ſo feſt gewurzelt, daß er ſeinerſeits die nämliche Ausſchließlichkeit an ſich nahm, mit der die Religion früherhin geherrſcht, und daß die Bekenner des alten Glaubens nunmehr als Verbrecher, jedenfalls als unfähig betrachtet wurden, die wichtigſten Pflichten eines Bürgers und eines Staatsangehörigen auszuüben. So geſchah es in den nordiſchen Reichen, in England, in Holland. An der Themſe leuchteten die Scheiterhaufen ſo gut, wie am Ebro, und an den Niede-

Digitized by Google

rungen der Nordſee waren die Katholiſchen ſo gut Heloten, als die Proteſtanten in irgend einem Theil der katholiſchen Welt. Ja man kann ſogar keinen Augenblick im Zweifel ſein, auf Seite welcher Religion, ſelbſt angenommen, keine von beiden habe um die Behauptung einer wirklich göttlichen Wahrheit gerungen, das größere Unrecht lag; denn wenn es auch dem Proteſtantismus nahe lag, einen ſo tief in den Zeiten befeſtigten Herrſcherthron, nachdem er den früheren Inhaber deſſelben geſtürzt, nun ſeinerſeits in Beſitz zu nehmen, ſo hätte es ihm doch noch näher liegen ſollen zu bedenken, daß er ſich damit in Widerſpruch zu ſeinem innerſten Grundſatz der Freiheit und Emancipation von der Auctorität verſetzte. An dem Proteſtantismus iſt die Rolle einer Staatsreligion, auch nur menſchlich betrachtet, eine Unwahrheit und eine Ungerechtigkeit. Auf der andern Seite traf er die Katholiken ſchon im wohlerworbenen Beſitz aller Rechte vor und auch nur menſchlich betrachtet iſt es ein ganz anderer Act, ob man einen Abfall von der beſtehenden Religion mit gewiſſen Verluſten beſtraft oder ob man Perſonen, die alle Rechtstitel bewahrt, auf denen ihre öffentliche Exiſtenz ruht, wegen eines Umſchwungs der Verhältniſſe, an dem ſie gar keinen Antheil haben, dieſer Exiſtenz beraubt. Und auch das mag hervorgehoben werden, daß wohl der Proteſtantismus mit den Staatsgrenzen zuſammenfällt, die katholiſche Kirche dagegen anerkannter Maßen ein unauflösliches Ganzes bildet, das über die mannigfachſten Reiche ſich erſtreckt; was alſo auch immer in einem einzelnen Volk gegen die Katholiken verfügt wurde, das war eine That, welche das ganze katholiſche Bekenntniß traf, und es dürfte ſchwer zu beweiſen ſein, daß der Staat auch nur menſchlich betrachtet das nämliche Recht gegen dieſe welthiſtoriſche Perſon hat, wie gegen einzelne Individuen, welche ſein Gebiet umſchließt; wenn aber dieſes Recht nicht bewieſen werden kann, ſo muß auch zugegeben werden, daß es bloße Gewalt iſt, womit die proteſtantiſchen Staaten gegen die Katholiken verfahren ſind. Doch fahren wir in der Umſchau weiter, die wir unter den Völkern, wie ſie beim Ausbruch der Reformation ſich darſtellen, zu halten angefangen. In zwei Reichen nahm die religiöſe Bewegung einen weſentlichen anderen Verlauf; in Frankreich bemächtigten ſich die politiſchen Parteien der Glaubensſtreitigkeiten, um durch dieſe Rolle geſchützt ihre verſchiedenen Zwecke zu verfolgen und Heinrich IV. endigte die langen Kämpfe damit, daß er im Edict von Nantes die gleiche Berechtigung der Proteſtanten und Katholiken ausſprach. Indeſſen hing dieſe politiſche Maßnahme in dem centraliſirten Frankreich in ihrer Fortdauer immerhin von der perſönlichen Geſinnung des Staatsoberhauptes ab und Ludwig XIV. konnte, ohne einen zu gefährlichen Widerſtand zu finden, wiederum die Aufhebung jenes Edictes verfügen; auf ſolideren Stützen ruhte eine ähnliche Entwicklung, wie ſie in Teutſchland, dem Mutterland der Reformation, vor ſich ging. Manche von den kleinen und faſt ſouverainen Staaten, die zuſammen das künſtlich organiſirte Reich bildeten, ſchloſſen ſich gleich Anfangs an die Reformation an, und es erhob ſich nun die Frage, welche Stellung ſie zu dem Geſammtſtaat und dem Kaiſer einnehmen ſollten. Nachdem man lange darüber geſtritten, entſchied endlich das Glück der Waffen und der weſtphäliſche Friede ſetzte wenigſtens für die reichsunmittelbaren Stände, für die katholiſchen wie proteſtantiſchen Staatsindividuen eine vollkommene Parität vor dem Forum des Reiches feſt. Man dachte damals noch nicht daran, auch innerhalb der einzelnen Territorien den Grundſatz der Gleichberechtigung einzuführen, das Reformationsrecht der Landesherren war noch eine Schranke, an der ſich dieſe Maßregel brach; in wie weit dieſelbe jedoch ſchon durch die weſtphäliſchen Beſtimmungen durchbrochen wurde, findet ſich in dem Artikel „Parität“ des Weitern auseinander geſetzt. Im Allgemeinen, wenn man von einzelnen Ländern abſieht, wo im Verlaufe der Zeiten allerdings eine weitgreifende Duldung der Confeſſionen ſich entwickelte — man denke z. B. an das Toleranzedict Joſeph's II. (ſ. d. A.) — im Allgemeinen dauerten bis in

Digitized by Google

den Anfang des Jahrhunderts die immerhin ſtarren Verhältniſſe, wie ſie im 17. Jahrhundert gegründet worden, fort und es hatten ſich ſowohl Katholiken als Proteſtanten in den einzelnen teutſchen Staaten über mancherlei Härte zu beklagen. Auf der andern Seite aber iſt es auch klar, daß in denſelben ſtaatsrechtlichen Thatſachen jedenfalls Momente genug lagen, die öffentliche Meinung mehr und mehr auf eine durchgehende Gleichſtellung der chriſtlichen Confeſſionen hinzulenken und je gewaltiger der Geiſt des religiöſen Indifferentismus ſich allmählig über Teutſchland ergoß, und die Staatsmänner dem antiken Staatsideal ſich zuwandten, um ſo reifer wurden die Zuſtände, die längſt gelockerte Einheit von Staat und Kirche endlich förmlich zu trennen. Die Veranlaſſung und äußere Bedingung zu dieſer Revolution bilden in Teutſchland die Ereigniſſe und die großen Territorialveränderungen, welche der franzöſiſch-teutſche Krieg im Anfang des Jahrhunderts in ſeinem Gefolge hatte, und durch den Reichsdeputationshauptſchluß, die Rheinbundesacte und endlich die teutſche Bundesacte entwickelte ſich allmählig das moderne Princip zur vollen Geltung, das für die Bekenner aller drei chriſtlichen Confeſſionen im ganzen Gebiete der teutſchen Bundesſtaaten vollkommene Parität feſtſetzt (vergl. d. Art. „*Parität*"). Ob in der dießfallſigen Beſtimmung der Wiener Bundesacte auch das Recht der öffentlichen Religionsübung für die drei Glaubensgenoſſenſchaften von ganz Teutſchland ausgeſprochen ſei, darüber vergl. den Art. „*Religionsübung*" und die durch die Meklenburgiſche Streitigkeit hervorgerufene Schrift von dem fürſtlich liechtenſteiniſchen Bundestagsgeſandten v. *Linde*. Im Uebrigen haben die einzelnen teutſchen Staaten faſt ſämmtlich den Grundſatz des Bundesrechtes in dieſer entwickelten Form in ihre Verfaſſung ausdrücklich aufgenommen. Auch in den übrigen Ländern ſind im Laufe der Zeiten mannigfache Veränderungen vor ſich gegangen, in der Stellung der Glaubensparteien zu einander und zum Staat; unter den Gründen, die überall mehr oder weniger ſich gleich waren, nennen wir vor Allem das allmählige Verſchwinden des chriſtlichen Geiſtes aus dem öffentlichen Leben und in proteſtantiſchen Ländern insbeſondere die Unmöglichkeit, die wenn auch durch keinen Schatten des Rechtes geſchützten katholiſchen Elemente zu überwältigen. Da übrigens, was die einzelnen Staaten anlangt, ſowohl die einſchlägigen Artikel, als die Auseinanderſetzung *Permaneders* (Kirchenrecht § 80, 81, 82 ff.) das Geeignete enthalten, beſchränken wir uns nur auf einige Puncte. In *England* eroberten die Katholiken von 1778 an (die 1689 von Wilhelm III. erlaſſene *Toleranzacte* galt nur den proteſtantiſchen Diſſenters) Schritt für Schritt ihre alten Rechte und Freiheiten wieder und heut zu Tage ſind faſt alle Bande gefallen, an die man ſie früher geſchlagen (ſ. die Art. *Großbritannien* Bd. IV. S. 801 ff. und *O'Connell*); nur die Feſſeln der Armuth, in denen ein einſt glückliches und ſtarkes Volk dahinſiecht, ſcheinen leider nicht mehr abgeſchüttelt werden zu können. Auch in *Holland* errangen die Katholiſchen allmählig gleiche politiſche Rechte und in *Frankreich* ging aus den Stürmen der Revolution, welche anfangs das ganze Chriſtenthum hatte über Bord werfen wollen, endlich der Grundſatz der vollkommenen Gleichberechtigung der Proteſtanten und Katholiken hervor. Die *nordiſchen* und die *ſüdlichen* Reiche haben an dem allgemeinen Umſchwung keinen entſchiedenen Antheil genommen und bewegen ſich darum zumeiſt noch in der vom Mittelalter überkommenen Idee einer Staatskirche; indeſſen iſt jedenfalls die Härte, welche einſt dem Princip der katholiſchen Staaten ſich anhaftete, in unſern Tagen faſt vollkommen ausgeſchieden und weggefallen. Im Vorbeigehen ſei nur noch des *Toleranzedictes* gedacht, welches der Kaiſer der Osmanen *Mahmud* II. 1838 erlaſſen und deſſen Wortlaut allen Religionsparteien in dem großen Reiche gleiche Religionsübung zuſichert. — Um aber noch einmal auf die Parität zurückzukommen, wie ſie in *unſerem* Vaterlande geſetzliche Geltung gewonnen hat, ſo läßt es ſich nicht verkennen, daß die treibende Kraft, als deren

Digitized by Google

hauptſächliches Reſultat ſie aufzufaſſen iſt, noch viel weitere Conſequenzen in ihrem Keime trägt, und als nach dem letzten Ziel nach jener vollkommenen Religionsgleichheit ſtrebt, wie ſie z. B. in der nordamericaniſchen Union und ſelbſt bereits in manchen Ländern Europa's durchgeführt worden iſt; auch bei uns gibt es eine ſtarke und ausgedehnte Partei — Zeuge deſſen ſind die Beſtrebungen des Jahres 1848 — welche Nichts verſäumt, den Staat, nachdem er ſich von einer beſtimmten chriſtlichen Confeſſion abgelöst, auch aus jeder Verbindung mit dem Chriſtenthum ſchlechthin, ja überhaupt mit jeder Religion heraustreten zu laſſen. — Wenn wir nun aber die ganze Entwicklung von 1800 Jahren, die nach einer Richtung hin an dieſem äußerſten Puncte angekommen iſt, noch einmal mit einem flüchtigen Blicke überſchauen und uns fragen, in wie weit die katholiſchen Principien auch im politiſchen Leben zur Herrſchaft gelangt ſeien, ſo läßt ſich jedenfalls nicht läugnen, daß der mittelalterliche Staat und die in jenen Jahrhunderten wurzelnden Staaten der neuern Zeit einen Anlauf genommen haben, das kirchliche Ideal zu realiſiren; das hindert uns indeſſen nicht, das viele Menſchliche zuzugeſtehen das dieſen Verſuchen anklebt und beſonders iſt die oft zur Vermengung geſteigerte Vereinigung der ſtaatlichen und kirchlichen Intereſſen bei aller Spannung, die nicht ſelten zwiſchen ihren Trägern beſtand, und iſt die Tragweite der gegen die Andersgläubigen getroffenen Maßregeln die Bedrohung insbeſondere ihres Lebens ſicherlich Etwas, was in dem idealen chriſtlichen Staate keine Stätte finden würde. Auf der andern Seite iſt die Indifferenz des Staates gegenüber der Religion, wie ſie hier mehr, dort weniger politiſches Princip geworden iſt, ſchon unter dem niederſten Geſichtspunct betrachtet, etwas Unnatürliches und ganz und gar Abnormes. Die alten Völker haben auf dem Höhepunct ihrer Größe nie Etwas von einer ſolchen Scheidung der wichtigſten Angelegenheit des Lebens gewußt, und noch jetzt wird überall, wo eine geſunde, ungebrochene Entwicklung der Geſellſchaft Statt hat, das Bedürfniß nach einer auch den Staat erfaſſenden Religion ſich geltend machen (vergl. Juſtus Möſer über die allgemeine Toleranz). Vom Standpunct der kirchlichen Idee vollends kann eine uneingeſchränkte Freiheit des Glaubens (vgl. den Art. „Glaubensfreiheit") und die Gleichgültigkeit des Gemeinweſens gegen die Religion nur als das gerade Gegentheil des Zuſtandes begriffen werden, der ihren eigenen Forderungen entſpricht. Man könnte hier nur die Frage aufwerfen, in welcher Form dieſe Indifferenz, deren relative Berechtigung überhaupt wir unter den gegebenen abnormen Verhältniſſen keineswegs beanſtanden, als das geringere Uebel erſcheint, ob in der Form der Parität, wie ſie bei uns beſteht, oder in der Form einer vollkommenen Religionsfreiheit; im Allgemeinen aber läßt ſich darauf wohl keine Antwort geben; nur ſoviel dürfte klar ſein, daß die Parität vor dem conſequenten ausgebildeten Zuſtand wohl keinen Vorzug verdient, wenn ſie kaum einen verſchämt chriſtlichen Ton im öffentlichen Leben noch feſtzuhalten wagt oder wenn bei poſitiveren Geſinnungen der Staatsgewalt ſie nur zum Vorwand dient, eine um ſo nachtheiligere Parteilichkeit für eine einzelne Confeſſion auszuüben. Wir erblicken übrigens, wie bereits bemerkt, in beiden Möglichkeiten vom Standpunct der Idee aus nur ein Uebel und in beiderlei Erſcheinung nur die Spielarten der nämlichen gegen die Kirche gerichteten Negation. So wenig dieß aber auch beſtritten werden kann, ſo darf man vielleicht doch auch behaupten, daß gerade derſelbe Zuſtand der Zerklüftung den Keim einer Sehnſucht in ſich trägt, die entſchwundene Freiheit im Glauben und das Einheitsband zwiſchen demſelben Glauben und dem öffentlichen Leben wieder erſtehen zu ſehen und man kann ſich vielleicht der Hoffnung hingeben, daß die Freiheit, die auf ſolche Weiſe allmählig — die treuer gebliebenen Staaten nicht ausgenommen — überall in künftigen Tagen wieder zu Stande kommt, nicht nur durch eine größere Innigkeit ſich auszeichnen, ſondern auch eine viel reinere Scheidung beider Gebiete zu ihrer Vorausſetzung haben wird. Um aber die

Digitized by Google

ideale Betrachtungsweiſe derſelben Sache zu verlaſſen, ſo erhellt aus unſrer ganzen Darſtellung, daß die Kirche weit entfernt iſt, die poſitiven Rechtsverhältniſſe, die ſich nun einmal gebildet haben, ſoviel ſie auch zu wünſchen übrig laſſen, irgendwie erſchüttern zu wollen. Sie ſtellt ſich im Gegentheil, wenn wir auf unſer eigenes Vaterland uns beſchränken wollen, in allen practiſchen Fragen auf den einzig geſtatteten Standpunct, den Standpunct der Parität und man wäre ſogar in einer groben Täuſchung befangen, wenn man etwa glaubte, daß ſie das nur mit rückhaltenden Gedanken und kniſchendem Unwillen thue; ſie weiß es ja, daß eine ſchlechthinige Nothwendigkeit im Leben der Politik ihre Grundſätze durchzuführen nicht beſteht, ſie ehret in den jeweiligen poſitiven Zuſtänden immer zugleich eine Entwicklung, welche nicht ohne Gottes Zulaſſung zu Stande gekommen und überläßt es der nämlichen göttlichen Hand, die öffentlichen Zuſtände durch Fortſchritte und Irrungen hindurch dem vorgeſteckten Ideale zuzuführen. Damit wären denn, ſoweit es hier nothwendig iſt, die Fragen beſprochen, von deren Löſung die nähere Beſtimmung der Toleranz vom katholiſchen Standpunct aus abhängt; man ſieht wie ungeeignet wenigſtens von hier aus dieſes Wort erſcheint, um das zu bezeichnen, was man damit bezeichnen will; es iſt damit zu viel und zu wenig ausgeſprochen. Was die Perſonen der Andersgläubigen anlangt, ſo weiß die Kirche ihnen gegenüber nicht bloß von einer Duldung, ſondern von einer Liebe, die den Geringſten unter ihnen nicht ausſchließt; der Irrthum aber, dem ſie anhängen, darf ſich keine Hoffnung machen, auch nur Duldung bei ihr zu finden und im politiſchen Leben wiederum darf, wenigſtens unter uns, keine Confeſſion die andere bloß als eine tolerirte betrachten oder behandeln; denn es iſt beiden gleiche Berechtigung förmlich und feierlich garantirt. Wenn denn aber doch von Toleranz die Rede ſein ſoll, ſo können wir noch eine Bemerkung beifügen. Je mehr eine Religion ſich im ſichern Beſitze einer univerſellen Wahrheit weiß, um ſo leichter kann ſie die kühnſten Forſchungen in deren Bereich geſtatten und je voller eine höhere Lebenskraft ſie durchdringt, um ſo freier darf ſie die mannigfachſten Geſtaltungen anerkennen, vor denen dieſe Lebenskraft ſich darſtellt, und wenn der Bau derſelben feſt und unerſchütterlich iſt, ſo kann ſie mit unbewegter Geiſtesruhe auf die Bemühungen blicken, den Granit, auf dem ſie ruht, zu untergraben; eine Kirche endlich, die nach Jahrtauſenden ihr Leben zählt, wird auch durch kein Ereigniß übermäßig ſich betroffen zeigen und durch Nichts zu jenem Ungeſtüm ſich fortreißen laſſen, der nur ein Beweis der Furcht und der Schwäche iſt. In dieſem Sinn vindiciren wir der kathol. Kirche den vollſten und umfaſſendſten Anſpruch auf das Lob eines wahrhaft liberalen Sinns und einer großartigen Toleranz. (Die einſchlägigen Werke ſind faſt alle ſchon genannt; wir erwähnen nur noch der Principia juris ecclesiastici von Zallwein qu. II. c. V. § X. und der Ausführung von Boland über Toleranz in ſeinem Buch: der Proteſt. verglichen ꝛc. 2. Thl. 34. Cap. Vergl. auch den Art. Andersgläubige. [Ruckgaber.]

Toleranzedict Josephs II., ſ. Joſeph II.

Toletus, Franz, wurde 1532 zu Cordova geboren und ſtudirte zu Salamanca; einer ſeiner dortigen Lehrer, der berühmte Dominicus Soto (ſ. d. Art.), bezeichnete ihn ſchon früh als ein „prodigium“ von Geiſt und Verſtand und ein ſolches muß er auch geweſen ſein, denn ſchon in einem Alter von 15 Jahren wurde er Lehrer der Philoſophie zu Salamanca. Später trat er in den Jeſuitenorden und wurde von ſeinen Obern nach Rom geſchickt. Auch dort lehrte er mit vielem Beifall Philoſophie und Theologie. Pius V. ernannte ihn zum päpſtlichen Prediger und er blieb dieſes auch unter den folgenden Päpſten. Die Päpſte von Gregor XIII. an bis Clemens VIII. überhäuften ihn mit Beweiſen von Achtung und Vertrauen und verwendeten ihn zu den wichtigſten kirchlichen Geſchäften in Rom und andern Ländern. So begleitete er den Cardinal Commendone (ſ. d. A.)

Digitized by Google

auf ſeiner Miſſion nach Teutſchland und Polen; Gregor XIII. ſandte ihn 1579 nach Löwen, um dort die Bulle gegen Bajus zu publiciren (ſ. den Art. Bay Bd. I. S. 693); unter Clemens VIII. war er unter Anderm bei den Unterhandlungen über die Aufnahme Heinrichs IV. von Frankreich in die Kirche und bei der Vorbereitung der neuen Ausgabe der Vulgata thätig. 1593 ernannte ihn Clemens VIII. zum Cardinal, — er war der erſte Jeſuit, der zu dieſer Würde erhoben wurde. Er ſtarb am 14. Sept. 1596. Seine Grabſchrift in Santa Maria Maggiore lautet: Francisco Toleto Cordubensi, S. R. E. Presb. Cardinali, summo theologo, verbi Dei praedicatori eximio, in rebus magnis agendis consilio et prudentia singulari. Qui ob excellentem virlutem et merita praeclaro Clementis VIII. judicio primus societati Jesu praeclarissimam dignitatem intulit. — Toletus verfaßte außer mehreren philoſophiſchen Schriften, einer Caſuiſtik (Summa casuum conscientiae), einer Institutio sacerdotum u. ſ. w. auch mehrere exegetiſche Werke, welche mehrere Male gedruckt ſind, namentlich eine Erklärung der Evangelien des Lucas und Johannes, einen Commentar und zwei Abhandlungen über den Römerbrief und 15 Reden über den 31. Pſalm. [Reuſch.]

Töllner, Johann Gottlieb, proteſtantiſcher Theolog, ward geboren zu Charlottenburg am 9. December 1724. Er erhielt von ſeinem Stiefvater Valentin Protzen ſeine Erziehung und erſte wiſſenſchaftliche Bildung. Als dieſer in der Folge zu Croſſen die Stelle eines Inſpectors erhielt, ſo folgte ihm Töllner dorthin, und beſuchte die dortige Schule. Später beſuchte er zu ſeiner höheren Ausbildung das Lyceum zu Frankfurt an der Oder, ſodann noch einige Jahre die Schule des Waiſenhauſes zu Halle: hier machte er ſeit 1741 ſeine Univerſitätsſtudien. Töllner wählte ſich als Hauptfach die Theologie, verlegte ſich aber nebenbei auch auf Philoſophie und Mathematik. Nachdem er Halle verlaſſen, verſah er in verſchiedenen Häuſern die Stelle eines Hauslehrers. Im J. 1748 erhielt er die Feldpredigerſtelle bei dem Regiment des Feldmarſchalls Grafen von Schwerin. Da dieſes Regiment zu Frankfurt ſein Standquartier hatte, ſo hoffte Töllner Gelegenheit zu finden, ein Lehramt bei der dortigen Univerſität übertragen zu erhalten. Das gelang ihm nach 8jähriger Verwaltung ſeines Amtes; er erhielt eine Profeſſur in der Theologie und 1760 zugleich in der Philoſophie. Im Jahre 1767 erwarb ſich Töllner die theologiſche Doctorwürde, und ſtarb am 26. Januar 1774. Von Töllners zahlreichen Schriften mögen hier Erwähnung finden: Sammlung einiger Predigten für nachdenkende Leſer. Frankfurt a. d. O. 1755. Die Bildung eines zukünftigen vollkommenen Officiers ꝛc. Ebend. 1756 und 1763. Das Abendmahl des Herrn gegen alle Verächter deſſelben erklärt und gerettet. Ebendaſ. 1757. Die Leiden des Erlöſers in 9 Abhandlungen. Ebendaſ. Ein Chriſt und Held, oder einige beſondere Nachrichten von dem kön. preuß. Generalfeldmarſchall Grafen v. Schwerin. Ebendaſ. 1758. Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatiſchen Theologie. Ebendaſ. 1759. Joh. Alph. Turretins kurzgefaßte chriſtl. Kirchengeſchichte, aus dem Lateiniſchen ins Teutſche überſetzt u. ſ. w. Königsberg 1759. Grundriß der dogmatiſchen Theologie. Frankf. a. d. O. 1760. Grundriß der Moraltheologie für ſeine Zuhörer ꝛc. Ebendaſ. 1762. Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenſcheinlicheren Beweiſen verſehen hat ꝛc. Leipzig u. Züllichau 1764. Grundriß einer erwieſenen Hermeneutik. Ebendaſ. 1765. Catechetiſcher Text, oder Grundlegung des chriſtlichen Lehrbegriffs für Unſtudirte. Ebendaſ. 1765. Alexandri Gottlieb Baumgarten Acroasis logica aucta et in systema redacta. Halae 1765 et 1772 (ed. 2.). Kurze vermiſchte Aufſätze. 2 Bde. Frankf. a. d. O. 1769—1770. Grundriß einer erwieſenen Paſtoraltheologie. Ebendaſ. 1767. Der thätige Gehorſam Jeſu Chriſti unterſucht. Breslau 1768. Unterricht von ſymboliſchen Büchern überhaupt. Züllich. 1769. Die göttliche Eingebung der hl. Schrift unterſucht. Lindau und Leipzig 1772. Theologiſche Unterſuchungen. 1. Bds. 1. u. 2. Stück. Riga. 1773. Com-

Digitized by Google

mentatio de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria etc. Mehrere kleine Gelegenheitsſchriften, Programme, Diſputationen. — Nach ſeinem Tode erſchien ein dogmatiſches Werk, welches aber von Vielen nicht für ächte Töllneriſche Arbeit erkannt wird, nämlich: „Syſtem der dogmatiſchen Theologie, in 4 Büchern". 2 Bde. Nürnberg 1775. 4. Vergl. Meuſels Lexikon teutſch. Schriftſteller. 14. Bd. S. 93. [Dür.]

Töllner oder **Tölner, Juſtinus,** ein proteſtantiſcher Prediger zu Panitſch bei Leipzig, wurde, nachdem er daſelbſt abgeſetzt worden war, Inſpector im Waiſenhauſe zu Halle, wo er 1718 im 63 Lebensjahre geſtorben iſt. Töllner war mit einem gewiſſen Titius in eine theologiſche Controverſe gerathen, welcher folgende Begebenheit als Veranlaſſung zu Grunde lag. Töllner hatte im J. 1697 ſeinen Bauern zu Panitſch die Abſolution verweigert, weil ſie ihm nicht verſprechen wollten, das Pfingſtbier nicht mehr zu trinken. Das Conſiſtorium zu Leipzig mißbilligte ſein Verfahren, und machte ihm die Auflage davon abzuſtehen; deſſenungeachtet aber ſtand Töllner von ſeiner Meinnng nicht ab. Das hatte ſeine Abſetzung zur Folge. Darauf ſchrieb Töllner eine Rechtfertigungsſchrift: „Unrechtmäßige Abſetzung" betitelt. Im J. 1701 gab Dr. Gottlieb Gerh. Titius eine Schrift: „Probe des teutſchen geiſtlichen Rechts" heraus, worin er den ſchon früher behaupteten Satz ausführte, daß ein Prieſter nicht befugt, noch gehalten ſei, einen nach menſchlichem Urtheile unbußfertigen Sünder, wenn er gleich wegen ſeines künftigen Verhaltens keine deutliche Zuſage machen wolle, vom Beichtſtuhl und vom Abendmahle abzuweiſen. Dabei nahm Titius Gelegenheit, das noch im friſchen Andenken ſtehende Töllner'ſche Factum anzuführen und die in ſeiner ſog. „unrechtmäßigen Abſetzung" vorgebrachten Gründe einer Kritik zu unterwerfen. Es wurden in Folge deſſen von beiden Seiten mehrere Schriften gewechſelt, wobei jedoch nichts anderes herauskam, als daß jeder bei ſeiner Meinung verharrte. Von Töllner ſind noch die nachfolgenden Schriften bekannt: „Unterricht von der Orthographie der Teutſchen", Halle 1718; „Bibliſches Spruchbuch mit Reimgebeten." ebendaſ.; dann: „Unterricht von den Sonn- und Feiertagen durchs ganze Jahr," ebendaſ. 1717. 12. [Dür.]

Tolomei, ſ. Olivetaner.

Tongern, Bisthum, ſ. Lüttich.

Tonſur. I. Geſchichte der Tonſur. Die erſten vier oder fünf Jahrhunderte kennen die Tonſur als das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen der Cleriker und Laien noch nicht, einerſeits weil in jenen Zeiten des äußern Druckes die Kirche ihre Diſciplin überhaupt noch nicht allſeitig zu entfalten vermochte, andererſeits und hauptſächlich, weil ſich die Cleriker durch eine ſolche äußere Auszeichnung den Feinden des chriſtlichen Namens erkennbar gemacht und ſich ſelbſt den Verfolgern in die Hände geliefert hätten: das einzige Unterſcheidungszeichen der Chriſten und Nichtchriſten beſtand darin, daß jene aus Demuth und Beſcheidenheit ihre Haare kürzer trugen als dieſe und hierin waren ſich Cleriker und Laien völlig gleich. Zwar iſt vielfach behauptet worden, die clericaliſche Tonſur verdanke ſchon den Apoſteln ihren Urſprung und habe gleich von Anfang in der Kirche beſtanden, allein gegen dieſe Annahme ſprechen die bedeutendſten Zeugniſſe des Alterthums: die Donatiſten hatten einigen katholiſchen Biſchöfen und Prieſtern, die in ihre Hände gefallen waren, zur Verhöhnung die Haare geſchoren. — Optatus von Mileve wirft ihnen dieſes vor mit den Worten: dicite, ubi vobis mandatum sit, radere capita sacerdotibus, cum e contrario tot sint exempla prompta, fieri non debere (contra Parmen. L. II.). Das vierte Concil von Carthago (im J. 398 c. 44) verlangt von den Clerikern bloß, daß ſie weder das Haar noch den Bart zu ſcheeren pflegen: clericus nec comam nutriat et barbam radat; hätte die Synode die Tonſur bereits gekannt, ſie würde dieſelbe nicht mit Stillſchweigen übergangen haben, da ſie in Betreff aller Ordines ſo

Digitized by Google

genaue Vorſchriften gibt über die Ceremonien, unter welchen ſie ertheilt werden ſollen. Der hl. Prudentius beſchreibt im zwölften Hymnus auf den hl. Cyprian deſſen Haupt mit den Worten: deflua Caesaries compescitur ad breves capillos, woraus gleichfalls folgt, daß zur Zeit Cyprians die Tonſur noch nicht im Gebrauche war. Auf dieſelbe Thatſache, wornach die chriſtlichen Prieſter noch keine förmliche Tonſur, ſondern nur abgekürzte Haare trugen, weiſt auch Hieronymus hin, wenn er (Commentar. in cap. 44 Ezechiel.) ſagt: Perspicue demonstratur, nec rasis capitibus, sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapis, nos esse debere: nec rursus comam dimittere, quod proprie luxuriosorum est barbarorumque et militantium, sed ut honestus habitus Sacerdotum facie demonstretur. Discimus nec calvitium novacula esse faciendum, nec ita ad pressum tondendum caput, ut rasorum similes esse videamur, sed in tantum capillos esse demittendos, ut opertum sit caput." — Wenn demnach in den erſten fünf Jahrhunderten von einer eigentlichen Tonſur der Cleriker die Rede nicht ſein kann, ſo finden ſich in dieſer Zeit doch bereits die erſten Anfänge derſelben bei den Mönchen. Theils um ihre chriſtliche Demuth und Weltverachtung anzudeuten, theils um ſpeciell den Spott und die Verachtung der Welt auf ſich zu ziehen, hatten die Mönche im fünften Jahrhundert angefangen, ſich das Haar auf eine auffallende, häßliche Weiſe zu ſcheeren oder das Haupt gänzlich zu raſiren. So ſagt Paulinus († 431) von den Mönchen ſeiner Zeit: „conservuli et compallidi nostri, horrentibus ciliciis humiles, sagulis palliati, veste succincti, casta informitate capillum ad cutem caesi, et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi et honorabiliter despicabiles" (vgl. eine ähnlichlautende Stelle von Salvian bei Thomaſſin V. et N. E. D. P. I. L. II. c. 37. n. 12). Kaum war die in Rede ſtehende Gewohnheit unter den Mönchen allgemeiner geworden, als ſie auch auf die Cleriker überging, ſo daß ſie bereits im ſechsten Jahrhundert neben der clericaliſchen Kleidung das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des geiſtlichen Standes wurde. Verſchiedene Momente haben hiebei mitgewirkt: einmal iſt beim Clerus der damaligen Zeit überhaupt das Beſtreben ſichtbar, den Regularſtand wie in ſeiner Lebensweiſe ſo auch in ſeiner äußern Erſcheinung nachzuahmen und die hohe Achtung, die jener genoß, auf ſich ſelbſt zu übertragen; ſodann waren viele hervorragende Glieder des Mönchsſtandes auf biſchöfliche Stühle erhoben worden, wobei ſie nicht nur ihre bisherige Lebensweiſe ſelbſt beibehielten, ſondern auch darauf bedacht waren, dieſelbe bei dem ihnen untergebenen Clerus immer allgemeiner einzuführen. Außerdem hatten die Cleriker damals auch äußerlich eine hinlängliche Veranlaſſung, ſich von den Laien zu unterſcheiden: je mehr die von Norden nach Süden vordringenden barbariſchen Völker durch verwilderte Trachten und namentlich durch einen bis zum Uebermaß ausgebildeten Haarputz ſich hervorzuthun ſuchten, deſto mehr mußten ſich die Cleriker aufgefordert fühlen, in dieſem Puncte ſoviel als möglich von ihnen abzuweichen und hiezu war nichts geeigneter als die Annahme der mönchiſchen Tonſur. Endlich wurde letztere, früher das Zeichen der Schmach und Verachtung, bei den Clerikern zum Gegenſtand der höchſten Verehrung und Auszeichnung: ſie hatte nicht nur das Wort (1 Cor. 11, 14. 15) und das Beiſpiel (Apg. 21, 24. 26) des großen Weltapoſtels für ſich, ſondern es knüpften ſich an ſie noch beſonders ehrenvolle myſtiſche Bedeutungen — der das Haupt des Tonſurirten wie eine Krone umziehende Haarring galt als Symbol der Dornenkrone Chriſti, „non ob id tantum, ſagt Beda Venerabilis (Hist. Eccles. V. 22), in coronam attondemur, quia Petrus ita adtonsus est, sed quia Petrus in memoriam dominicae passionis ita adtonsus est, idcirco et nos, qui per eandem passionem salvari desideramus, ipsius passionis signum cum illo in vertice, summa videlicet corporis nostri parte, gestamus;" ſie galt als Zeichen der ſpirituellen Königswürde des Prieſterthums — und im Abſcheeren des Haares ſah der fromme Sinn der Zeit

Digitized by Google

das Ablegen der weltlichen Begierden und Sorgen äußerlich dargeſtellt. Sehr ſchön bezeichnet Iſidor von Sevilla die beiden letztern Bedeutungen, wenn er (de offic. eccles. II. 4) ſagt: „quod detonso capite superius inferius circuli corona relinquitur, sacerdotium regnumque Ecclesiae in eis existimo figurari.... Est autem in clericis tonsura signum quoddam, quod in corpore figuratur, sed in animo geritur; scilicet ut hoc signo in religione vitia resecentur et criminibus carnis nostrae quasi crinibus exuamur." Wenn aus den angegebenen Gründen die Tonſur der Mönche ſeit dem ſechsten Jahrhundert auf die Cleriker überging, ſo iſt dieß doch nicht ſo zu verſtehen, als ob die Annahme derſelben überall gleichzeitig erfolgt wäre, — ſie war durch kein allgemeines Geſetz eingeführt, ſondern durch Gewohnheit und Praxis im einen Lande früher im andern ſpäter angenommen; auch die Form der Tonſur war nicht überall dieſelbe, vielmehr wichen auch hierin die einzelnen Nationalkirchen beträchtlich von einander ab. A. Die Tonſur der römiſchen Kirche — auch tonsura Petri und Corona genannt. Die erſtere Bezeichnung verdankt ſie der in frühern Jahrhunderten ziemlich allgemein verbreiteten Meinung, daß Petrus der Erſte geweſen ſei, der ſie getragen und eingeführt; es wird nämlich erzählt (Beda, Hist. Eccles. V. 22), Petrus ſei von ſeinen ungläubigen Zuhörern zur Verhöhnung geſchoren worden und man habe ihm nur einen Kranz von Haaren ſtehen laſſen, als ſpöttiſche Hinweiſung auf die Dornenkrone ſeines Meiſters. Was an dieſer Erzählung Wahres ſei, wiſſen wir nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden, wahrſcheinlich iſt ſie eine erſt ſpäter entſtandene fromme Sage, zu welcher Annahme wir uns um ſo mehr für berechtigt halten, als ſchon zu der Zeit, wo ſie noch allgemein geglaubt wurde, einzelne Schriftſteller ihre Richtigkeit bezweifelten; ſo ſagt z. B. Amalarius (de divin. offic. c. 15): „interrogatur ab aliquibus, quis primus tonsus sit more nostro? Legi in Epistola cujusdam viri, Petrus. Sed quia non tantae authoritatis est, ut ex illa firmare valeamus nostram sententiam, maluimus eam silentio praeterire." — Den Namen Corona aber hatte die römiſche Tonſur von ihrer Form: es wurde nämlich das ganze Haupt kahl geſchoren und nur ein kreisförmiger Kranz von Haaren übrig gelaſſen, ganz in der Weiſe, wie in ſpätern Zeiten die Prieſter der Mendicantenorden die Tonſur trugen. — Die römiſche Form verbreitete ſich ſehr bald in Italien, Spanien und Gallien. In Rom ſelbſt war ſie ſchon im ſechsten Jahrhundert gebräuchlich, wie der Diacon Johannes bezeugt, indem er (Vita Gregorii Magni, L. IV. c. 83) die Tonſur dieſes Papſtes mit den Worten beſchreibt: „Corona rotunda et spatiosa, capillo subnigro et decenter intorto," und auf dem Concil zu Rom (im J. 721, c. 17) gebot Gregor II. das Tragen der Tonſur ſämmtlichen Clerikern unter Androhung der Excommunication. Was die ſpaniſche Kirche betrifft, ſo geſchieht der Tonſur bereits auf der vierten Synode von Toledo im J. 633 ausdrücklich Erwähnung und zwar wird die römiſche Form allen Clerikern ſo nachdrücklich vorgeſchrieben, daß eine Abweichung von derſelben als Verachtung des katholiſchen Glaubens angeſehen werden ſolle. Es hatten nämlich gewiſſe Häretiker angefangen, von der bisherigen Form abzuweichen, indem ſie ſich nur einen kleinen Theil des Scheitels ſchoren und das übrige Haar ſtehen ließen, wie es war; da nun einzelne Lectoren in Gallizien ſie hierin bereits nachgeahmt hatten, ſo verlangte die Synode für alle Cleriker ohne Ausnahme die althergebrachte römiſche Form und wollte die der Häretiker als Zeichen der Heterodoxie angeſehen wiſſen. Für das Beſtehen der römiſchen Tonſur in der galliſchen Kirche findet ſich ein ſehr ſchönes Zeugniß bei Gregor von Tours, welcher (Vit. Patr. c. 17) vom hl. Nicetius ſchreibt: „Sanctus Nicetius Episcopus ab ipso ortus sui tempore Clericus designatus est. Nam cum partu fuisset effusus, omne caput ejus, ut est consuetudo nascentium infantium, a capillis nudum cernebatur; in circuitu vero modicorum pilorum ordo apparuit, ut putares ab eisdem

Digitized by Google

coronam clerici fuisse signatam.“ — Auch nach England ſcheinen die Boten des Evangeliums, die Gregor der Große dorthin ſchickte, die römiſche Tonſur gebracht zu haben und von dem gelehrten griechiſchen Mönche Theodor, den Papſt Vitalianus als Erzbiſchof von Canterbury im J. 669 nach England ſandte, wird ausdrücklich berichtet, er habe vorher die römiſche Tonſur erhalten (Beda, Hist. Eccles. IV. c. 1). — Welche Tonſur in Teutſchland urſprünglich im Gebrauch geweſen ſei, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ausmachen, ſoviel iſt indeſſen gewiß, daß auch hier die römiſche Form allmählig in Aufnahme kam (Binterim, Denkwürdigkeiten, I. 1. S. 270 f.). — Seit dem zehnten Jahrhundert fingen aber die Cleriker an, die römiſche Tonſur dahin abzuändern, daß ſie den urſprünglichen breiten Cirkel immer enger zogen und nur mehr eine geſchorne Platte auf dem Scheitel trugen ganz in der Form, die wir oben bei den Häretikern in Spanien gefunden haben. Die Synoden in Spanien, Frankreich, England und Teutſchland erhoben entſchiedenen Widerſpruch gegen dieſe Neuerung und verlangten Beibehaltung der altrömiſchen Form. So ſchreibt z. B. das Concil von Montpellier (im J. 1214, c. 4) vor: „ut Clericus Cathedralis vel Conventualis Ecclesiae vel alius, qui de beneficio vivit, talem tonsuram ferat, quae gradum non habeat, sed dirigatur in gyrum, ita quod capilli, qui propter inferiorem et superiorem rasuram remanent, propter suam rotunditatem merito possint dici corona.“ Die Synode von Placentia (im J. 1388. c. 3) beſtimmt, daß die Tonſur im Durchmeſſer vier Finger breit ſein müſſe und die nämliche, wenn auch weniger beſtimmte Forderung ſtellte das Concil von Exeter im Jahr 1287. c. 17. Gleichzeitig war die Geſetzgebung bemüht, noch eine andere Vorſchrift ins Leben einzuführen: war früher allen Clerikern ohne Ausnahme dieſelbe Form der Tonſur gemeinſam, ſo wurde jetzt verlangt, es ſollen in Betreff ihrer Größe die einzelnen Weihegrade einen Unterſchied begründen, ſo daß ſie vom Biſchof an abwärts immer kleiner werde. In dieſer Richtung ſagt das Concil von Vorceſter (im J. 1240. c. 21): „Ne comam nutriant (clerici), sed circulariter et decenter tondeantur, coronam habentes decentis amplitudinis, secundum quod exegerit Ordo, quo fuerint insigniti;“ die Synode von Sens (im J. 1528. c. 74) verordnet: „tonsuram, coronam seu rasuram habeant, secundum ordinem suum honeste rasam,“ am genaueſten aber ſpricht ſich der hl. Carl Borromäus auf dem fünften Concil von Mailand (im J. 1579) alſo aus: „Sacerdotis tonsura forma in orbem ducta late et ample pateat unciis quatuor; diaconalis uncia una minor; subdiaconalis aliquanto angustior quam diaconalis; minorum denique ordinum corona lata sit undique unciis duabus.“ Betrachten wir die gegenwärtige Praxis der Kirche, ſo iſt die eben angeführte Vorſchrift, daß ſich die Tonſur nach den verſchiedenen Ordines unterſcheiden ſolle, immer noch in geſetzlicher Kraft, dagegen konnte wenigſtens in Teutſchland und zwar aus climatiſchen Rückſichten nicht verhindert werden, daß an die Stelle der altrömiſchen Corona allmählig die kleinere, bloß auf dem Scheitel des Hauptes befindliche Tonſur trat. Die urſprüngliche römiſche Form trägt nur mehr der Papſt und der Regularclerus Reiffenstuel, J. c. L. III, tit. I. § 3. n. 86). — B. Außer der römiſchen Tonſur findet ſich ſchon ſehr frühe bei den Scotten und Iren eine andere, ſehr eigenthümliche Form, wornach nur der Vordertheil des Hauptes in Geſtalt eines Halbmondes geſchoren wurde und die Haare des Hinterhauptes vollſtändig ſtehen blieben — etwa in der Weiſe, wie die Natur die Kahlköpfe zeigt. Dieß iſt die tonsura St. Jacobi oder Simonis Magi, welch' letztern Namen ſie ohne Zweifel ſpottweiſe erhielt der tonsura Petri gegenüber, von welcher ſie der Form nach gerade den Gegenſatz bildete. Sie ſoll zuerſt von Subulcus, dem Sohne des Königs Loigair, eingeführt und in Schottland und Irland ziemlich allgemein angenommen worden ſein; der hl. Patricius verbot ſie zwar unter Androhung der Excommunication, dennoch erhielt ſie ſich

Digitized by Google

bis in den Anfang des achten Jahrhunderts, wo ſie in England (in Verbindung mit der Oſterfeier) heftige Streitigkeiten hervorrief, endlich aber — namentlich durch die Bemühungen des Abtes Ceolfrid (ſ. d. A.) der tonsura Petri weichen mußte. — C. Die Tonſur der orientaliſchen Kirche unterſcheidet ſich von den bereits angeführten dadurch, daß das ganze Haupt ohne Zurücklaſſung irgend eines Kranzes vollſtändig geſchoren wird. Dieſes ſehen wir ſehr deutlich an dem ſchon oben erwähnten griechiſchen Mönche, Theodor von Tarſus (ſ. d. A. Theodor von Canterbury), den Papſt Vitalian nach England ſchickte: Beda Venerabilis (Hist. Eccles. V. 1) erzählt nämlich ſeine Weihe zum Subdiacon in Rom mit den Worten: „Qui Subdiaconus ordinatus quatuor exspectavit menses, donec illi coma cresceret, quo in coronam tonderi posset. Habebat enim tonsuram more Orientalium St. Pauli.“ Die Griechen nannten dieſe Tonſur gleichfalls Corona, zum Unterſchied von der lateiniſchen aber trägt ſie den Namen tonsura St. Pauli mit Rückſicht auf Apg. 21, 24. 26. — II. Wie wir bereits bemerkten, iſt die Bedeutung, die ſich ſeit den älteſten Zeiten an die Tonſur knüpft, eine ſehr erhabene: ſie ſoll als äußeres Zeichen den Cleriker beſtändig an die Pflicht erinnern, allen weltlichen Sorgen, Begierden und Neigungen ſich zu entſchlagen und Herz und Sinn ohne Unterlaß auf das Ewige und Göttliche zu richten; ſie iſt das äußere Zeichen der königlichen Würde des Prieſterthums und zugleich Symbol der Dornenkrone, die der Herr um unſertwillen getragen. Entſprechend dieſer erhabenen Bedeutung wurde denn auch die Tonſur zu allen Zeiten in der Kirche ſehr hoch geachtet und die Geſetzgebung hat mit ihrem Empfange wichtige und weitgreifende Wirkungen verbunden: a. Wer die Tonſur in rechtmäßiger Weiſe empfängt, hört auf, Laie zu ſein, wird dem Stande der Cleriker einverleibt und zu einem höhern Grade kirchlicher Vollkommenheit erhoben (c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14); b. ebendarum beſitzt der Tonſurirte die jedem Laien abſolut entzogene Fähigkeit, kirchliche Beneficien zu erwerben und an der Ausübung der kirchlichen Jurisdiction thätigen Antheil zu nehmen (c. 6. X de transact. 1. 36); c. er genießt das allen Clerikern zuſtehende privilegium canonis, d. h. es iſt jede gegen ſeine Perſon gerichtete thätliche Beleidigung mit dem Anathem bedroht; d. ebenſo ſteht dem Tonſurirten das privilegium fori zur Seite, d. h. er iſt der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen und in allen Civil- und Criminalſachen lediglich dem kirchlichen Forum unterworfen, — jedoch hat das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 6 de ref.) den wirklichen Genuß dieſes Vorrechtes an die Bedingung geknüpft, daß er an einer beſtimmten Kirche im Auftrage des Biſchofs fungire oder auf einer Univerſität oder in einem Seminar auf die höhern Weihen ſich vorbereite und in beiden Fällen mit der Tonſur auch die geiſtliche Kleidung trage. — III. Ganz übereinſtimmend mit der tiefen Bedeutung der Tonſur und der hohen Achtung, welche die Kirche immer für ſie hegte, verlangt ihre Geſetzgebung, daß Jeder, der ſie einmal empfangen hat, ſie auch fortwährend trage. Dieſe den Clerikern obliegende Verpflichtung iſt über jeden Zweifel erhaben und durch eine Reihe von kirchlichen Satzungen aufs klarſte ausgeſprochen: ſo ſagt das Concil von Rouen (im J. 1072, c. 11): „Qui coronas benedictas habuerunt et reliquerunt, usque ad dignam satisfactionem excommunicentur;“ das Concil von Lillebonne (im J. 1080, c. 13) ſetzt auf die Vernachläßigung der Tonſur eine Geldbuße und das von York (im J. 1194, c. 6) droht mit der privatio beneficii, die Synode von Avignon (im J. 1337, c. 46) ſchreibt vor, daß die Tonſur alle Monate erneuert werden ſolle und das im J. 1564 daſelbſt gefeierte Concil verlangt eine ſolche Erneuerung ſogar alle acht Tage. Aber nicht bloß einzelne Concilien dringen auf die in Rede ſtehende Verpflichtung, ſondern auch das allgemeine Geſetzbuch der Kirche enthält in dieſer Richtung die beſtimmteſten, noch heute gültigen Vorſchriften z. B. c. 21, 22 Dist. 23; c. 15, X de vita et honest. cleric. 3. 1; c. 7, X de cleric. conjugat. 3. 3; c. 2 de vita et honest. in Clement. 3. 1. Die neuere Geſetzgebung, welche

Digitized by Google

ſich ſeit dem Tridentinum ausbildete, enthält folgende Beſtimmungen: a. die Verpflichtung, die Tonſur und die clericaliſche Kleidung zu tragen, erſtreckt ſich auf alle Majoriſten ohne Ausnahme und auf diejenigen Minoriſten, die im Beſitze eines Beneficiums ſind. Die Contravenienten ſollen vom Biſchofe nach einmaliger Ermahnung mit der suspensio ab officio et beneficio — und wenn ſie der biſchöflichen Aufforderung fortwährend hartnäckig widerſtreben, mit der privatio beneficii beſtraft werden (Trid. Sess. XIV. c. 6 de ref.); b. diejenigen Minoriſten, welche kein Beneficium haben, ſind zum Tragen der Tonſur zwar nicht verpflichtet und ihre Vernachläßigung iſt mit keiner poſitiven Strafe bedroht, zieht aber negativ den Verluſt des freien Gerichtsſtandes ipso facto nach ſich (Reiffenstuel, J. C. L. III. tit. 1. § 3. n. 70 seqq.); ob für ſolche Minoriſten auch das privilegium canonis verloren gehe, iſt eine ſehr beſtrittene Frage, doch ſcheint die verneinende Entſcheidung die richtigere zu ſein (Reiffenstuel, l. c. n. 80 seq.); c. bei den Majoriſten übt die Vernachläßigung der Tonſur und des geiſtlichen Kleides keinen Einfluß auf das ihnen zuſtehende privilegium fori et canonis, in Betreff des letztern aber tritt doch die Folge ein, daß ein Laie, der einen Majoriſten mißhandelte, mit ſeiner Entſchuldigung, er habe ihn wegen Abmangels der Tonſur und geiſtlichen Tracht als Geiſtlichen nicht erkannt, vor Gericht gehört und falls dieſe ſeine Ausſage zweifelhaft erſcheint, zur eidlichen Erhärtung derſelben zugelaſſen werden muß (c. 4. X de sentent. excommun. 5. 39); d. von der Verpflichtung, die Tonſur zu tragen, befreit, wie die Geſetze ſich ausdrücken, eine „causa rationabilis“, die nach der Anſicht der Canoniſten dann vorliegt, wenn das Tragen der Tonſur für die Geſundheit nachtheilige Folgen haben würde und wenn beſondere äußere Umſtände unter Ungläubigen, Häretikern ꝛc. es räthlich machen, den geiſtlichen Stand zu verbergen, um ſich nicht dem Tode, der Sclaverei oder der Mißhandlung auszuſetzen (Reiffenstuel, l. c. § 4. n. 111—114). — IV. Urſprünglich wurde die Tonſur mit der erſten Weihe verliehen und hatte die Bedeutung einer den Ordinationsact begleitenden Ceremonie; gegen das ſiebente Jahrhundert hin fing man aber an, ſie von den niedern Weihen zu trennen und ihre Ertheilung als eine abgeſonderte, ſelbſtſtändige Handlung zu betrachten. Die Veranlaſſung dazu lag in der frommen Sitte der damaligen Zeit, wornach Eltern ihre noch unmündigen Kinder dem Kirchendienſte widmeten und ſie dem Biſchofe zum Unterrichte und zur clericaliſchen Erziehung übergaben. Da dieſe aber wegen ihres zarten Alters noch unfähig waren, die Functionen der Minoriſten in der Kirche wirklich zu übernehmen, ſo erhielten ſie die niedern Weihen noch nicht, ſondern man begnügte ſich vorerſt, ihnen die bloße Tonſur zu ertheilen, damit ſie ſich wenigſtens äußerlich von den Laien unterſchieden und der Privilegien des Standes theilhaftig würden, für den ſie beſtimmt waren und in welchen ſie ſpäter wirklich eintraten (Morinus, de Ordinationib. P. III. exercit. 15. c. 3; c. 5 Dist. 28). Wenn es keinem Zweifel unterliegen kann, daß dieſe Veränderung in der beſten Abſicht getroffen und für die Verhältniſſe, welchen ſie entſprang, ſehr zweckmäßig war, ſo hatten doch die Conſequenzen, die man daraus ſpäter zog, die nachtheiligſten Folgen für die kirchliche Disciplin: durch dieſe Praxis war nämlich factiſch anerkannt, daß die Tonſur von den Weihen getrennt und als eine ſelbſtſtändige Handlung angeſehen werden könne — und ſo drängte ſich zu ihrem Empfange eine Menge bereits Erwachſener, die keineswegs die Abſicht hatten, ſich wirklich dem geiſtlichen Stande zu widmen, ſondern denen es lediglich um die mit der Tonſur verbundenen clericaliſchen Vorrechte, namentlich den befreiten Gerichtsſtand und um die Fähigkeit zu thun war, Beneficien zu erwerben. Gar Viele von den in dieſer Weiſe Tonſurirten ergriffen nachher eine ganz andere Lebensweiſe: ſie leiſteten Kriegsdienſte, verheiratheten ſich, — clerici conjugati — übernahmen bürgerliche Aemter und befaßten ſich mit den verſchiedenartigſten weltlichen Beſchäftigungen, ſo daß ſie ſich von den wirklichen Laien durch Nichts

Digitized by Google

unterſchieden, als durch die Tonſur, die ſie trotz ihres weltlichen Lebens immer zu erneuern verpflichtet waren (c. 6. X de vita et honest. 3. 1). Es leuchtet ein, daß auf dieſe Weiſe die Tonſur und mit ihr der geiſtliche Stand in hohem Grade verunehrt und der Verachtung preisgegeben werden mußte; — daher fing ſchon die frühere Geſetzgebung an, dergleichen Leuten das Tragen der Tonſur zu erlaſſen und ihnen zugleich die Befähigung zum Beſitze eines Beneficiums (c. 7. 9. X de cleric. conjugat. 3. 3) und das Privilegium des befreiten Gerichtsſtandes (c. 27. X de privileg. 5. 33) zu entziehen. Um aber dem Unfuge, ſich bloß die Tonſur ertheilen zu laſſen, noch wirkſamer entgegenzutreten, verpflichtete das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 4 de ref.) die Biſchöfe, nur ſolche mit dem königlichen Zeichen des Prieſterthums zu ſchmücken, von welchen ſie die begründete Vermuthung haben könnten, daß ſie nachher wirklich in den geiſtlichen Stand treten würden. Außerdem verlangt das Tridentinum (l. c.) von dem Empfänger der Tonſur: a. daß er in den Anfangsgründen des Glaubens unterrichtet, b. des Leſens und Schreibens kundig ſei, c. daß er bereits das Sacrament der Firmung empfangen habe und zwar iſt dieß eine ſo weſentliche Bedingung, daß die Congregatio Concilii erklärte: „prima tonsura initiatum non suscepto Chrismate, ac postea ad minores ordines eo suscepto esse male promotum, beneficia minus legitime acquisivisse et non posse ad majores ordines ascendere, nisi praevia Sedis apostolicae dispensatione“ (Fagnani, Comment. ad c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14. n. 96); d. über das Alter der Candidaten hat das Tridentinum nichts Näheres beſtimmt, es gilt alſo in dieſem Puncte die ältere Geſetzgebung, die das ſiebente Jahr verlangt, denn c. 4 de tempor. ordinat. in VI. 1. 9. verordnet Bonifaz VIII: „nullus Episcopus vel quivis alius infanti ... clericalem praesumat conferre tonsuram,“ die infantia aber erſtreckt ſich geſetzlich bis zum ſiebenten Jahre (c. 18 Cod. de jure deliber. 6. 30). Auch das Tridentinum bezeichnet indirect das ſiebente Jahr als den möglichen Zeitpunct für den Empfang der Tonſur, indem es nur Gefirmte zu derſelben zuläßt, die Firmung aber nach der Regel vor dem ſiebenten Jahre nicht ertheilt werden ſoll (Benedict. XIV, de synodo dioeces. L. VII. c. 10). Uebrigens reicht für die Tonſur das erſt angetretene ſiebente Lebensjahr nicht hin, ſondern es muß bereits vollendet ſein (Fagnani, Comment. ad. c. 35. X de praebendis, 3. 5. n. 21); gegenwärtig wird die Tonſur gewöhnlich mit den niedern Weihen ertheilt. — V. Der Miniſter der Tonſur, welche früher auch von Prieſtern, Diaconen, ſogar von Laien ertheilt wurde (Mabillon, Annal. Benedict. praefat. ad saec. III), iſt nach gegenwärtiger Disciplin der für Ertheilung der Weihen competente Biſchof (Van-Espen, J. E. P. II. tit. IX. c. 2. n. 34). Indeſſen ſind entweder ſchon vermöge des gemeinen Rechts oder eines ſpeciellen päpſtlichen Privilegiums oder in Folge einer Delegation auch andere kirchliche Perſonen berechtigt, die Tonſur zu ertheilen. Hieher gehören: a. die Cardinalprieſter, welche nach einer allgemeinen Obſervanz der römiſchen Kirche den Geiſtlichen ihrer Titel die prima tonsura conferiren können (Benedict. XIV. Bull. ad audientiam); b. des nämlichen Rechtes erfreuen ſich die Aebte. Die weite Entfernung mancher Klöſter von den Biſchofsſitzen, welche die Regularen hinderte, die Tonſur aus den Händen des competenten Biſchofs zu empfangen, gab ſchon ſehr frühe Veranlaſſung zu der Gewohnheit, daß die Aebte, welche die Mönche ins Kloſter aufnahmen, zugleich auch die Tonſur ertheilten, was um ſo weniger Bedenken erregte, je näher ſich die Tonſur der Cleriker und Mönche damals noch ſtanden (Thomassin, P. I. L. III. c. 36. n. 16). Das zweite Concil von Nicäa (787) ertheilte dieſes Recht den Aebten ausdrücklich, welches ſodann auch mit einzelnen Modificationen ins Corpus jur. can. überging (c. 1 Dist. 69; c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14; c. 3 de privileg. in VI. 5. 7) und vom Tridentinum (Sess. XXIII. c. 10 de ref.) mit einigen Beſchränkungen beſtätigt wurde. Dieſe reduciren ſich auf folgende Puncte: der Abt

Digitized by Google

kann nur dann die Tonſur ertheilen, wenn er Prieſter, benedicirt und infulirt iſt; jedoch dürfen auch nicht benedicirte Aebte das in Rede ſtehende Recht ausüben, wenn ihnen vom competenten Biſchofe ohne Grund und trotz ihrer dreimaligen geziemenden Bitte die Benediction verweigert wurde (c. 1. X de supplend. negligent. praelat. 1. 10) oder wenn ihnen durch ein päpſtliches Privilegium die Vorrechte der benedicirten Aebte ausdrücklich verliehen worden ſind, wie dieß z. B. im J. 1437 von Seiten Eugens IV. in Betreff der Aebte des Ciſtercienſerordens geſchehen iſt. — Außerdem beſchränkt ſich das Recht der Aebte, die Tonſur zu ertheilen, auf die Regularen ihrer Klöſter, ſo daß ſie dieſelbe den Angehörigen eines fremden Kloſters, ſelbſt wenn von dem eigenen Prälaten Dimiſſorien vorliegen, nicht licite conferiren können (vgl. Benedict. XIV., de synodo dioeces. L. II. c. 11. n. 13. und Seitz, Recht des Pfarramtes II. 1. S. 476. m.). c) Neben den genannten Prälaten können auch einfache Presbyter die Tonſur ertheilen, wenn ſie dazu die ſpecielle päpſtliche Ermächtigung erhalten haben (Thomassin, P. I. L. II. c. 23. n. 11.). — Für die wirkliche Ertheilung der Tonſur wird nicht, wie bei den höhern Weihen, eine geweihte Stätte erfordert, ſie kann in der biſchöflichen Wohnung und an jedem andern Orte geſpendet werden, wenn dieſer nur überhaupt nicht mit der Würde der Handlung im Widerſpruche ſteht (c. 6. Dist. 75); ebenſo iſt ſie weder an beſtimmte Tage, noch beſondere Tageszeiten gebunden. Ueber den Act der Ertheilung ſelbſt, der nicht nothwendig während der hl. Meſſe vorgenommen werden muß, vgl. Pontificale Rom. tit. de Clerico faciendo. — VI. Endlich berühren wir noch die unter Theologen und Canoniſten ſehr controverſe Frage: ob die Tonſur ein wirklicher, ſelbſtſtändiger Ordo oder wie der Noviciat vor der Profeßleiſtung nur die Vorbereitung zum Empfange der Ordines ſei? Ohne den zahlreichen gegentheiligen Argumenten alle Berechtigung abſprechen zu wollen, halten wir doch die letztere Meinung für die richtigere. Die hauptſächlichſten Gründe für dieſelbe ſind folgende: a) urſprünglich war die Tonſur von der erſten Weihe nicht getrennt, und hatte bloß die Bedeutung einer ſie begleitenden Ceremonie, — mag ſie ſpäter immerhin von ihr abgetrennt worden ſein, ſo kann doch dieſe lediglich durch äußere Verhältniſſe hervorgerufene Aenderung an ihrer innern Bedeutung nichts alterirt haben, d. h. ſie wurde dadurch kein ſelbſtſtändiger Ordo, ſondern blieb nach wie vor ein auf die eigentlichen Weihen vorbereitender Ritus; b) wo in den kirchlichen Geſetzen die ordines ſpeciell aufgezählt werden, geſchieht der Tonſur nie Erwähnung, überall erſcheint der Oſtiariat als die erſte und unterſte Weihe z. B. c. 1. Dist. 77: „si quis episcopus esse meretur, sit primum Ostiarius, deinde Lector etc." vgl. c. 5. Dist. 93; — c) mit jedem Ordo werden gewiſſe gottesdienſtliche, zur hl. Euchariſtie in näherer oder entfernterer Beziehung ſtehende Functionen übertragen, — daß dieß auch bei der Tonſur der Fall ſei, läßt ſich nicht nachweiſen; d) das Tridentinum unterſcheidet von den ordines minores die Tonſur ausdrücklich: Sess. XXIII. c. 6. de ref. ſagt es: nullus prima tonsura initiatus aut etiam in minoribus ordinibus constitutus etc. Ebenſo bemerkt die Synode Sess. XXIII. c. 2. de sacrament. ord., es haben von jeher zur Verrichtung der hl. Handlungen mehrere ordines beſtanden, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. An derſelben Stelle werden die Ordines ausdrücklich aufgezählt, ohne daß der Tonſur Erwähnung geſchieht; e) derſelben Meinung folgt auch die Congregatio Concilii: ein Biſchof, der einem Angehörigen einer fremden Diöceſe die Tonſur ertheilt hatte, ſtellte an ſie die Frage: ob er in Folge dieſer Handlung der Trid. Sess. XXIII. c. 8. de ref. ausgeſprochenen Suspenſion verfallen ſei. Die Congregation antwortete verneinend, weil an jener Stelle des Tridentinums bloß von der Verleihung der Ordines die Rede ſei, zu welchen die Tonſur nicht gehöre. f) Auf demſelben Standpuncte

Digitized by Google

ſteht der Catechismus Rom., wenn er P. II. c. VII. quaest. 13. ſagt: „Incipiendum est a prima tonsura, quam quidem docere oportet, quandam praeparationem esse ad ordines accipiendos. Ut enim homines ad baptismum exorcismis, ad matrimonium sponsalibus praeparari solent: ita, quum tonso capite Deo dedicantur, tanquam aditus ad ordinis sacramentum illis aperitur." So nennt auch Thomas von Aquin die Tonſur bloß praeambulum ad ordines und ihre anderweitige Bezeichnung als janua ad ordines iſt allgemein bekannt. Vgl. über die ganze Frage die ausführliche Darlegung der verſchiedenen Argumente bei Fagnani, Comment. ad c. 11. X. de aetate et qualit. 1. 14. n. 10 seqq. und Reiffenstuel, J. C. P. I. tit. XI. § 1. n. 10—25. Ueber die Geſchichte der Tonſur Thomassin, P. I. L. II. c. 37—42. — Vergl. hierzu den Art. Ordines. [Kober.]

Torgauer Artikel. Als im J. 1530 von Kaiſer Carl V. der Reichstag nach Augsburg war ausgeſchrieben worden (ſ. d. Art. Augsburg, Reichstag daſelbſt), trug der Churfürſt von Sachſen ſeinen Theologen, Luthern nämlich, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon auf, ein Memorandum über die ſtreitigen Religionsartikel zu verfaſſen, damit er vorläufig ſich entſchließen könne, „ob, oder welcher Geſtalt, auch wie weit er und andre Stände, ſo die reine Lehre bei ihnen angenommen, oder zugelaſſen, mit Gott, Gewiſſen und gutem Fug, auch ohne beſchwerliche Aergerniß, Handlung leiden mögen und können." Die Theologen nun verfaßten ein ſolches Gutachten, indem ſie dabei die Schwabacher Artikel (ſ. d. Art.) zu Grunde legten, dieſelben in einigen Puncten modificirend und übergaben ſolches dem Churfürſten in Torgau, woher dann der Name „Torgauer Artikel." (Vergl. Luthers Werke. Walch'ſche Ausg. Thl. XVI. S. 681 ff.)

Torgauer Buch oder Formel, ſ. Symboliſche Bücher Bd. X. S. 569 und Chyträus.

Toribius, ſ. Priscillianiſten.

Torquemada, Johannes, ſ. Johannes von Turrecremata.

Torquemada, Thomas, ſ. Inquiſition.

Toscana, ſ. Italien.

Toscaniſche Eremiten, ſ. Auguſtiner-Eremiten.

Toſtatus, ſ. Alfonſus Toſtatus.

Totilas, König der Oſtgothen, ſ. Gothen.

Toul, Bisthum, ſ. Tull.

Toulouſe (Tolosa). Bisthum, Synode, Univerſität. Toulouſe iſt eine ſehr alte Stadt; unbezweifelt war ſie fünf Jahrhunderte vor Chriſtus der Hauptſitz der Tectoſagen. Die Römer nach ihren Siegen über die Carthager, bemächtigten ſich derſelben, erhoben ſie zum Rang einer freien Stadt der Republik und zum Hauptort der Gallia Narbonnensis. Sie blühete ſchnelle heran, Künſte und Wiſſenſchaften wurden gepflegt bis zur Zeit der Völkerwanderung. Zuerſt erlag ſie den Cimbren und Teutonen; ſpäter den Vandalen und Weſtgothen; letztere beſonders brachten ihr Unheil. Chlodwig vertrieb ſie, Toulouſe wurde Hauptſtadt von Aquitanien, und unter fränkiſcher Oberherrſchaft durch einen Grafen regiert. Bis ins 13. Jahrhundert ſtand die Provinz abwechſelnd unter den Königen Frankreichs, unter Herzögen, auch unter Markgrafen und Grafen, die ſich endlich von der Krone unabhängig machten. Von den Grafen thaten ſich beſonders hervor Raimund von St. Gilles, der Kreuzfahrer, den Taſſo und die Chroniker in die Wette preiſen; ferner Raimund VI., der den Albigenſern großen Vorſchub leiſtete, und dadurch ſeinem Hauſe den Untergang brachte. Der berühmte Simon von Montfort befehligte das Heer der Kreuzfahrer, zwang Raimund zur Unterwerfung; des letztern Sohn Raimund VII. unterzeichnete den Frieden mit Ludwig dem Heiligen, unter der Bedingniß, daß ſeine Tochter Johanna des Königs Bruder Alphons ehelichen und in Ermangelung männlicher Erben die

Grafſchaft an Frankreich fallen ſolle, was 1271 geſchah. Toulouſe ward nach dieſer Einverleibung die Hauptſtadt der Provinz Languedoc und ſeine frühere Größe ward ihm wieder unter der Zeiten Gunſt. Die Generalſtaaten dieſer ſchönen Provinz waren berühmt, Künſte und Handel blüheten, und im J. 1789 beſtanden die Provincialſtände aus drei Erzbiſchöfen, zwanzig Biſchöfen, drei und zwanzig Baronen und 68 ſtädtiſchen Deputirten. — Bisthum. Der biſchöfliche Sitz von Toulouſe reicht in die Mitte des dritten Jahrhunderts hinauf. Der hl. Papſt Fabian hatte um 245 ſieben Biſchöfe nach Gallien geſandt, um den dort ausgeſtreuten Samen des Chriſtenthums zu ordnen und im Wachsthume zu befördern (Gregor. Turon. hist. franc. l. 1. c. 28.) Darunter war Saturninus, der unter dem Conſulat des Decius und Gratus, (250) ſeinen Sitz nach Toulouſe verlegte, und von da aus ſegenvoll im Lande wirkte. Er iſt der erſte Biſchof. Die authentiſchen Acten ſeines Martyrthums (Ruinart Acta Mart. — Tillemont t. III. p. 297. — Rivet, hist. litter. T. I.) erzählen, daß wenn der hl. Biſchof nach ſeiner kleinen Kirche ging, die Orakel des Capitols verſtummten. Darob ward er ergriffen, vor den Richter gebracht, nach einem muthvollen Bekenntniſſe vielfach gepeinigt, endlich an die Füße eines wilden Stiers gebunden und ſo zu Tode geſchleift. Ueber ſeinem hl. Leibe erhob ſich gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine prächtige Kirche, St. Sernin (Saturnin) und ein kunſtreich gearbeiteter Schrein deckt ſeine Gebeine. Dieſe Kirche war lange der Sitz des Biſchofs, bis derſelbe nach der neuen Cathedrale St. Stephan verlegt ward. Toulouſe war ehemals reich an Denkmälern; man zählte achtzig Kirchen, was der Stadt wohl den Namen Rom der Garonne mag gewonnen haben. Außer den beiden genannten Kirchen verdienen die der Dalbade und der Daurade Erwähnung; letztere zumal, deren Inneres früher ſehr reich mit Moſaikbildern geziert war, die großentheils in den Stürmen der franzöſiſchen Revolution zerſtört wurden. Darunter befand ſich das Steinbild der Clemence Iſaure, Gründerin der Académie des Jeux-Floraux. — Ferner die Dominicanerkirche, eine der ſchönſten ehemals und reichſten an Denkmälern jeder Art. Da ruhete der Leib des Doctor Angelicus, Thomas von Aquino (ſ. d. A.), in goldenem Kaſten mit einem prächtigen vierſeitigen Mauſoleum überwölbt. Die Denkmäler ſind verſchwunden, die Kirche iſt Caſerne, und des hl. Thomas Ueberreſte werden in der Domkirche bewahrt. — Als Nachfolger des hl. Saturnin wird 2) der hl. Honoratus genannt, deſſen Leib neben dem ſeines Vorfahrs ruhet und heute noch verehrt wird. 3) Der hl. Hilarius folgte und ließ über dem Grab des erſten Biſchofs eine Capelle errichten. Der Catalog der Hirten nennt als 4) Biſchof Mamertin. Ein Biſchof dieſes Namens war auf dem Concil zu Arles 313 anweſend. Als 5) Biſchof wird Rhodanius genannt, der wider den graſſirenden Arianismus entſchieden in die Schranken trat, die Kirchenlehre auf dem Concil zu Béziers verfocht und darob mit Hilarius von Poitiers nach Phrygien verbannt wurde. Die Toloſaner zeigten ſich ihres Biſchofs werth. Hilarius erzählt, daß Kaiſer Conſtantius umſonſt alle Zwangsmittel gegen Prieſter und Gläubige erſchöpfte, einen Arianer als Biſchof wählen zu laſſen; Clerus und Volk verharrten in der Treue gegen Rhodanius. Auf dieſen kam 6) der hl. Silvius; die Priſcillianiſten breiten ſich im ſüdlichen Gallien aus und huldigen namentlich auch den Manichäiſchen Irrthümern. Sie konnten nie völlig ausgerottet werden und ſehr wahrſcheinlich waren die ſpätern Albigenſer nur deren Nachkömmlinge und dieſe die Vorfahren der Reformatoren. 7) Der hl. Exuperius; er war einer der Leuchten der galliſchen Kirche. Gregor Tur. erwähnt ſeiner in hohem Lob (hist. II. 13); wegen des Irrlehrers Vigilantius, der unweit Toulouſe wohnte und dogmatiſirte, ſchrieb er an Innocenz I., deſſen Antwort ein Anathema gegen den Ketzer war. Sicinius, ein Mönch von Toulouſe, zog in den Orient gen Bethlehem zum hl. Hieronymus und brachte von ihm die ſchriftliche Widerlegung des Vigilantius

Digitized by Google

nach Gallien zurück. Die Stadt hatte ſich auch der Anweſenheit des Sulpitius Severus zu erfreuen. Der Biſchof vollendete den Bau der unter Silvius begonnenen herrlichen Baſilica des hl. Saturnin und als die Vandalen 406 verheerend in Gallien eingedrungen waren, ſo rettete Exuperius durch ſein Anſehen die Biſchofsſtadt (S. Hieron.). Bald darauf bemächtigten ſich die Gothen derſelben. — Maximus, deſſen Episcopat in Zweifel gezogen wird. Nach einem Raum von 50 Jahren findet man 8) Heraclianus, 506 dem Concil zu Agde beiwohnen, wo die jährliche Abhaltung einer Synode beſchloſſen und die nächſte nach Toulouſe beſtimmt ward. Alarichs, des Gothenkönigs, Tod vereitelte dieß. 9) Germer ſtarb gegen die Mitte des ſechſten Jahrhunderts; ihm wird die Gründung des Kloſters Muret zugeſchrieben. 10) Magnulf ſtand der Kirche zu Toulouſe vor, als Gundowald den Thron der Franken gegen die rechten Beſitzer erſtreben wollte. Der Biſchof widerſetzte ſich (Greg. Tur. hist.), litt Gewalt und ward verbannt; kam nach Gundowalds Tod wieder nach Toulouſe und wohnte dem Concil von Macon bei. Nach ihm wird 11) Willegiſelus genannt; auf dem Concil zu Reims 625 anweſend. Der Wunſch des Volkes rief nach ihm aus der berühmten Abtei Fontanella in Nordmannien 12) den hl. Erembert. Er wollte nicht als Biſchof ſterben, legte ſeine Würde nieder und kehrte in ſeine Einſamkeit zurück, † 671 (Bolland. vita SS.). 13) Arricho regierte um 785 und unterzeichnete die Acten der Synode zu Narbonne 791. Nach ihm 14) Mancio kaum anders als durch einige Verſe des berühmten Biſchofs Theodulph von Orleans der Geſchichte bekannt. 15) Samuel, macht ſich um die Schulen verdient, unter denen die der Klöſter des hl. Saturnin und unſerer lieben Frau ſich auszeichnen. Gegen König Carl den Kahlen, der Toulouſe belagerte (843—44) und durch Verrath den Herzog Bernhard von Septimanien meuchelte, zeigte ſich der Biſchof entſchieden. 829 ward die zweite Synode zu Toulouſe abgehalten, deren Acten nicht erhalten ſind. Biſchof Samuel war in aller Rückſicht ein erleuchteter Hirt. Auf ihn laſſen Einige Salomon folgen, deſſen 859 ein Diplom erwähnt; andere meinen es ſei hier Samuel gemeint. 16) Eliſachar ſaß auf dem Biſchofſtuhl 861. 17) Bernard I., auch Berno erſcheint 883 als Biſchof von Toulouſe; 886 wohnte er der Synode zu Nimes bei; er lebte noch 890. Nach ihm wird 18) Armanus genannt, 905. Den Synoden zu St. Tiberi und Fontecouverte wohnte er bei 910, 911, und ſein Name kommt noch 922 in einer Charte vor. Ihm folgte 19) Hugo I., von dem ein Schreiben an Papſt Johann X. erhalten iſt; er war beim Concil zu Auſède 937. Zwiſchen beide vorigen ſetzen Einige Biſchof Islo. 20) 972 ward Ato I. gewählt, ſtarb 974 und hatte als Nachfolger 21) Islus, der bis 986 regierte. Nach dieſem kam 22) Attus, deſſen Todesjahr unbeſtimmt iſt. 1004 findet man 23) Raimund I. als Biſchof. Er berief die Biſchöfe zur dritten Synode nach Toulouſe, um wider die Bedrückungen der Großen zu handeln; und erhielt von Papſt Johann XVIII. für St. Stephan, St. Saturnin und die Abtei Daurade eine Beſtätigungsbulle deren Güter. 24) Peter I. fromm und wenn es galt kriegeriſch, unterſtützt den Nordmann Rogerius wider die Mauren. 25) Arnald I. wohnt 1032 der Weihe der Kirche zu Ripoll bei. 26) Bernard II. erſcheint in einem Diplom von 1035 (Mabill. dipl. 615). 27) Hugo II. unterzeichnet die Acten des Concils zu Narbonne 1043. 28) Arnald II. findet man 1045 bei der Weihe der Martinskirche, und 1056 beim vierten Concil zu Toulouſe durch Papſt Victor II. angeordnet. In 13 Canones erheben ſich die Väter gegen die Simonie, ſchärfen den Cölibat dem Clerus ein, zügeln die Gelüſte der Toulouſer Grafen und beſtimmen als Alter zur Episcopalwürde 30 Jahre. Arnald ſtarb bald nachher, gegen 1059. Im Juni 1059 hatte 29) Durandus de Dome, Abt zu Moiſſac, ſchon den biſchöflichen Stuhl von Toulouſe inne und ſtand dem Sprengel ſehr verdienſtlich vor. Fünftes Concil zu Toulouſe, auf welchem der berühmte

Digitized by Google

hl. Hugo von Cluni den Vorſitz führte. Bald darauf, 1068, ein anderes, wovon die Acten beſtentheils verloren ſind. Durand ſtarb im Mai 1071. Er behielt den Titel und die Leitung der Abtei Moiſſac als Biſchof bei. 30) Iſarn, als Reformator der Kloſterdisciplin thätig; Notre Dame de la Daurade ward den Cluniacenſern unter dem hl. Hugo unterſtellt; auch St. Saturnin. Die Canoniker der Hauptkirche wurden zu gemeinſchaftlichem Leben verpflichtet, wobei Graf Wilhelm dem Biſchof hilfreich war. Biſchof Iſarn erntete dafür Verläumdung und rechtfertigte ſich auf einer Synode zu Toulouſe 1090; war beim Concil zu Narbonne 1091 anweſend, und empfing zu Toulouſe Papſt Urban II., der die neuerrichtete Kirche St. Sernin einweihete, 24. Mai 1096. Concil zu Clermont, Kreuzzüge. Der erſte, der das Kreuz nahm, war der ſtreitbare Raimund von St. Gilles, Graf von Toulouſe. Iſarn widerſtand nur mit Mühe dem allgemeinen Eifer und hatte den Troſt, die Einnahme Jeruſalems und die Heldenthaten Raimunds zu erfahren; ſtarb gegen 1106. 31) Amélius Raimond de Puy (1106), ſtiftete die Hoſpitalbrüder (Johanniter) zu Toulouſe; wohnte dem durch Richard von Albano als päpſtlichen Legaten geleiteten achten Concil zu Toulouſe bei, leiſtete dem ſel. Robert d'Arbriſſel von Fontevrault bei Gründung eines Kloſters nahe bei Toulouſe Vorſchub, das mehrere andere ins Leben rief; ſtarb gegen 1139. 32) Raimund II. de Lautra (1140) erſcheint in mehreren Diplomen, ſtarb 1163. 33) Bernard III. Bonhomme zuerſt Propſt zu St. Stephan; im Necrolog ſteht ſein Tod im März 1164. 34) Gerald de la Barthe erſcheint in vielen Urkunden bis 1172. 35) Hugo III. ward als Abt von St. Saturnin auf den biſchöflichen Sitz erhoben; ſeine Regierung war kurz, denn ſchon 1175 war ſie an 36) Bertrand I. de Villemur gekommen. Dieſem folgte 37) Gozzelin, und letzterm 38) Fulcrand im December 1179. Die Gewalt der Biſchöfe war durch der Großen Eingriffe ſehr geſchmälert und Wilhelm von Puylaurens ſagt, daß es dem Biſchof ohne eigene Erlaubniß derſelben nicht geſtattet war, die Pfarreien zu beſuchen. Er ſtarb im October 1200 und hatte zum Nachfolger 39) den Archidiacon von Agen, Raimund III. de Rabaſtens. Dieſer wurde von Rom aus wegen Simonie ſeiner Würde entſetzt. Gewählt ward 40) Fulco von Marſeille, der zuerſt als Poet in den Reihen der ſüdfränkiſchen Troubadours geglänzt, dann Ciſtercienſermönch geworden war. Seine Amtsführung war eine äußerſt bewegte. Die Ketzerei der Albigenſer hatte ſich ſeit geraumer Zeit, nicht ohne Vorſchub des Grafen Raimund, in den ſüdlichen Theilen Frankreichs umgethan, und namentlich unter den Edelleuten zahlreiche und mächtige Schützer gefunden. Das Volk ſelber, insbeſondere die Einwohner von Toulouſe, ſollen nach du Mège (hist. des instit. de Toul.) nie für den Irrthum zahlreich eingeſtanden ſein. (Ueber die Secte ſiehe den Art. Albigenſer; auch beſonders Hurter, Innocenz III. 2 Thl. ꝛc.) Biſchof Fulco wird je nach der Parteianſicht der Hiſtoriker als das Muſter eines eifervollen Hirten und als ein blutdürſtiger Tyrann, der ſeinen Sprengel an den Rand des Verderbens brachte, geſchildert. Die Wahrheit ſcheint in der Mitte zu liegen. Das unſtäte, ränkevolle Benehmen Raimunds VI., die Hartnäckigkeit der Grafen von Foix und von Comminges thaten wohl das Meiſte zum Ruin des geſegneten Landes. Biſchof Fulco war thätig, ging dem Grafen von Montfort kräftig an die Hand, ſachwaltete deſſen Intereſſe auf dem Concil im Lateran unter Innocenz III. und brachte ſeine biſchöfl. Stadt dahin, ſich Montfort zu unterwerfen, predigte dann die Fortſetzung des Kreuzzuges gegen die Irrlehrer, mußte Toulouſe bei Raimunds Wiederkehr verlaſſen und ſtarb an Weihnachten 1231. Geiſtliche Dichtungen aus ſeinen letzten Lebensjahren ſind noch erhalten (Catel, hist. du Languedoc). 41) Raimund IV. de Felgar, ein entſchiedener Gegner der Häreſie, Provincial der Dominicaner. Er regierte 39 Jahre und machte ſich um das Bisthum durch ſeinen Eifer verdient. 1234 ward die Canoniſation des hl. Dominik feierlich begangen; erhoben wurden

die Reliquien des hl. Saturnin 1258; viele Stiftungen gemacht; die Orden des hl. Franciſcus und des hl. Bernardus großmüthig begünſtigt. Starb 19. October 1279. 42) Das Domcapitel wählte ſeinen Propſt Bertrand de l'Jle als Nachfolger. Er erbaute den jetzigen Chor der Cathedrale im Ogivalſtyl, der endlich auch in Südfrankreich Boden gewann. Sein Teſtament iſt ſehr bemerkenswerth, ſein bedeutendes Vermögen wurde ganz zu milden Gaben verwendet. (Catel, hist. du Lang.) Zum Haupterben ſetzt er Chriſtus ein, dem er namentlich ſeine Seele und ſeinen Leib vermacht, dann die Armen, dann dürftige Mädchen zur Ausſtattung, dann Kirchen und Klöſter. 43) Hugo Mascaron folgte, ſtarb zu Rom 1296, nachdem er befohlen ſeinen Leib nach Toulouſe zu bringen. 44) Ludwig von Sicilien, Nachneffe Ludwigs IX., aus der königl. Familie von Neapel. Verzichtet auf die Krone Siciliens, tritt in den Orden des hl. Franciſcus und wird Biſchof von Toulouſe. Sein Ordenskleid trug er als Biſchof fortwährend, predigte eifrig, wirkte und lebte als ein Heiliger, und ſtarb in ſeinem Geburtsort Brignole am Jahrestag ſeiner Geburt, 19. Auguſt 1297, nur 23 Jahre alt. Papſt Johann XXII. zählte ihn den Heiligen bei. Ein Steinbild von ihm iſt im Muſäum zu Toulouſe. 45) Arnald Rogerius de Comminges, Propſt des Capitels, folgte ihm; ward vom Papſte geweiht, ſtarb bald und auf ihn 46) kam Peter II. de la Capelle Taillefer durch Zuthun Papſt Bonifacius VIII., Clemens V. ernannte ihn zum Cardinal, er ſtarb 1312. 47) Gaillard de Preſſac war der letzte Biſchof von Toulouſe, er erhielt dieſe Würde von Papſt Clemens V. deſſen Oheim. — Päpſte zu Avignon. Toulouſe ward nun durch Johann XXII. zum Metropolitanſitze erhoben, das Bisthum in mehrere Suffraganſprengel getheilt; der Titular Preſſac ſollte nach Riez verſetzt werden, wogegen er Einſprache that. 48) Der erſte Erzbiſchof war Johann Raimund de Comminges, Biſchof von Maguelonne, ernannt im Juni 1317; Cardinal 1327. Ciaconius erzählt, daß nach Johann XXII. Tod die Cardinäle dem Erzbiſchof die päpſtliche Würde anboten, unter der Bedingung, daß er zu Avignon reſidire, was er ablehnte. Ihm verdankt Toulouſe das Kloſter der Canoniſſinnen des hl. Auguſtin. Concil zu Toulouſe 1319; er legte ſeine Würde nieder und ſtarb zu Avignon 20. Nov. 1348. 49) Wilhelm de Laudun 1327, legt auch die Würde nieder und zieht ſich zu den Dominicanern nach Avignon zurück. 50) Raimund de Canillac, geweiht 1345; Cardinalprieſter vom Titel des hl. Kreuzes zu Jeruſalem 1350; erhält den Titel als Biſchof zu Präneſte 1351; ſtirbt zu Avignon 1373. 51) Stephan Aldebrandi, Erzbiſchof von Arles, Erzbiſchof von Toulouſe 1350, als Raimund zum Cardinalat erhoben ward. Bulle Clemens VI. zu Gunſten des Erzbiſchofs 1352. 52) Gaufred (Godfried) de Virlox 1368, wohnt dem Concil zu Lavaur bei. Dominicanerinnen zu Toulouſe; ſtarb 1378. 53) Johann de Cardaillac, durch Urban V. 1378 auf den Erzbiſchöflichen Stuhl erhoben. Ließ die große Glocke, die unter ſeinem Namen lange berühmt war, gießen; ſtarb 1390. Ihm ernannte zum Nachfolger Papſt Clemens VII. 54) Franz de Conzié, Erzbiſchof von Arles, bald von Toulouſe nach Narbonne verſetzt. 55) Peter de St. Martial, Biſchof von Carcaſſonne wurde vom nämlichen Papſte ernannt; das hl. Schweißtuch in der neuen St. Rochuskirche der Verehrung ausgeſetzt; Petern verdankt Toulouſe mehrere Stiftungen, werthvolle Reliquienſchreine; ſtarb 1401. 56) Vitalis de Caſtelmauron. Dem canoniſch erwählten Erzbiſchofe opponirte Peter von Luna (Benedict XIII.) den Biſchof von St. Pons, was zu manchen Wirren Anlaß gab. Erzbiſchof Vitalis behielt die Oberhand, ſtarb aber ſchon 1410, da man der Dienſte, die ſein Eifer gewiß der Kirche geleiſtet hätte, erſt gewärtig war. 57) Dominik von Florenz, aus dem Dominicanerorden; zuerſt Biſchof von St. Pons. Wohnte dem Concil zu Conſtanz bei 1414; ſtarb 1422. Das Capitel wählte zum Nachfolger 58) Dionys Dumoulin, der das Erzbisthum ſeinem

Digitized by Google

Bruder 59) Peter Dumoulin überließ und Biſchof von Paris ward. Peter war thätig im Amte, er ſtarb den 3. October 1451 und ſein Epitaphium nennt ihn Poetarum Monarcha. 60) Bernard de Roſergio (Rozier) Biſchof von Montauban, als Gelehrter bekannt, 20 Jahre Rector der Univerſität Toulouſe; ſtarb 18. März 1474. 61) Peter de Leo, zum Erzbiſchof ernannt durch Papſt Sixtus IV., ſein Amt war ſegenreich; ſtarb 1491. 62) Hector de Bourbon, von Lavaur nach Toulouſe verſetzt. Das Capitel opponirte ihm den Dompropſt Durozier; der hl. Stuhl entſchied für jenen, was nicht ohne Spaltung unter dem Clerus abging; ſtarb 1502. 63) Johann II. von Orleans, Cardinal von Longueville 1533. Er hatte erſt 18 Jahre, und ſpäter erlaubte ihm Leo X. ein zweites Biſthum, das von Orleans zugleich zu beſitzen. Klug und eifervoll; ſeine Synodalſtatuten wurden lange Zeit beobachtet; das Metropolitancapitel ward ſäculariſirt, ſo wollte es der Geiſt der Zeit. 64) Nach ihm kam der Erzbiſchof von Bordeaux Gabriel von Grammont, Cardinal vom Titel der hl. Cäcilia; Geſandter Franz I. am Hofe Clemens VIII. und Kaiſer Carls V. Starb 7. Juni 1534. Während dieſes Episcopats tauchte der Proteſtantismus in Languedoc auf und deſſen Schützerin war Margaretha von Valois, Königin von Navarra. Melanchthon ſoll 1530 zu ihr gereiſet ſein. Die Irrlehre machte zu Toulouſe 1552 große Fortſchritte, bald verdrängte indeſſen der Calvinismus Luthers Symbol. Calvin aus Paris verjagt, fand Schutz bei Margaretha im Schloſſe zu Nerac; Theodor von Beza am Hofe zu Navarra. In Béarn zumal fand die Neuerung gelenkigen Vorſchub, namentlich in Johanna von Albret, die es nicht verſchmähete die Kanzel zu beſteigen und die Leute ihr Credo zu lehren. 65) Odet de Chatillon Coligny. Sehr bewegte Zeit. Der Erzbiſchof, Bruder des Admirals Coligny, folgte dieſem auf dem Weg der Irrlehre und gab ſeinem Vaterlande das Aergerniß ſeiner Apoſtaſie; heirathete Iſabelle von Hauteville. Ein Sittengemälde daſiger Zeit mag aus dem ſich ergeben, daß gegen den Erzbiſchof keine canoniſche Procedur eingeleitet, die Metze, die er ſich zugelegt, am Hofe gelitten und Madame la Cardinale genannt wurde. Papſt Pius IV. ſetzte den Erzbiſchof ab und that ihn in den Bann; ſpäter auch das Concil zu Trient. Unter dieſen Mißſtänden dehnte der Calvinismus ſich im Toulouſer Sprengel ſehr aus und die Stadt Toulouſe wäre wohl die ihrige geworden, ohne den Eifer des treuen Clerus, in deſſen Reihen als Glaubensredner Melchior Flavin und Albin de Serès einen harten Kampf gegen die Neuerer beſtanden. Sie retteten die Stadt und den Glauben der Kirche. Der Apoſtat Odet hatte eine Zeitlang dem Erzbiſchof 66) Anton Sagnin weichen müſſen 1550; behauptete ſich aber wieder unter dem Schutz der proteſtantiſchen Truppen und dem Anſehen ſeiner Familie; man fand ſich endlich mit ihm ab, und 1562 beſtieg 67) der Cardinal Georg d'Armagnac den erzbiſchöflichen Stuhl. Gelehrt, entſchieden, eifervoll, hob er ſeinen Stuhl wieder aus den Trümmern hervor. Bald griffen die Proteſtanten in Toulouſe, durch den Fanatiker Barelles aufgeſtachelt, zu den Waffen, die Katholiken deßgleichen. Mehrere Tage und Nächte dauerte der Straßenkampf in großer Erbitterung; jene auf mehreren Puncten Sieger ließen ihre Wuth an Kirchen und Klöſtern in namenloſer Weiſe aus — die Kloſterfrauen zu St. Pantaleon wurden geſchändet und dann niedergemetzelt. Doch blieb der endliche Sieg dem Rechte, und es ward ſchreckliche Wiedervergeltung geübt. Das war der Wendepunct zum Beſſern; die Katholiken bei der Nothwendigkeit engen Zuſammenhaltens bildeten die bald ſo berühmt gewordene Liga. Toulouſe ſchloß ſich enge den Guiſen an um der Neuerung kräftig zu widerſtehen. Ihrerſeits rief Johanna von Albret die Engländer, die unter Montgomery die ſüdlichen Provinzen verheerten und Gräuel verübten, gegen die die Bartholomäusnacht kaum ein Gedanke iſt. Cardinal Georg war beim Colloquium von Poiſſy einer der Sprecher; eben ſo gewandt in weltlichem Regiment wie im geiſtlichen, verwaltete

Digitized by Google

er die Provinz im Namen des Königs. Er rief die Jeſuiten und Carthäuſer nach Toulouſe und die Kirche ehret in ihm eine der biſchöflichen Zierden des 16. Jahrhunderts. Ward Erzbiſchof und Mitlegat zu Avignon 1577, und übergab das Erzbisthum Toulouſe in die Hände 68) Pauls de Foix, der ausgezeichnet als Gelehrter in vielen Fächern war. Carl IX. bediente ſich ſeiner als Geſandter in England, Venedig, Rom. Er hatte nie vom Erzbiſchöflichen Stuhle Beſitz genommen; ſtarb 1584 zu Rom im Geruche hoher Frömmigkeit. 69) Ihm folgte Franz II. de Joyeuſe, Erzbiſchof von Narbonne. Er war thätig in Wiederherſtellung der clericaliſchen Disciplin und hielt 1590 eine Synode zu demſelben Zweck. Er behielt beide Sprengel bei, bis er 1614 den Stuhl zu Toulouſe 70) dem Cardinal Nogaret de Lavalette reſignirte. Unter dieſem ſiedelten ſich in Toulouſe die Carmeliter und Theatiner an. Derſelbe war mehr Soldat als Erzbiſchof, eine Creatur Richelieu's, der ihn an die Spitze der Heere ſtellte. Starb an ſeinen Wunden zu Rivoli in Italien 1639. Das Beſte was er that, war, ſeinem Erzieher 71) Carl von Monchal das Erzbisthum zu überlaſſen. Dieſer war der hebräiſchen und griechiſchen Sprache völlig Meiſter und reinigte den Text des Euſebius. Als Biſchof war er auf's löblichſte beſchäftigt die Sitten der Gläubigen zu verbeſſern, auch die kleinſten Gemeinden des Sprengels zu beſuchen, den Clerus zu veredlen. Sein weites theologiſches Wiſſen fand allgemeine Anerkennung bei ſeinen Collegen, deren Verſammlungen er oft beiwohnte und der er von 1645 vorſtand. Auf Richelieu war er nicht gut zu ſprechen. Starb zu Carcaſſonne 11. September 1651 und hatte zum Nachfolger den gefeierten Gelehrten 72) Peter de Marca. Dieſer war zuerſt Rechtsgelehrter und verheirathet; aber kinderlos nahm er nach der Ehefrau Tod die hl. Weihen und ward zuerſt Biſchof von Conſerans. Den geſchichtlichen Studien lag Marca eifrigſt ob (ſ. d. Art.), ward Erzbiſchof von Toulouſe, ſpäter wegen vielfach geleiſteter Dienſte Erzbiſchof von Paris, ſtarb aber am Tage da ſeine Einſetzung anlangte (29. Juni 1662). Er arbeitete fleißig gegen die Secte des Janſenius und das erſte Concept der fünf im Sinne des Verfaſſers zu verdammenden Sätze rührt von Marca her. Toulouſe verdankt ihm mehrere geiſtliche Inſtitute; ein ganz neues der Brüder Schuſter, die gemeinſchaftlich arbeiteten; das Seminar der Irländer und das Kloſter der Heimſuchung Mariä. 73) Carl Franz Ludwig d'Anglure de Bourlemont, von Aire und Caſtres nach Toulouſe verſetzt, regierte nur bis 25. Nov. 1669. Seine Grabſchrift lobt ſeinen Eifer in Zügelung der Irrlehrer. 74) Peter de Bonzi, ein Florentiner, Cardinal, ward Erzbiſchof 1672 und ſchon 1673 nach Narbonne verſetzt. 75) Joſeph de Montpezat de Carbon ernannt 1674, ſtarb im Juni 1687; mehrere milde Stiftungen überlebten ihn. 76) Johann Baptiſt Michael Colbert de Villacerf, Biſchof von Montauban, Erzbiſchof 15. Auguſt 1687, nahm Beſitz 1694. Glücklicher in den Werken der Liebe als in denen der Baukunſt, wo er den damals gangbaren Manſart'ſchen Styl einführte. 77) Renatus Franz de Bauveau, hatte zuerſt die Bisthümer Bayonne und Tournay adminiſtrirt; man rühmte ſeine hohe Weisheit und Würde; er war ein Beſchützer der Wiſſenſchaften und ein gewandter Fürſt. Die beiden bekannten Hiſtoriker Dom de Vic und Dom Vaiſſete erfreuten ſich beſonderer Gunſt; transferirt nach Narbonne 1719. 78) Heinrich de Nesmond von Albi nach Toulouſe berufen, ſtarb 27. Mai 1727. Er erſetzte den berühmten Fléchier in der franzöſiſchen Academie. Als Redner war er geſchätzt, predigte einen Advent und eine Faſten vor Ludwig XIV. und ſprach ſonſt vor dem König in den Provincialſtänden. Einsmals ſtockte das Gedächtniß, da ſprach der König: „Es iſt mir lieb, Herr Erzbiſchof, daß Sie mir Zeit geben, das Schöne, ſo Sie mir ſagen, zu verkoſten." Die Hoſpitäler von Toulouſe erbten ſeine ſämmtliche Hinterlaſſenſchaft. 79) Johann Ludwig de Balbis de Berton de Crillon, 30. Juli 1727 ernannt; hielt eine Synode zu Toulouſe 1728;

Digitized by Google

transferirt nach Narbonne 1739 und erſetzt durch 80) Carl Anton de la Roche-Aymon, vorher Biſchof zu Tarbes; Cardinal, Großalmoſenier von Frankreich, verſetzt nach Narbonne, ſpäter nach Reims; er taufte, firmte, reichte die erſte Communion, ſegnete die Ehe und ſalbte Ludwig XVI. 81) Franz de Cruſſol, von Blois nach Toulouſe verſetzt 18. Auguſt 1753, leitete die Generalverſammlung des Clerus 1755 und ſtarb 3. April 1758. 82) Arthur Richard Dillon, Biſchof von Evreux, Erzbiſchof von Toulouſe den 3. Sept. 1758. Deſſen Name iſt noch im Munde ſeiner Diöceſanen und die Stadt Toulouſe dankt ihm ſehr viel. Er ward auf den Stuhl von Narbonne berufen und ihm folgte 83) Cardinal Loménie de Brienne (1763), Biſchof von Condom, ſpäter Staatsminiſter und der einzige Biſchof außer Talleyrand (ſ. d. A.), der den Eid der Civilconſtitution leiſtete; ſeit 1789 war er Erzbiſchof von Sens. Die Geſchichte hat Gericht über ihn gehalten. Als Erzbiſchof von Toulouſe machte er ſich um die Stadt verdient. Es folgte 84) Franz de Fontanges wenige Monate vor der Staatsumwälzung (ſ. d. Art. Revolution). Der treue Hirt war Zeuge der Wirren ſeiner Diöceſe und mußte flüchten. Bald (27. März 1791) wurde ein conſtitutioneller Biſchof in der Perſon des Carmeliterpaters Hyacinth Sermet gewählt, deſſen Wirkſamkeit war was ſie ſein konnte. Doch ſank er nicht ſo tief wie mehrere andere. In den ſchweren Zeiten fehlten auch die pflichttreuen Prieſter nicht, mehrere ſtarben auf dem Blutgerüſte, namentlich vier zu Caſtres, deren Richter beinahe lediglich aus proteſt. Pfarrern beſtanden. (Du Mége, III. 173.) Die dankbare Diöceſe nennt den Abbé Dubourg, der gleichſam der Mittelpunct aller kirchlichen Beſtrebungen war. In Folge des Concordats verzichtete Franz de Fontanges auf den Sitz von Toulouſe und nahm ganz im Geiſte der Demuth das Bisthum Autun an, wo er 1814 als Schlachtopfer des Hirteneifers ſtarb, da er ſelber den durch anſteckende Krankheit behafteten Kriegsgefangenen die Heilmittel der Religion ſpendete. Es ward nach Toulouſe ernannt 85) Claudius Franz Primat 1801. Er ſuchte die Wunden ſeiner Kirche auszuheilen, ohne daß dieß ihm völlig gelungen wäre; ſtarb 1816. 86) Franz de Bovet, Propſt zu Arras und Biſchof zu Siſteron 1791, nach Toulouſe ernannt 1816. Seine ſchwache Geſundheit erlaubte ihm nicht Beſitz von ſeinem Bisthume zu nehmen; reichte ſeine Entlaſſung ein 1820. 87) Anna Anton Julius de Clermont Tonnerre zuerſt Biſchof von Chalons ſur Marne. Cardinal 1822; wohnte dem Conclave 1823 bei, wo Leo XII. gewählt ward. 88) Paul Thereſia David d'Aſtros, Generalvicar zu Paris, Biſchof von Bayonne 1820, Erzbiſchof von Toulouſe 1830, Cardinal 1850. Der Kirche leiſtete er große Dienſte beim Ausgang der Revolution, widerſtand kräftig den despotiſchen Gelüſten des Kaiſers. September 1850 (10. — 19.) celebrirte er nach langer Zeit eine Provincialſynode mit den Suffraganen von Montauban, Pamiers und Carcaſſonne, und im Beiſein des Erzbiſchofs von Auch und des Biſchofs von Bayonne. Die Decrete ſind vom hl. Stuhl genehmigt. Weniger glücklich war er in Erörterung der liturgiſchen Frage gegen Dom Guéranger. 89) Endlich der jetzt mit weiſer Kraft die Erzdiöceſe leitet Johann Maria Mioland, geb. zu Lyon 1788, Biſchof von Amiens 1838, Coadjutor des Erzbiſchofs d'Aſtros 1849, Erzbiſchof von Toulouſe ſeit 29. Sept. 1851. Der Biſchöfe waren ſeit St. Saturnin 47, der Erzbiſchöfe bis jetzt 42. — Synoden. Zwölf namhafte Concilien ſind zu Toulouſe gehalten worden, ſie ſtehen zum Theil im obigen Catalog der Biſchöfe angegeben. Hier ſind noch einzuſchalten das ſechſte vom J. 1079, präſidirt durch den apoſtoliſchen Legat Hugo von Die, gegen die Kirchenräuber. Das neunte wurde 1118 gehalten, deſſen Acten ſind verſchwunden, nur iſt bekannt, daß der Kreuzzug gegen die Mauren Spaniens gutgeheißen und befördert ward. Das zehnte vom J. 1119 wurde von Papſt Calixt II. in Perſon geleitet und wurden jene Irrlehrer anathematiſirt, die wider

das hl. Sacrament dogmatiſirten; es waren dieß noch Manichäiſche Ueberreſte, die bald den Albigenſern die Hand boten oder richtiger ſie ins Daſein riefen. Unter Raimund II. 1161 fand das eilfte ſtatt. Die Legaten Alexanders III. und des Gegenpapſtes Victor III., die Könige von Frankreich und England, 100 Biſchöfe und Aebte wohnten bei. Alexander ward beſtätigt, ſein Gegner in den Bann gethan. Außer den angegebenen nennen die Acta concilii provinciae Tolosanae 1851 mehrere andere von minderm Belang. In neueſter Zeit, September 1850, ward unter des Erzbiſchofs d'Aſtros Vorſitz ein ſehr wichtiges Provincialconcil zu Toulouſe unter förmlicher Zuſtimmung des Papſtes celebrirt und ſeitdem deſſen Beſchlüſſe beſtätigt. In 4 Sitzungen handelten die Väter über die kirchliche Hierarchie, über Glauben und Lehre, über Cultus und Disciplin. Die Maßnahmen umfaſſen alle bedeutenden Kirchenfragen, namentlich auch werden die Irrlehren neuerer Zeit — Rationalismus, Pantheismus, Indifferentismus und Socialismus formell verworfen. Es wehet in dieſen Acten ein ächt kirchlicher Geiſt, was auch der apoſtoliſche Stuhl mit Troſt anerkennt. Unterzeichnet haben ſie außer dem Erzbiſchof d'Aſtros die Suffragane von Montauban, Pamiers und Carcaſſonne und der damalige Coadjutor jetzt Erzbiſchof von Toulouſe. — Capitel und Abteien. Neben dem Metropolitancapitel beſaß das Bisthum Toulouſe noch das Capitel von Ile-en-Jourdain und das des hl. Felix zu Caraman, beide durch Papſt Johann XXII. fundirt; ſie gingen in der Revolution ein. — Das Bisthum zählte 1790 9 Abteien, darunter die berühmteſte die des hl. Saturnin mit einem Capitel, 4 Benedictinerpriorate, 18 Männerklöſter von eben ſo viel verſchiedenen Orden, 12 Frauenklöſter in Toulouſe ſelber. Pfarreien waren 230. — Jetziger Stand der Erzdiöceſe. Nur drei Suffraganbisthümer zählt jetzt die Erzdiöceſe, Montauban, Pamiers, Carcaſſonne. Ehemals waren außer den beiden erſten noch Lavaur, Lombez, Mirepoix, Rieu, St. Papoul. Das Bisthum iſt in 3 Archidiaconate, 4 Archipresbyterate, 39 Decanate getheilt. Ein Clericalſeminar und zwei kleine Seminare, Esquille und Polignan, ſind in Thätigkeit. Pfarreien 1. Claſſe ſind 7, 2. Claſſe 35; Succurſalen 415, Vicariate 98. — Geiſtliche Genoſſenſchaften: Schulbrüder; Frauenklöſter des ſ. Peter Forerius, der Heimſuchung Mariä, Carmeliterinnen zu Toulouſe, Benedictinerinnen zu Toulouſe, Hoſpitalinnen und Lehrerinnen des hl. Maurus zu Toulouſe, Lehrſchweſtern der Schmerzen Mariä, Lehrſchweſtern Mariä, Schweſtern des hl. Namens Jeſu, Barmherzige Schweſtern an mehrern Orten; Schweſtern des Kreuzes zum hl. Andreas ſehr verbreitet, Mariäſchweſtern du Refuge zu Toulouſe, Hoſpital- und Lehrſchweſtern von Nevers, Kreuzſchweſtern von Lavaur, des hl. Joſeph, der Hoffnung für Krankenpflege in Privathäuſern. — Univerſität. Zuerſt ein Wort über die dichteriſche Anlage der Einwohner von Toulouſe. Die Poeſie hatte frühe ihre Vertreter in dieſem Volke gefunden und ſie bildete ſich im Mittelalter zu bedeutender Höhe aus. Schon im zwölften Jahrhundert belobte Peter der Ehrwürdige die Dichter Toloſa's. Die dem Lande eigenthümliche Sprache war die romaniſche, und bevor der italieniſche und ſpaniſche Dialect ſich zur Schriftſprache erhoben hatten, war dieß mit dem romaniſchen von Toulouſe geſchehen, und geſchichtlich ſteht feſt, daß in Italien damals derſelbe Dialect geſprochen und geſchrieben ward. (Du Mège.) Die Troubadours von Toulouſe waren zahlreich und berühmt, auch muß zugegeben werden, daß das romaniſche an Zartheit und Empfindung wohl kaum durch eine andere Sprache übertroffen wird, nicht bloß in den Minneliedern, ſondern namentlich in den religiöſen Dichtungen, unter welchen die Andacht zur Gottesmutter zu den tiefgefühlteſten Ergüſſen begeiſterte. Wir erinnern nur an Biſchof Fulco. Viele derſelben ſind erhalten. Bald bildeten ſich die Sänger zu einer Corporation, zuerſt in einem Baumgarten der Stadt (Verger de la gaie-science); ſpäter (1323) erließen die ſieben Troubadours von Toulouſe einen Aufruf an alle Dichter romaniſcher

Digitized by Google

Zunge, und ein jährlicher Geſangſtreit wurde eingeführt. Dem Sieger ward ein goldenes Veilchen oder Heckenröschen zuerkannt. Im 15. Jahrhundert beförderte durch Stiftungen die berühmte Dame Clemence Iſaure die Sängerzunft, und ſie gilt bis heute der Academie des Jeux floraux als Patronin. Viele Documente ſind hierüber erhalten worden, das anziehendſte hat Du Mège bekannt gemacht. Mit dieſer Zunft ſtand indeſſen die Univerſität in keiner Berührung, ſelbſt nicht ein Mal in beſtem Vernehmen. Die Univerſität war in Folge des Friedenstractats zwiſchen Raimund VII. und Königin Blanca von Frankreich den Toloſanern als Bedingniß aufgelegt worden; mehrere Profeſſoren der Theologie mußte der Graf, der Irrlehren wegen, anſtellen (1229). Für die Stadt ſcheint auf die Länge dieſe Anſtalt nicht ſegenreich geweſen zu ſein. Der Schulen hatte Toulouſe zahlreiche in jedem Kloſter, und den neuen Studirenden machte man bald ein unruhiges Treiben, endloſen Hader, unbeugſamen Unabhängigkeitsſinn, ziemlich allgemeine Unſittlichkeit zum Vorwurf. Ob ihrer Vorrechte ſetzte ſich die Univerſität in ſchroffen Gegenſatz zur Stadtbehörde, behauptete nur vom Papſte und Könige Befehle erhalten zu müſſen, und das alte Municipium der Capitouls ward ſehr unangenehm dadurch angeregt. Die Studenten waren auch von den erſten, die 1559 von dem Parlamentspräſidenten eine Kirche verlangten, wo man predigte wie zu Genf; ſie waren die erſten Zuhörer der neuen Prediger, und 1562 kämpften ſie in den Reihen der Hugenotten. Die Annalen von Toulouſe ſind nicht gut auf ſie zu ſprechen. Doch hat natürlich die Univerſität ihre gute Seite. Sie zählte eine Reihe großer Gelehrter, war ſtark beſucht — vor der Reform ſtieg die Schülerzahl auf 10,000; — vier Päpſte, Johann XXII., Benedict XII., Innocenz VI., Urban V. hatten da ſtudirt, viele Cardinäle und Biſchöfe ebenfalls. Unter den Theologen thaten ſich hervor Johann d'Alerio, Carmelit; Gerald de Donatio, Dominicaner; Simon de Berenguier und Bertrand de Paſtoris, Auguſtiner; Wilhelm Petri, Dominicaner, in der Philoſophie: Arnald Ruffi, Auguſtiner; der Exeget Wilhelm de Rupé, Arnald Santio, Martin Corbennis, Bernard de Rozier und viele andere vom 14. zum 18. Jahrhundert. Die Lehrer waren durchgehends Mönche; ſelbſt noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts theilten ſie mit dem ſecularen Clerus die theologiſchen Kanzeln, und unter den letzten Profeſſoren waren zwei Dominicaner, ein Ciſtercienſer, ein Carmeliter, ein Franciscaner und ein Auguſtiner. In dem Schisma Peters von Luna hatte die Univerſität Partei für dieſen genommen, ſo auch Montpellier, ihnen entgegen ſtand Paris. Die Studenten unterſtützten auch den von Peter von Luna ernannten Erzbiſchof gegen Vitalis von Caſtelmanron; es floß Blut, ſie befeſtigten das Jacobiner- und Franciscanerkloſter und wollten die Stadt in Brand ſtecken. Papſt und König traten in's Mittel, um den ſtörrigen Geiſt zu zügeln, die Univerſität verlor von ihren Vorrechten und es ward ruhiger. — Literatur: Gregor Turon. Geſch. der Franken. Gallia Christiana. Dom de Vic et Dom de Vaissete, hist. gener. du Languedoc. Catel, hist. des Comtes de Tolose. Hugo, France pittoresque, art. Languedoc, Gascogne etc. De Montlezun (abbé), hist. de la Gascogne. Insbeſondere aber Du Mège, hist. des Institutiones de Toulouse. Almanach du Clergé de France, 1853. Vergl. hierzu den Artikel Frankreich. [V. Guerber.]

Tournely, Honoratus, Mitglied der Sorbonne, ausgezeichneter Dogmatiker, königl. Profeſſor Emeritus und Canonicus der königl. Schloßcapelle, war zu Antibes in der Provence von geringen Eltern im J. 1658 geboren. Wie Sixtus V. hütete er die Schweine. Eines Tags ſah er eine Kutſche des Wegs nach Paris daher kommen, da ergriff den Knaben die Luſt, einen ſeiner Oheime zu beſuchen, welcher eine kleine Anſtellung bei St. Germain-l'Auxerrois hatte. Dieſer gute Prieſter war es, dem Tournely ſeine Erziehung verdankte. Er betrieb ſeine Studien zu Paris. Sein lebhafter Geiſt und ſeine reiche Begabung gewannen ihm auch andere Gönner. Im J. 1686 ward er Doctor der

Digitized by Google

Sorbonne, und 1688 wegen ſeiner theologiſchen Gelehrſamkeit Profeſſor der Theologie zu Douay. Einige Zeit hernach (1692) rief man ihn nach Paris zurück, wo er an der Sorbonne die Theologie mit großem Beifall lehrte. Schon früher erhielt er an der Capelle des königl. Palaſtes ein Canonicat und die Würde eines Abtes. Das öffentliche Lehramt begleitete Tournely 24 Jahre lang mit glänzendem Erfolge; im J. 1716 legte er daſſelbe nieder, um ſeine begonnenen Werke in den Druck zu geben. Er war ein eifriger Gegner der Janſeniſten und erklärte ſich bei jeder Gelegenheit gegen die Verächter der kirchlichen Entſcheidungen. Nach dem Brauche aller Sectirer antworteten ihm dieſe mit den gröbſten Schmähungen und mit der Verdächtigung, als ſchreibe er wider ſeine Ueberzeugung gegen ſie, nur um ſein Glück zu machen. Ein Schlaganfall nahm ihm das Augenlicht, und brachte ihn in's Grab im J. 1729 in einem Alter von 71 Jahren. Als Schriftſteller zeichnet ſich Tournely auf's Vortheilhafteſte aus, ſowohl durch Geiſt und Wiſſen, als auch durch die Klarheit der Darſtellung und durch eine gute Methode. Man hat von ihm einen in zierlichem Latein geſchriebenen Cursus theologiae, 16 Bde. in 8., Paris. Eine zweite Auflage davon erſchien zu Venedig in 16 Bde. in 4. Dieſe Ausgabe erlaubte ſich, vornämlich im Abſchnitte „über die Kirche", mehrere Weglaſſungen, welche dem Herausgeber keine Ehre machen. Die Cölner Edition iſt ein Nachdruck der Venediger. Zum Gebrauche junger Geiſtlicher unternahm Tournely die Ausarbeitung eines Compendiums unter dem Titel: Praelectiones theologicae ad usum Seminariorum, wovon in ſeinem Todesjahre der 4. Bd. unter der Preſſe war. Der 1. Bd. von dieſen „theologiſchen Vorleſungen" iſt faſt ganz hiſtoriſch, da er bloß die verſchiedenen Meinungen von der Gnade mit den daraus fließenden Folgerungen angibt. Im 2. Bde. aber widerlegt Tournely die irrigen Meinungen, und vertheidigt mit ungemeiner Gelehrſamkeit die Wahrheiten. In einem Anhange zum 2. Bde. behandelt er gründlich die Lehre von der Freiheit des Menſchen. Wegen ſeiner Abhandlung über die Gnade bekam Tournely einen gelehrten Streit, weil er darin das Systema delectationis victoriosae widerlegt hatte. Einer ſeiner Freunde beſorgte nachher ein noch kürzeres Compendium in drei Octavbänden. Man hat drei verſchiedene Auszüge von Tournely's Werken: den dritten und beſten Auszug (vom J. 1744) verdankt man Peter Collet, Prieſter der Congregation von St. Lazarus. Nach Tournely's Tod hat ein Ungenannter die Moraltheologie auf ähnliche Art abgehandelt, wie Tournely die ſpeculative Theologie behandelt hatte. Der Titel dieſer Arbeit iſt: Continuatio praelectionum theologicarum Honorati Tournely sive tractatus de universa Theologia morali. Par. 1733. — Vgl. Zedlers Univerſallexicon 44. Bd. u. ſ. w. [Dür.]

Tournemine, *Rene-Joſeph*, ein berühmter Jeſuit, geb. zu Rennes den 26. April 1661, geſt. den 16. Mai zu Paris 1739, ſtammte von einem angeſehenen altadeligen Geſchlechte in der Bretagne ab. Schon in ſeiner Jugend bemerkte man an ihm ein auffallend ſtarkes Gedächtniß, lebhafte Einbildungskraft und guten Geſchmack, und vermuthete, daß er einſt im Gebiete der Wiſſenſchaften einen großen Namen erlangen werde, was auch in hohem Grade geſchah. Im Alter von 19 Jahren trat er am 30. Auguſt 1680 in den Jeſuitenorden, und legte am 2. Februar 1695 die vier Gelübde feierlich ab. Darauf lehrte er ſieben Jahre lang die ſog. Humaniora, dann zwei Jahre lang Philoſophie und ſechs Jahre lang Theologie. Gegen das Ende des Jahres 1701 aber wurde ihm ein anderer Wirkungskreis angewieſen und er in das Jeſuitencollegium zu Paris berufen, um die Herausgabe der Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux arts, bekannt unter dem Titel Mémoires de Trevoux, zu leiten. In dieſer wichtigen Stellung blieb er eine Reihe von Jahren und bekam durch ſie Veranlaſſung zu einer Menge wiſſenſchaftlicher Arbeiten und zu Correſpondenzen mit den namhafteſten Gelehrten Europa's. Im J. 1718 endlich wurde er Biblio-

Digitized by Google

thecar in dem Profeßhauſe ſeines Ordens zu Paris, wo er ſeinen Eifer für die Wiſſenſchaften auch dadurch bethätigte, daß er neben ſeiner Beſorgung der Bibliothek des Hauſes auch noch eine ſchöne ausgeſuchte Privatbibliothek anlegte. Als Gelehrter erfreute ſich Tournemine eines großen Anſehens und Rufes, und ſelbſt der berühmte Hardouin, ſein Ordensgenoſſe, legte Gewicht darauf, ihn für ſeine eigenthümlichen, zum Theil barocken, Anſichten zu gewinnen, und ſein Talent für ſie dienſtbar zu machen; allein Tournemine erkannte leicht das Unhaltbare und Verkehrte in den Grundſätzen und Behauptungen Hardouins, und wurde, anſtatt ſie zu vertheidigen, ihr beharrlicher Gegner. Sein großes Anſehen unter den Gelehrten hatte ſich Tournemine durch eine lange Reihe wiſſenſchaftlicher Abhandlungen und Werke erworben, von denen ſich in den Mémoires de Niceron, t. 42. und im Dictionnaire de Chauſſepié (Supplem. zu Bayles Diction.) t. 4. Verzeichniſſe finden. Beſonders bemerkenswerth ſind darunter: Dissertation sur le systême des dynasties d'Egypte par le Chevalier Marsham, in den Mém. de Trevoux, Avril 1702. — Dissertation sur l'origine de divers peuples d'Afrique à l'occasion d'un passage de Salluste (mém. de Trev. Juin 1702). — Conjecture sur l'origine de la difference du texte Hebreu, de l'edition Samaritaine, et de la version de Septante, dans la manière de compter les années des Patriarches (mém. de Trev. Août 1703). — Tabulae chronologicae sacrae Veteris et Novi Testamenti in der lateiniſchen Bibel von du Hamel, 1706. — Reflexions sur l'Atheisme, gedruckt mit Fenelons Demonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature. — Dissertations et Eclaircissemens sur quelques endroits de l'histoire de Juifs de Mr. Prideaux (mém. de Trev. Dec. 1725), darunter eine Abhandlung über die deuterocanoniſchen Bücher. — De la liberté de penser sur la religion mém. de Trev. Janv. 1736). — Beſondere Verdienſte hat ſich Tournemine um das Bibelſtudium erworben ſowohl durch ſeine vielen darauf bezüglichen Diſſertationen, als auch beſonders durch eine neue Ausgabe des Bibelcommentars von Menochius, unter dem Titel: Joannis Stephani Menochii S. J. Commentarii totius S. Scripturae. Editio novissima. Accessit Supplementum, quo continetur quidquid ad plenam Sacrae Scripturae intelligentiam facile parandam desideratur. Paris 1719. 2 voll. in fol. Das Supplementum beſteht aus einer Reihe von Abhandlungen z. B. über die Jahre der Patriarchen, über das Zeitalter des Seſoſtris, über die Chronologie der Könige von Iſrael und Juda, über die Chronologie der aſſyriſchen Könige, ſoweit ihre Geſchichte mit der iſraelitiſchen zuſammenhängt, über die mediſchen Könige, die in der hl. Schrift erwähnt werden, über die chaldäiſchen Könige und Nebucadnezar insbeſondere, über Cyrus, über die 70 Wochen Daniels u. ſ. w. — Die Freunde Tournemine's rühmen an ihm außer ſeiner ausgebreiteten Gelehrſamkeit beſonders noch ſeine große Freundlichkeit und Leutſeligkeit, und ſeine ſtete Bereitwilligkeit, aufſtrebende Talente durch Rath und That zu unterſtützen; dabei ſprechen ſie ihn aber auch nicht frei von einer gewiſſen Eigenliebe und Selbſtgefälligkeit, die es ihm ſchwer machte, Widerſpruch von andern zu ertragen. Und darauf mag wohl der Vers zielen: C'est notre père Tournemine, Qui croit tout ce qu'il imagine. cf. Biographie universelle, s. v.; Niceron, mémoires, t. 42; Chauſſepié, dictionnaire, s. v. [Welte.]

Tours. Biſthum und Synoden. (Turones.) Die Biſchofsſtadt, deren Name ſogleich an den hl. Martin erinnert, eine Leuchte der Kirche Galliens im vierten Jahrhundert, war bis zu deren Beſitznahme durch die Römer, der Hauptſitz des celtiſchen, kriegeriſchen Volksſtammes der Turones, wonach auch der heutige Name ſich bildete. Sie traten in den Bund des Vercingetorix, der den Eroberungen der Römer ein Ziel ſetzen ſollte, wurden aber durch Cäſar beſiegt, der ihre Stadt Cäſarodunum hieß. Unter Honorius war ſie die Hauptſtadt der dritten Lugdunenſis. Bald darauf nahmen ſie die Weſtgothen, und blieben in deren Beſitz, bis Chlodwig ſie verdrängte, und die Stadt nebſt dem Gebiete abwechſelnd

Digitized by Google

durch auſtraſiſche und neuſtriſche Fürſten verwaltet wurde. Im zehnten Jahrhundert finden wir ſie in den Händen der Grafen von Blois; im eilften in denen der Grafen von Anjou, durch die ſie an England kam; denen ſie erſt Philipp Auguſt im 13. Jahrhundert abnahm, und mit der franzöſiſchen Krone vereinigte. Stadt und Gebiet wurden nun Apanage franzöſiſcher Prinzen und Prinzeſſinnen bis tief in's 16. Jahrhundert; ihr letzter Fürſt war der Herzog von Alençon, Bruder König Heinrich's II. — Die Touraine bildete vor 1790 eine der 32 großen Provinzen Frankreichs und eine der 25 Generalitäten, die Anjou, Maine und theilweiſe das untere Poitou umfaßte. Geſchichtlicher Erinnerung iſt die große Schlacht werth, die den Eroberungen der aus Spanien gekommenen Sarazenen unter Abd-El-Rhaman, ein Ende machte. Carl Martel (der Hammer) griff ſie beim Dorfe Miré an, und vertilgte ſie. In der alten Kirche der hl. Catharina zu Fierbois barg das Grab eines Ritters das Schwert Carl Martels. Dahin ſandte die Jungfrau von Orleans es zu holen und bediente ſich deſſen im Streite (ſ. d. A. Orleans). Als geiſtliche Provinz war Tours die Metropole von eilf Bisthümern; vier gingen ein 1802, Dol, Saint-Malo, St. Paul de Léon, Tréguier; ſieben ſind geblieben, Angers, Le Mans, Nantes, Quimper, Rennes, St. Brieuc, Vannes. Ueber die Reihe der 19 erſten Biſchöfe gibt Gregor von Tours, er ſelbſt der 19., in ſeiner Geſchichte der Franken die ſicherſte Kunde; auch Sulpicius Severus (vita B. Mart.). Das Chriſtenthum ward zum erſten Male gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts in Touraine geprediget. Der 1) Biſchof iſt der hl. Gatianus, geſandt durch den hl. Papſt Fabianus (250—251) in Geſellſchaft mehrerer andern Glaubensprediger (ſ. Toulouſe). Von ihm bis zum jetzigen Erzbiſchof Morlot zählt dieſe Kirche 119 Biſchöfe. Gatianus ſtarb 304 und ward auf dem Kirchhofe der Chriſten beigeſetzt, unweit einer Capelle unſerer Lieben Frau der Armen (paupercula). Nach deſſen Tod blieb der Stuhl 37 Jahre unbeſetzt, was Gregor Turonenſis durch das Widerſtreben der Heiden erklärt (Geſch. der Franken, I. 43). Es folgte endlich 2) der hl. Littovius † 371, der die erſte Kirche innerhalb der Stadt erbaute, die ſein Nachfolger vergrößerte und unter Anrufung des hl. Mauritius und Gefährten weihete. 3) Der hl. Martinus, wohl der berühmteſte Biſchof der fränkiſchen Kirche, ward den 12. Juni 371 gewählt und am 12. Juli geweihet (deſſen Geſchichte ſiehe Martin von Tours). Er mußte dem Andrange des Volkes nachgeben, und ſein geliebtes Kloſter Ligugé (Locogiacum) in der Diöceſe Poitiers, das anerkannt älteſte Frankreichs, verlaſſen, um die Herde zu Turones zu weiden. Bei Gelegenheit ſeiner Weihe ward zu Tours die erſte Synode gehalten (Conc. Turon. in ord. St. Martini 371). Seine Wirkſamkeit war die ſegenvollſte. Er erbaute viele Kirchen; namentlich die oben genannte des hl. Mauritius, heute die Metropole des hl. Gatianus; die zu Chinon; eine andere zu Candes (Condate); ferner die ſo berühmt gewordene Abtei Marmoutier (Majus monasterium) nahe bei Tours. Er erhielt und verdiente den Namen des fränkiſchen Wunderthäters (ſ. d. Art. Martin von Tours). Er ſtarb zu Candes; (397—400) ſein hl. Leib ward nach der Biſchofsſtadt gebracht, und über demſelben ließ 4) der hl. Briccius, ſein Nachfolger, eine Capelle errichten. Der Nachfolger war als Schüler des hl. Martin ſeines Meiſters würdig; die Kirche nahm zu; Briccius mußte zwar wegen böſer Verläumdung ſeinen Stuhl verlaſſen, kehrte aber, nachdem ſeine Unſchuld offenkundig geworden, wieder zurück, ſtarb 444. 5) Der hl. Euſtochius regierte 17 Jahre, gründete namentlich die Kirche zu Loches und leitete das Concil zu Angers 453; ſtarb den 19. September 461. 6) Der hl. Perpetuus, gewählt 461, ſtarb den 8. April 491; einer der ausgezeichnetſten Biſchöfe Galliens. Er leitete eine Synode zu Tours 461; eine andere zu Vannes 465; erſtere bei Gelegenheit der Weihe der Baſilica des hl. Martin, wo der Leib des Wunderthäters ruhete. Die urſprüngliche Capelle des hl. Briccius wurde zur

Digitized by Google

Baſilica umgeſchaffen und dabei die ganze Kunſt der damaligen Zeit erſchöpft. Biſchof Gregor gibt die Beſchreibung derſelben, und läßt einen klaren Blick in die Bauweiſe des fünften Jahrhunderts thun (lib. 2. c. 14). Perpetuus gründete ferner die Kirche zum hl. Symphorian zu Tours. Ihm folgte 7) der hl. Voluſianus, gewählt im November 491, geſtorben 18. Januar 499. 8) Verus, Biſchof bis 507. 9) Licinius bis 520. 10) Theodorus und Proculus Biſchöfe, flüchteten nach Tours, wo auf Befehl der hl. Clotildis ſie dieſer Kirche zwei Jahre vorſtanden. 11) Dionyſius gewählt durch König Clodomir, regiert nur zehn Monate, ſtirbt 523. 12) Ommatius, ſtirbt nach drei Jahren, fünf Monaten, 526. 13) Leo, Abt zu St. Martin, gewählt 526, ſtirbt ſchon nach ſechs Monaten. Die Künſte blüheten in der Abtei St. Martin, Leo ſelber war ein ſehr geſchickter Bildhauer in Holz (Greg. Tur. III, 17). 14) Francilius, wird geweiht im Juni 527 und ſtirbt 25. December 529. 15) Injurioſus, regiert ein Jahr. 16) Der hl. Baldus, Referendar des Königs Clotar, wird 546 gewählt und ſtirbt 551. 17) Guntarius, Abt zu St. Venantius, regiert vier Jahre. 18) Euphronius, gewählt 556, ſtarb 573. Unter ihm ward in der Baſilica des hl. Martin die dritte Turonenſiſche Synode gehalten, 567. 19) Der hl. Gregor der Geſchichtſchreiber; wird gewählt den 12. Auguſt 573, und regierte bis 595 den 17. November. Seine Verdienſte nicht bloß um ſeinen Sprengel, ſondern um die Kirche überhaupt, ſind bedeutend. Auch für die Kunſt that er Manches, und ließ unter andern die durch Brand zerſtörte Hauptkirche wieder erbauen. 581 hielt er eine Synode zu Tours, wo der Presbyter Riculf wegen ſeiner Gewaltthätigkeiten gegen Biſchof und Kirche entſetzt wurde (ſ. Greg. Tur. l. 5). Ihm folgte 20) Pelagius, ſtarb 602. 21) Leuparius, ſtarb 614. 22) Agiricus, ſtarb 617. 23) Ginialdus, ſtarb 618. 24) Valarius regierte nur kurze Zeit. 25) Sigilaïcus, gewählt 619, ſtirbt 622. 26) Leobald, ſtarb 624. 27) Modegiſilus, gewählt 625, ſtirbt 639. 28) Latinus, ſtarb 652. 29) Carigiſilus lebte nur kurz als Biſchof. 30) Rigobert war Biſchof 653 und 657, wie durch zwei hiſtoriſche Titel erwieſen iſt. 31) Papolenus, ſtarb 665, nachdem er fünf Jahre zwei Monate Biſchof geweſen. 32) Chrotbert regierte volle dreißig Jahre, ſtirbt 695. 33) Pelagius II., ſtarb 700. 34) Evartius, ſtarb 709. 35) Ibbo, ſtarb 717, regierte 16 Jahre. 36) Guntram, ſtarb 732. 37) Dido (Dado), ſtarb 733. 38) Raimbert gewählt 733, ſtirbt 752. 39) Albert (Aubert), ſtarb 754. 40) Oſtald, gewählt 754, ſein Todesjahr unbeſtimmt. 41) Euſebius, unterzeichnet die gerichtliche Verhandlung von Attigny 765. 42) Garienus, wohnt dem Concil zu Rom 769 bei. 43) Herlingus, ſtarb 792, deſſen Wahljahr iſt nicht ermittelt. 44) Joſeph I., gewählt 792, geſtorben 815; hält zwei Synoden 800 und 813. Im neunten Jahrhundert ſind ſelbe zahlreich zu Tours, und betreffen gewöhnlich die Kirchendisciplin, was dem kräftigen Einfluß des erſten Carolingers und der Frömmigkeit der nächſtfolgenden Fürſten zuzumeſſen iſt. 45) Landran gewählt 816, legt ſein Amt nieder 836 und behält ſich ſeinen erzbiſchöflichen Titel vor. Er iſt der erſte, der mit dem Namen Erzbiſchof erſcheint; vor dem ſiebten Jahrhundert war es bekanntlich nicht Sitte der Metropoliten, ſich Erzbiſchöfe zu nennen. 46) Ursmarus, ſtarb 846 oder 847; er hält eine Synode zu Tours 846. 47) Amalrich, ſtarb 855; Synode 849. 48) Hérard, gewählt 856, ſtarb 871, Verfaſſer der Capitularien, die ſeinen Namen tragen. — Synode 856. Die Nordmannen erſcheinen in der Touraine 853. 49) Actard, als Biſchof von Nantes nach Tours verſetzt 871; ruft ein Concil im nämlichen Jahre zuſammen und ſtirbt 874 oder 875. 50) Adelard ſtirbt um 891 nach 17 Jahren Amtsführung; Concil zu Tours 887. 51) Herbert, Abt zu Marmoutier. Als ſolcher flüchtete er die Reliquien des hl. Martin nach Auxerre, als die Nordmannen das Land verheerten, und brachte ſie wieder zurück. Er war einer der bedeutenden Erz-

Digitized by Google

biſchöfe. Synode 902. 52) Robert I. gewählt 917, ſtirbt 931. Synode zu Tours 925. Die Baſilica des hl. Martin war in Aſche gelegt worden; der Erzbiſchof erbaut ſie wieder; obſchon ſchön, kam ſie an Glanz der alten, nach dem Zeugniß des hl. Odo von Cluny, Capitulars zu St. Martin, nicht bei. 53) Théotolon, Benedictinermönch im Kloſter Palma, läßt die durch die Nordmannen eingeäſcherte St. Julianskirche wieder herſtellen, ſtirbt 942 oder 944. 54) Joſeph II., ſtarb 957. 55) Froterius, Abt zu St. Julian, Erzbiſchof 957, ſtarb 960. Unter ſeiner Amtsführung hatte der conventus Verronensis ſtatt 958. 56) Harduin, regiert 20 Jahre, ſtirbt 980. 57) Erchenbald von Sully, gewählt 981, ſtirbt 1005. Synode zu Tours 997. 58) Hugo I. von Chateaudun, ſtarb 1023. Synode 1014. 59) Arnulf, gewählt 23. Nov. 1023, ſtarb 1052. Concil zu Tours gegen Berengar, der zur Zeit dogmatiſirte. Er war Archidiacon zu Angers und Scolaſter der Abtei St. Martin zu Tours. Er läugnete zwar die weſentliche Gegenwart als ſolche nicht, ſondern die Transſubſtantiation (ſ. d. Art. Berengar), und brachte viele und lange Wirren in die fränkiſche Kirche. Er ward namentlich auf dem Concil zu Tours 1050 anathematiſirt. 60) Bartholomäus I. gewählt 1052, geſtorben am 11. April 1068. Während ſeines Episcopats kam der apoſtoliſche Legat Hildebrand, Subdiacon der römiſchen Kirche, ſpäter Gregor VII., nach Tours, hielt eine Synode in Sachen Berengars, 1055. Der Häreſiarch widerrief und unterwarf ſich mehrmals, fiel aber immer wieder in den Irrthum zurück; ſtarb endlich 1088 verſöhnt auf der Inſel St. Cosmas in der Loire unweit Tours. — Andere Synoden wurden zur Zeit zu Tours gehalten, 1060, dann sede vacante 1069 de cellâ Bairiacâ, was in den daſigen Streitigkeiten als eine Nothwendigkeit erſcheint. 61) Rudolph I. von Langeais, gewählt 1072, ſtarb 1086; hielt eine Synode 1077, und weihet die wiedererbaute Kirche St. Julian. 62) Rudolph II. von Orléans. Sein Wahljahr iſt unbeſtimmt, er ſtarb den 26. April 1117, wegen ſeines Streites mit der Abtei Marmoutier ward er excommunicirt. Synoden 1096 und 1104. Damals kam Urban II. mit den Prälaten des Concils zu Clermont nach Tours zur Förderung des erſten Kreuzzuges. Tours ward ſpäter noch durch Pascalis II. Calix II. und Alexander III. der Gegenwart beehrt, und ſie ermangelten nicht Marmoutier zu beſuchen. 63) Gislebert, Neffe des vorigen und wie er in Streit mit dem Abt zu Marmoutier verwickelt, wird 1118 gewählt, ſtarb 1125. 64) Hildebert von Lavardin vom Stuhl zu Mans auf den Metropolitenſitz Tours erhoben 1125, ſtirbt 1134 oder 1136. Ein gelehrter Schüler des hl. Hugo von Cluny. Seine Schriften gab P. Beangendre 1 vol. fol. heraus, und ſelbe bilden, was die theologiſchen Tractate betrifft, eine ziemlich vollſtändige Theologie. Er iſt der erſte, der das Wort Transſubſtantiation im ſcharfen kirchlichen Sinne anwendet, was wieder durch die Berengariſchen Diſpute veranlaßt worden war. 65) Hildebert II. von Etambes, der Rothe genannt, erſcheint als Erzbiſchof 1137, ſtirbt 1148. Synode zu Tours 1144. 66) Engelbald, ſtarb 1157. 67) Joſcion, ſtarb 1174. Unter ihm kommt Papſt Alexander III. bei Gelegenheit ſeiner gezwungenen Anweſenheit in Frankreich nach Tours und leitet eine Synode 1163. Joſcion eine andere zu Chinon 1167; er beginnt den Neubau der Metropolitankirche St. Gatian. 68) Bartholomäus II. von Vendôme, gewählt 1174, ſtirbt 1202 den 15. October. Zwei Synoden zu Tours 1187 und 1201, eine dritte in der Abtei Marmoutier 1187 werden gehalten. 69) Godfrid I. von Lalande, gewählt 15. Januar 1207, ſtirbt den 12. April 1208. 70) Johann I. de la Faye, ſtarb den 23. April 1228; während ſeines Amtes leitet er die Synode von 1215 zu Tours, eine zweite zu Preuilly 1224. 71) Joël von Malefelon, gewählt 1229 ward 1244 nach Reims verſetzt, ſtarb 1249. Drei Synoden 1230, 1236, 1239 wurden durch ihn gehalten. 72) Godfrid II. Martel, geweiht 1245, ſtirbt 10. Juli 1251. 73) Peter I. von Lambale, ſtarb

Digitized by Google

1256; Concil zu Langeſi Biſthum Tours 1255. 74) Vincenz von Pirmil, gewählt 1257, ſtarb 1270. 75) Johann II. von Montſoreau, gewählt 16. Januar 1271, ſtarb 1285; Synode zu Tours 1282. 76) Burkhard (Bouchard) Dain, gewählt 20. December 1285, ſtarb 1290. 77) Renald von Montbazon, gewählt 29. April 1291, ſtarb 1312. Synode zu Tours 1309. 78) Godfrid III. von Lahaye, gewählt 1312, ſtarb 1323; zweite Concil zu Langeſi 1321, ein anderes zu Tours 1323. 79) Stephan I. von Bourgueil, ſtarb 1335. 80) Peter II. von Frétaud, gewählt 12. Auguſt 1335, ſtarb 21. Mai 1357. 81) Philipp I. Blanche, gewählt 4. Juli 1357, ſtarb 1363. 82) Simon I. von Renoul, ſtarb 1379. 83) Seguin d'Anton ernannt durch König Carl V. den Weiſen, begibt ſich ſeiner Würde 1380. 84) Alelmus Boiſtel, ſtirbt 1383. 85) Guido von Roye 1384 nach Reims verſetzt, worauf Seguin d'Anton wieder als Erzbiſchof eintritt 1385 und bis 1395 regiert. Synode zu Tours 1392. 86) Ameil von Breuil, ſtarb 1414. 87) Jakob Gelu, ernannt 7. November 1414, nach Embrun verſetzt 1427. 88) Philipp II. von Koëtkis, von St. Leon auf den Stuhl zu Tours erhoben 1427, ſtarb 12. Juli 1441. 89) Johann III. von Bernard, ſtarb 1466; Synode zu Tours 1448. Ludwig XI. bewohnt das Schloß du Pleſſis nächſt Tours. 90) Gerald von Cruſſol, ſtirbt 28. Auguſt 1472; nach Valence verſetzt 1468. 91) Elias von Bourdeille zuerſt Biſchof von Perigueux, nach Tours ernannt 1468, durch Sixtus IV. zum Cardinalat erhoben, ſtarb 6. Juli 1484; gleich ausgezeichnet durch Wiſſenſchaft und Tugend; ſein Canoniſationsproceß ward eingeleitet aber nicht vollendet. 92) Robert II. von Lenoncourt 1509 nach Reims verſetzt, wo er 1531 im Geruche der Heiligkeit ſtarb; er hatte Franz I. geſalbt. 93) Carl Dominik de Careto, von Reims nach Tours verſetzt 1509, und nochmals nach Cahors 1512. Synode zu Tours 1510. 94) Chriſtoph von Brilhac, zuerſt Biſchof von Orléans, 1514 nach Tours ernannt, ſtarb 1520. 95) Martin von Beaune, ſtarb 1529 aus Gram wegen des ſchmählichen Todes, den ſein Vater unter König Franz erlitt. 96) Anton de Labarre, zuerſt Biſchof von Angoulême, ſtirbt 1547. Synode zu Tours 1528. 97) Gregor von Armagnac, demittirt 1551. 98) Stephan II. von Poncher, von Bayonne nach Tours ernannt, ſtarb 1552. 99) Alexander Farneſe, ernannt 1553, legt 1554 ſeine Würde nieder, Cardinal aus der Familie Paul's III. 100) Simon II. de Maillé-Brézé, von Viviers verſetzt 1554. Synoden zu Tours 1565 und 1583. Ein äußerſt verdienter Oberhirt; begleitet den Cardinal von Lothringen zum Concil von Trient. Er war in den durch den Proteſtantismus veranlaßten Kriegen die Vorſehung der Provinz. Die Neuerer fielen in den Sprengel ein, nahmen die biſchöfl. Stadt 1562, brannten und plünderten in unerſättlicher Wuth. Der reiche Kirchenſchatz der Baſilica St. Martin ward ihre Beute, das größte Kleinod, den Leib des Heiligen übergaben ſie den Flammen. Nur kleine Ueberreſte wurden gerettet. 101) Franz de la Gueſle, ſtarb 1614; das Biſthum iſt noch unruhig. 102) Sebaſtian Dori-Galigaï, nominirt 1616, legt die Würde nieder 1617. Er war durch die Gunſt ſeiner Schweſter, Frau des unglücklichen Marſchals d'Ancre zu der Würde gekommen. Starb in Italien, wo er von dem Leibgeding ſeines Sprengels und der Abtei Marmoutier lebte. 103) Bertrand d'Eſchaux, von Bayonne transferirt, ſtarb 1641; Synode zu Tours 1626. 104) Victor Le Bouthillier, Coadjutor des Vorigen ſeit 1630, ſtirbt 1670. Er war nahe mit dem berühmten Abbe de Rancé verwandt; gründete das Seminar 1640, und leitete eine Synode 1653. 105) Carl v. Rosmadec, von Vannes verſetzt 1671, ſtarb 1672. 106) Michael Amelot de Gournay, von Vaux transferirt 1673, ſtarb 1687. Die Geſellſchaft Jeſu dehnt ſich aus. 107) Claudius von St. George, wird 1693 auf den Stuhl zu Lyon erhoben. 108) Mattheus Yſoré d'Hervault, ſtarb 1716. Synode zu Tours bei Gelegenheit der Cenſur

Digitized by Google

des Buches Maximes des Saints 1699; biſchöfliche Provincialverſammlung zu Tours 1710. 109) Armand Peter de la Croix de Caſtries, nach Albi verſetzt vor ſeiner Beſitznahme. 110) Heinrich Oswald de la Tour d'Auvergne, nach Vienne verſetzt 1721. 111) Franz Blouet de Camilly, von Tulle verſetzt, ſtarb 1723. 112) Ludwig Jacob Chapt de Raſtignac, Biſchof von Tulle 1721; Erzbiſchof von Tours 1723, ſtarb 1750; Stifter des großen Hoſpitals zu Tours. Einflußreich durch Tugend, Geiſt und Wohlthätigkeit; er leitete das Generalcapitel der Mauriner zu Marmoutier, und führte den Vorſitz in den Generalverſammlungen der Biſchöfe 1747, 1748. Zeigte ſich als regen Vertheidiger der Bulle Unigenitus gegen den Janſenismus. 113) Heinrich Maria Bernardin de Roſſet de Fleuri, nach Cambrai verſetzt 1774. 114) Ludwig Franz Marcus Hilarius von Conzié, lebte bis zur franzöſiſchen Revolution, emigrirte und ſtarb im Exil. 1780 hatte er zu Tours eine Provincialſynode verſammelt. Ein conſtitutioneller Biſchof, Peter Suzor, hatte den Stuhl des hl. Martin beſtiegen und übte nach Art dieſer Eindringlinge biſchöfliche Amtsgewalt aus. 115) Johannes de Deo Raimund v. Boisgelin von Cicé, ehemaliger Erzbiſchof von Aix, ward bei Gelegenheit des Concordats 1802 zum Erzbisthume Tours befördert, ſtarb aber ſchon 1805. Jener Sprengel wird noch lange deſſen Andenken ſegnen. Er zog ſich nach England zurück während der Schreckenszeit. Als Erzbiſchof von Tours ward er zum Cardinal ernannt, die franzöſiſche Academie nahm ihn in ihre Mitte auf, und er iſt durch mehrere literariſche Arbeiten, namentlich durch eine Ueberſetzung der Pſalmen bekannt. Als Kanzelredner war er ausgezeichnet; hielt die Trauerreden beim Tode des Dauphins Sohn's Ludwigs XV., auch die des Königs Stanislaus von Polen, der Dauphine, die Rede bei der Krönung Ludwig's XVI. ꝛc. 116) Ludwig Mathias von Barral folgte ihm 1805, mußte aber 1816 ſeinen Stuhl verlaſſen. Vor der Revolution war er Biſchof von Troyes; 1802 erhielt er das Bisthum Meaux und 1804 das Erzbisthum Tours. Seine Gewandtheit und Wiſſenſchaft machten ihn zum tauglichen Werkzeuge Napoleons dem Papſte Pius VII. gegenüber; über die Verdienſte, die er dabei gewann, freute ſich die Kirche nicht. In den hundert Tagen pflichtete er dem Eroberer allzuwillig bei, und mußte bei der Rückkehr des Königs ſeinen Sitz verlaſſen. 117) Johann Baptiſt du Chillau regierte von 1817 bis 1824. 118) Auguſtin Ludwig de Montblem, Coadjutor des Vorigen ſeit 1821 folgte ihm und ſtarb erſt 1841; ſein Name wird mit Ehrfurcht genannt. 119) Franz Nicolaus Magdalena Morlot, geboren zu Langers 28. December 1795; Biſchof von Orléans am 18. Auguſt 1839; präconiſirt als Erzbiſchof von Tours am 27. Januar 1843, als ſolcher in ſeine Würde eingeführt am 10. März deſſelben Jahres. Er iſt einer der verdienteſten Biſchöfe Frankreichs, und wird demnächſt zur Cardinalswürde erhoben werden, die Zuſage gab ihm förmlich der Kaiſer ſelbſt. — Capitel, Abteien, religiöſe Denkmäler. Das alte Erzbisthum Tours beſaß 16 Capitel und Collegialkirchen, 17 Abteien, 4 Commanderien des Malteſerordens, 98 Priorate, 450 fundirte Capellen, 46 Männer- und 29 Frauenklöſter, in Allem 493 religiöſe Inſtitute. Capitel: das Metropolitancapitel zu St. Gatian durch den hl. Baldus im ſechsten Jahrhundert geſtiftet (Gre. Tur.); das Capitel der Martiniſchen Baſilica, wohl das älteſte; das von St. Venant; das zu St. Pierre le Puellier; La Baſoche; das zu Pleſſis les Tours; das des hl. Florentin zu Amboiſe; das von Bueil; das des hl. Martin zu Candes; das des hl. Maximus (Mexme) zu Chinon; des hl. Johann zu Langeais; Notre Dame zu Loches; Montréſor und Preſſigny. Die meiſten waren urſprünglich Abteien und wurden im Verlauf der Zeit in Collegialkirchen umgeändert. Einige dieſer Klöſter, namentlich St. Martin, Chinon und Loches reichen in die Wiege des chriſtlichen Zeitalters hinauf und ſtellen ſich Marmoutier an die Seite (Chalmel, hist. de Tours t. III.). — Abteien: Vor

Digitized by Google

der Revolution zählte die Diöceſe noch 17 Abteien, meiſtens Benedictiner- und Ciſtercienſerordens: Marmoutier (Majus monasterium) fundirt 372; Aigue-Vive (S. Mar. de Aqua vivâ) eilften Jahrh.; Baugerais (Beaugesiaco) eilften Jahrh.; Beaulieu S. Trinitas de bello loco, eilften Jahrh.; Beaumont les Tours (de bello monte), eilften Jahrh.; Bois aubry, S. Michael de Bosco-Alberico, zwölften Jahrh.; Cormery, S. Paulus de Cormeriaco, achten Jahrh.; Fontaines-les-blanches, S. Mar. de fontanis albis, zwölften Jahrh.; Gatines, S. Mar. de Gastinâ, zwölften Jahrh.; La Clarté-Dieu, S. Mar. de claritate Dei, 13. Jahrh.; Moncé, Monceium, 13. Jahrh.; Noyers, S. Mar. de Nucaeis, eilften Jahrh.; Preuilly, S. Pet. de Brulliaco, eilften Jahrh.; St. Julien, zu Tours, achten Jahrh.; Seuilly, S. Mar. de Sulleio, eilften Jahrh.; Turpenay; Villeloin. (S. Chalmel III; Mémoires etc. de M. de Busserolle.) — Da dieſer Theil Frankreichs als die Wiege der klöſterlichen Inſtitute des Landes anzuſehen iſt, ſo muß er auch in religiöſer Kunſt bedeutend ſein. Die Einfälle der Nordmannen thaten aber den Denkmälern ſtarken Eintrag, und es muß leider zugeſtanden werden, daß nur wenig über die zweitromaniſche Epoche hinaufreichet. Die Metropolitankirche, wie ſie jetzt iſt, gehört dem 12., 13. und 14. Jahrhundert an; ſie bietet großes Intereſſe, ohne in ſehr großem Maßſtab gebaut zu ſein; die beiden weſtlichen Thürme ſind engliſchen Urſprungs; das große Portal zieren ſchöne Steinfiguren, den Chor trefflich gemalte Fenſter. Ihr ſtellt ſich würdig zur Seite die Julianuskirche zu Tours, 13. Jahrhundert, in ſehr reinem Ogivalſtyl gehalten. Ferner die Collegialkirche St. Moriz zu Candes, Sterbeort des hl. Martin, 12. und 13 Jahrhundert, ſehr claſſiſch. Dieß iſt das Kleeblatt religiöſer Architectur der Touraine. Als dem eilften Jahrhundert angehörig iſt namentlich die Abteikirche Preuilly bemerkbar; aus dem zwölften Jahrhundert iſt die bedeutende Kirche zu Chinon. In der Schloßcapelle zu Champagny ſind eine Reihe gemalter Fenſter vom großen Meiſter Robert Pinaigrier zu ſehen (1543), die an Schönheit und Vollendung alles bekannte derartige übertreffen; nebſt bibliſchen Darſtellungen, enthalten ſie die Geſchichte des hl. Ludwig. Einzig in ſeiner Art war der vom hl. Eligius gefertigte Reliquienkaſten des hl. Martin in der Baſilica zu Tours; und wohl das ſchönſte Werk der Goldſchmiedekunſt der chriſtlichen Zeiten. Wo derſelbe hingekommen, mögen uns vielleicht die Proteſtanten ſagen, die 1562 den Kirchenſchatz plünderten. Bis zur Revolution waren die in jeder Hinſicht anziehendſten Kirchen die Baſilica des hl. Martin in der Stadt, von der nur mehr zwei romaniſche Thürme übrig ſind, und die Abteikirche Marmoutier, unweit Tours jenſeits der Loire. Die urſprüngliche Abteikirche zerſtörten die Nordmannen 853; im eilften Jahrhundert weihete Urban II. die zweite ein, und die dritte erhob ſich im 13. Jahrhundert unter dem Abt Hugo von Rochecorbon. Sie war eine der größten und ſchönſten Kirchen Frankreichs und ſtand bis in die neunziger Jahre. Ueberreſte des berühmten Kloſters ſind nur noch wenige da, eine lebendige Reliquie, der *letzte Mauriner*, lebt noch als Canonicus zu Tours, Herr *Chabbert*. In letzter Zeit wurden die überlebenden Gebäude zu einem Inſtitut des Sacré Coeur eingerichtet. Marmoutier war eine Pflanzſchule fränkiſcher Biſchöfe, die Mönche hielten durch alle Zeiten an ihren Regeln feſt; ihr Anſehen war ſehr groß; zwei Mal, im 12. und 13. Jahrhundert wurden die Aebte als Schiedsrichter zwiſchen Frankreich und England erkoren. Es wurde auch da ein Heiligölfläſchlein (s. ampoule) aufbewahrt, und damit Heinrich IV. geſalbt. — *Jetziger Stand der Diöceſe.* Die jetzige Diöceſe begreift das Departement Indre et Loire. Sie zählt 282 Pfarreien, worunter 34 erſter und zweiter Claſſe, 248 ſog. Succurſalen, mit 315,641 Einwohnern. Tours mit 33,530 Einwohnern zählt 7 Pfarreien. Das Metropolitancapitel zählt 10 Domherrn. An geiſtlichen Erziehungshäuſern beſitzt Tours ein biſchöfliches großes und ein kleines Seminar und ein Inſtitut der Lazariſten. An geiſtlichen Genoſſenſchaften beſitzt die Diöceſe ein

Digitized by Google

Urſulinenkloſter, ein Carmelitinnenkloſter, die Schweſtern Mariä Opferung, die Religioſinnen von Notre Dame de charité, die Töchter de la charité, die Damen du sacré coeur, die Frauen der ewigen Anbetung, die Frauen zum hl. Geiſt, die Töchter der Hoffnung, die Religioſinnen Mariä Reinigung, die Töchter des hl. Martin, Auguſtinerinnen zu Chinon. Die Hoſpitäler, Schulen und überhaupt die weiblichen Erziehungsanſtalten ſtehen unter ihrer Leitung. (Literatur: Neben den ſchon genannten Quellen beſonders: Maan, Ecclesia Metropolitana Turonensis, 1 fol. Rituel de Tours. Chalmel, histoire de Touraine 4 v. 8. Gallia christiana. Hugo, France pittoresque, art. Indre et Loire. Guide pittoresque en Touraine. Des Moulins: Marmoutier en 1847. Bourassé: Notice histor. du dioc. de Tours; de S. Julien; de Preuilly etc.) Vergl. hierzu den Art. Frankreich. [V. Guerber.]

Trachonitis, ein Bezirk der paläſtinenſiſchen Provinz Peräa, ſ. den Art. Paläſtina VIII. Bd., S. 50 und 51.

Tractarianismus oder **Puſeyismus**. Dr. Edward Bouverin Puſey (ſprich: Pjuſi), geb. 1800, aus einer altadeligen engliſchen Familie ſtammend, Canonicus des Chriſtchurch Collegs und Profeſſor der hebräiſchen Sprache an der Univerſität zu Oxford, iſt als einer der vornehmſten Begründer und Vertreter einer katholiſirenden Richtung im Schooße der engliſchen Staatskirche bekannt, welche gewöhnlich Puſeyismus oder Tractarianismus, von den Anhängern ſelbſt Anglokatholicismus genannt, eine hohe Bedeutung in der anglicaniſchen Kirche erlangt und ſeit vielen Jahren die Aufmerkſamkeit des Continents auf ſich gezogen hat. Im Zuſammenhange der Geſchichte des Anglicanismus aufgefaßt, iſt der Puſeyismus nichts anderes als eine neue Phaſe jener Reaction des katholiſchen Elementes in der engliſchen Hochkirche gegen das proteſtantiſche, welche in wechſelnder Geſtalt und mit größerer oder geringerer Entſchiedenheit — wir erinnern an die Namen Laud, Goodman, Hooker, Andrews, Montague, Dodwell u. A. — mit wenigen Unterbrechungen durch die Geſchichte dieſer Kirche ſich hindurchzieht. Zur Entſtehung und näheren Geſtaltung des Puſeyismus haben indeſſen mehrere Factoren zuſammengewirkt. Neben der innern, ſehr gefahrdrohenden Corruption des Hochkirchenthums ſelbſt — können als die wirkſamſten betrachtet werden: das Umſichgreifen des Diſſentismus, welcher den ſeit einiger Zeit in England vor ſich gehenden neuen religiöſen Aufſchwung ganz in die Hände zu nehmen drohte; ferner die ſeit der Emanzipation in ſtetem Zunehmen begriffene Macht des Katholicismus, wodurch zahlreiche Uebertritte aus der Hochkirche veranlaßt wurden, und wohl am meiſten endlich die feindſelige, jedenfalls unzuverläßige Stellung, welche die in Folge der franzöſiſchen Julirevolution ans Ruder gelangte Whig-Regierung gegen die an freundliche Bevormundung gewöhnte Staatskirche einnahm. Mußte mit Rückſicht auf die beiden erſtgenannten Erſcheinungen das Streben der eifrigen Episcopalen vornämlich dahin gerichtet ſein, einen lebendigen religiös-kirchlichen Sinn in den Angehörigen ihrer Kirche zu wecken, um dem Diſſentismus und Katholicismus die Spitze bieten zu können, ſo kam es in letzterer Hinſicht hauptſächlich darauf an, die Nationalkirche von der Verſchlingung mit dem Staate und ihrer durchgängigen Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu löſen und ihr ein eigenes ſolides, dem Wechſel der Politik entrücktes Fundament zu ſichern, als welches ſich von ſelbſt die ſchon bereit liegende Idee des auf göttlicher Inſtitution ruhenden und in apoſtoliſcher Succeſſion ſich fortſetzenden Episcopates darbot. Von ſolchen Gedanken und Intereſſen beſeelt, traten gegen das Ende des Jahres 1833 mehrere Mitglieder der Oxforder Univerſität im Hauſe des Hugh James Roſes, damaligen Hauscaplans des Erzbiſchofes von Canterbury, zu einer Berathung zuſammen. Einer der eifrigſten und tüchtigſten Theilnehmer, Dr. J. H. Newman, Fellow des Orielcollegs und Pfarrer an der St. Marienkirche zu Oxford, ſtellte als Ergebniß jener Berathung

Digitized by Google

folgende Grundſätze zuſammen, die wir hier möglichſt nach ihrem Wortlaute wiedergeben: Der einzige Weg des Heiles iſt die Theilnahme an dem Fleiſche und Blute Chriſti durch das ausdrücklich hiezu von ihm angeordnete Mittel, das hl. Sacrament des Abendmahles; die nicht weniger ausdrücklich auctoriſirte Bürgſchaft für die Fortdauer und die richtige Verwaltung des Sacramentes aber iſt der apoſtoliſche Auftrag der Biſchöfe und der dieſen untergeordneten Prieſter der Kirche. Auf Grund dieſes Glaubensbekenntniſſes, wenn man es ſo nennen will, machten ſich die Verſammellen, unter Vorbehalt ihres canoniſchen Gehorſames, verbindlich, mit Wachſamkeit alle Gelegenheiten wahrzunehmen, um den ihrer Sorge Anvertrauten ein angemeſſenes Bewußtſein von dem Werthe der Communion beizubringen, durch Anſchaffung und Verbreitung von Büchern und Tractaten die Gedanken der Menſchen mit der Idee eines apoſtoliſchen Auftrages zu befreunden, die Glieder der Kirche zu täglichem gemeinſamen Gebete und zu häufigerer Theilnahme am Abendmahle anzuhalten, jeder unauctoriſirten Neuerung im Gottesdienſte und der Liturgie entgegenzutreten und die Disciplin und den Cult der Kirche gegen Mißverſtändniſſe und Geringſchätzung in Schutz zu nehmen. — Auf dieſe Principien hin, deren Tragweite wohl keiner der damals Anweſenden ermeſſen mochte, wurde anfänglich beabſichtigt, eine eigene Aſſociation zu bilden, dieſer Plan jedoch als ein unkirchlicher wieder aufgegeben. Dagegen begannen nun die Männer dieſer Richtung, eine ungemeine Thätigkeit in Predigten, Adreſſen, Briefen, Correſpondenzen und größeren Schriften zu entwickeln. Unter den letztern ſind die bekannteſten und bedeutendſten die tracts for the times (Tractate für die Zeit, zeitgemäße, woher der Puſeyismus auch tractarianiſche Controverſe und die Puſeyiten **Tractarianer** genannt werden). Dieſe Tractate, verfaßt von Puſey, Newman, Keble in Verbindung mit mehreren Geſinnungsgenoſſen, worunter Hook, Williams, Chriſtie, Palmer, Perceval ſich auszeichneten, ſind zum Theil ſehr umfangreiche, für das größere Publicum berechnete Abhandlungen, welche Gegenſtände der Glaubenslehre, der Kirchenverfaſſung und der religiöſen Controverſe in einer anſprechenden und allgemein verſtändlichen Weiſe zur Sprache bringen. Sie erſchienen vom Jahre 1833 bis April 1841, wo ſie auf den Wunſch des Biſchofs von Oxford mit dem 90. Tractate ſchloſſen, erlebten der Mehrzahl nach ſchnell wiederholte Auflagen und machen zuſammen 6 ſtarke Bände aus. Die Darſtellung der in dieſen Schriften niedergelegten puſeyitiſchen Doctrinen unterliegt indeſſen ziemlichen Schwierigkeiten; denn einmal iſt der Puſeyismus als Syſtem noch nicht zum Abſchluſſe gekommen, vielmehr noch gegenwärtig in der Entwicklung begriffen; fürs andere haben ſich die Vertreter deſſelben über mehrere, und zwar ſehr wichtige Puncte nicht völlig geeinigt und ſehen ſich zudem durch leicht begreifliche Rückſichten genöthigt, ihre eigenthümlichen Anſichten in möglichſter Schwebe zu halten. Indem wir verſuchen, das allen Gemeinſame oder Dasjenige, worüber wenigſtens die größt mögliche Uebereinſtimmung herrſcht, in gedrängtem Umriſſe darzuſtellen, ſo begegnen wir zunächſt dem die ganze puſeyitiſche Richtung charakteriſirenden Streben, allen und jeden inneren Zuſammenhang der anglicaniſchen Kirche mit dem Proteſtantismus in Abrede zu ziehen und, wo ein ſolcher factiſch beſtünde, abzubrechen. In den ſtärkſten Ausdrücken zum Theil und in nichts weniger als glimpflichen Ausfällen gegen Luther und die übrigen Häupter der Reformation legen ſie Verwahrnng gegen jede Gemeinſchaft ihrer Kirche mit den Reformatoren und dem Proteſtantismus ein, welch' letzterer, wie einer ihrer Tractate ausführt, ein bloß negativer, genau genommen gar kein Glaube, ſondern bloßen Widerſpruch vorausſetzender Ausdruck ſei. Die engliſche Kirche betrachten ſie als einen integrirenden Theil der von Chriſtus geſtifteten katholiſchen Kirche, welche in England, ſei es unter der Auctorität des römiſchen Patriarchates, ſei es „vermöge einer noch ältern unabhängigen Verfaſſung“ gegründet worden, in der Reformation bloß die eingeſchli-

Digitized by Google

chenen Irrthümer und Mißbräuche abgeſtreiſt, dagegen die ächte altkatholiſche Lehre nach Bibel und Tradition, Weihordnung und hierarchiſcher Verfaſſung bewahrt habe. Aus dieſer Auffaſſung der Kirche als einer von Chriſtus geſtifteten, auf göttlicher Grundlage ruhenden Anſtalt ergibt ſich von ſelbſt die practiſche Folgerung, auf welche es den Puſeyiten vornehmlich ankam, daß die Kirche vom Staate unabhängig und nur zufällig mit einer politiſchen Regierung oder mit Nationalintereſſen verbunden, daher nicht bloß berechtigt, ſondern verpflichtet ſei, die Einmiſchung der Staatsgewalt in ihre inneren Angelegenheiten mit aller Entſchiedenheit abzuweiſen. Das Fundament der Kirche iſt die apoſtoliſche Succeſſion und die biſchöfliche Ordination, der Episcopat eine ſchlechthin nothwendige, von Gott angeordnete Einrichtung der Kirche — eine Lehre, worauf die Puſeyiten den größten Nachdruck legen. Hieraus folgt unmittelbar, daß nur diejenige Kirche die wahre iſt, welche einen Episcopat hat, der in ununterbrochener Reihenfolge ſeine Ordination auf die Apoſtel zurückführen kann, und weiterhin daß nur in einer ſolchen Kirche das Heil zu finden iſt. Durch die Händeauflegung wird nämlich dem Biſchofe der hl. Geiſt und die Macht verliehen, denſelben wieder mitzutheilen; die Gnadenmittel können ſomit nur von Männern giltig und wirkſam geſpendet werden, welche durch die Weihe des Biſchofes die Gewalt dazu erhalten haben; daher die Puſeyiten die Chriſten auf dem Continente, welche die Gnadenmittel genießen wollen, an die anglokatholiſche oder auch an die römiſchkatholiſche Kirche weiſen, da es ſonſt keinen wirkſamen Genuß gebe. Dem proteſtantiſchen Formalprincipe der freien Forſchung gegenüber vindicirt dann folgerichtig die puſeyitiſche Schule der Kirche das Recht der authentiſchen Auslegung der Schrift, womit im Zuſammenhange ſteht, daß ſie auch die Tradition wenigſtens theilweiſe wieder zu Rechte kommen läßt. Während Viele ſogar mit dem bekannten Schibboleth der Traditionslehre, dem Lerinenſiſchen Quod semper etc. ſich haben befreunden können, ſo iſt die ganze Schule darüber einig, wenigſtens die fünf erſten Jahrhunderte der Kirche vor der Trennung des Oſtens und Weſtens, wo noch ein Geiſt und ein ununterbrochener Strom der Ueberlieferung von den Apoſteln her durch die Chriſtenheit ſich ergoſſen habe, als Norm für alle folgenden Zeiten gelten zu laſſen. In Verbindung mit dieſer Anſchauung ſteht ihre Vorliebe für die patriſtiſche Schriftauslegung und die Mühe, welche die Puſeyiten ſich geben, durch Ueberſetzungen patriſtiſcher Werke — unter dieſen auch der catena aurea des hl. Thomas von Aquin — die Kenntniß und das Studium derſelben zu fördern und in weitern Kreiſen zu verbreiten. Ebenſo negativ, wie gegen das Formalprincip des Proteſtantismus, verhält ſich der Puſeyismus weiterhin gegen das proteſtantiſche Materialprincip der Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausſchluß der Werke. Gegenüber dieſer von Newman in einer beſondern Schrift bekämpften Lehre wird eine andere, dem tridentiniſchen Lehrbegriffe ſehr nahe kommende, ja kaum in etwas Anderem als in den Ausdrücken ſich davon unterſcheidende Theorie aufgeſtellt, wornach auch den guten Werken eine rechtfertigende Kraft zukomme, ſo zwar, daß Beides, Glaube und Werke, jedes nur in anderer Weiſe rechtfertige. Hierin iſt implicite ſchon enthalten, daß die Rechtfertigung nicht in einer bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, ſondern auch in der Erweckung der eigenen Gerechtigkeit beſtehe, ſomit etwas Progreſſives, der Ab- und Zunahme Fähiges und durch ſchwere Sünde, nicht bloß durch Unglaube, Verlierbares ſei, wie dieß auch mit ausdrücklichen Worten von der puſeyitiſchen Schule gelehrt wird. Näherhin denken ſich die Puſeyiten die Rechtfertigung als ein geheimnißvolles Einwohnen und Gegenwärtigſein Chriſti durch den hl. Geiſt in der Seele des Menſchen, und dieſes Einwohnen ſelbſt laſſen ſie durch die Sacramente der Taufe und der Euchariſtie bewirkt werden. Hieraus iſt zugleich erſichtlich, daß ſie die Sacramente nicht nach dem calviniſchen Begriffe als bloße Zeichen, ſondern als wirkliche Conductoren oder,

Digitized by Google

wie ſie ſelbſt ſich ausdrücken, als Canäle der Gnade auffaſſen. So ſchreiben ſie — auch hierin mit dem katholiſchen Dogma ganz in Uebereinſtimmung — der Taufe als Gnadenwirkung die Nachlaſſung der Sünden und die Wiedergeburt zu. Die Euchariſtie anlangend lehren ſie die reale, „von unſerem Glauben unabhängige“ Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, ſowie daß der Menſch durch den Genuß derſelben in die innigſte Verbindung mit Chriſtus trete und der Segnungen ſeines Opfertodes ſich theilhaftig mache, weßhalb ſie auch zu häufiger, wenigſtens alle Sonntage wiederkehrender Communion dringend auffordern. Stehen ſoweit die Puſeyiten ganz auf dem Boden der katholiſchen Doctrin, ſo kann dieß nicht ebenſo ihrer Anſicht von der Transſubſtantiation und dem hl. Meßopfer nach gerühmt werden. Puſey ſelbſt legt es (in ſeinem Rechtfertigungsſchreiben an den Biſchof von Oxford) der katholiſchen Kirche als eine unerträgliche Anmaßung aus, über die Art und Weiſe der Gegenwart Chriſti im Sacramente etwas Näheres beſtimmen zu wollen, erklärt ſich gegen die Anbetung des Sacramentes und bezeichnet mit den 39 Artikeln das Opfer der Meſſe als eine gotteslaſterliche Fabel und einen gefährlichen Betrug. Andere Männer aus dieſer Schule, wie Newman, Palmer, zeigten ſich jedoch, obwohl auch ſie gegen das Wort Transſubſtantiation proteſtiren zu müſſen glaubten, ſchon frühe geneigt, wenigſtens irgend eine Verwandlung der Elemente von Brod und Wein anzunehmen, ohne indeß zu wagen, über das Wie derſelben ſich genauer auszuſprechen; hinſichtlich des Meßopfers aber ging Newman in ſeiner berühmten 90. Abhandlung ſoweit, daß er das Verdammungsurtheil der 39 Artikel nicht auf das Opfer als ſolches, ſondern bloß auf die Privatmeſſen und die an dieſe ſich hängende Gewinnſucht (!) beziehen zu dürfen glaubte, und noch weiter gehend wollten Andere die Meſſe mit ihrem ganzen Ceremoniell wieder eingeführt wiſſen. Außer den beiden Sacramenten der Taufe und der Euchariſtie, welche die Puſeyiten auf Grund ihrer unbeſtreitbaren Einſetzung durch Chriſtus „evangeliſche“ nennen, ſind ſie keineswegs abgeneigt, auch die 5 übrigen, als von der Kirche, welcher hiezu ihrer Anſicht nach die Macht und das Recht zukomme, eingeſetzte, anzuerkennen oder denſelben, wie der vorſichtige Puſey, wenigſtens den Charakter von Sacramentalien zu vindiciren. Am meiſten noch hat ſich die puſeyitiſche Schule, geleitet von der richtigen Erkenntniß der Schwierigkeit, für die nach der Taufe begangenen Sünden Verzeihung zu erhalten, der katholiſchen Lehre vom hl. Bußſacramente genähert. Viele haben ſogar die Ohrenbeichte factiſch unter ſich eingeführt und damit ſteht im Zuſammenhange, daß auch die Wiedereinführung des Cölibates der Geiſtlichen iſt bevorwortet worden. Selbſt zur Annäherung an einen Punct, welcher unter den obwaltenden Verhältniſſen der ſchwierigſte iſt, ſind frühe ſchon Schritte geſchehen, zur Anerkennung der Auctorität des Papſtes nämlich, indem Einige dem Papſte wenigſtens den primatus honoris zugeſtehen, Andere den 37. Artikel, welcher dem Papſte jegliche Auctorität in England abſpricht, dahin erklären, daß damit bloß die factiſche, nicht aber auch die Rechtsfrage entſchieden ſein ſolle. Anlangend endlich die katholiſche Lehre von der Anrufung der Heiligen, vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Abgeſtorbenen, von der Verehrung der Bilder und Reliquien und vom Ablaſſe, ſo ſprechen ſich zwar die Puſeyiten mit äußerſter Vorſicht und Zurückhaltung über dieſe Puncte aus, hüllen ihre Anſichten darüber, wie es ſcheint abſichtlich, in ein gewiſſes Dunkel und können kaum Worte genug finden, um die angeblichen Mißbräuche und Uebertreibungen in der römiſchkatholiſchen Kirche zu verdammen. Deßungeachtet zeigt der erſte Blick in ihre hierauf bezüglichen Erörterungen, daß ſie der richtig verſtandenen katholiſchen Lehre ſehr nahe ſtehen, wie denn Newman in ſeiner ſchon erwähnten Abhandlung keinen Anſtand nahm, die tridentiniſchen Beſtimmungen über dieſe Materien, freilich in etwas ſchwankender Weiſe, zur Annahme zu empfehlen, womit er indeſſen bei der Mehrzahl

Digitized by Google

nicht durchgedrungen zu ſein ſcheint. — Eine ebenſo entſchiedene katholiſirende Richtung wie im Dogma hat die puſeyitiſche Schule auch im Culte und der Liturgie eingeſchlagen. In dieſem Streben kommt ihr das von den orthodoxen Anglicanern hoch in Ehren gehaltene Common-Prayer-book, welches ſehr viel vom altkatholiſchen Geiſte und Weſen bewahrt hat und ſo dem Proteſtantismus der 39 Artikel das Gegengewicht hält, trefflich zu ſtatten. Dabei ſucht ſie noch durch Ausmerzung derjenigen Elemente, welche die Reformation hineingetragen, und durch Aufnahme älterer liturgiſcher Elemente, ſoweit es angeht, nachzuhelfen. Jüngere Männer aus dieſer Schule haben ſogar Andachtsbücher mit langen Auszügen aus dem römiſchen Brevier, namentlich dem hymniſchen Theile deſſelben herausgegeben. Als递Haupttheil und Weſen des Cultes betrachten die Puſeyiten, dem Geiſte des Proteſtantismus ganz zuwiderlaufend, nicht die Predigt, ſondern den Opfercult der Gemeinde, welcher in der Abendmahlsfeier ſeinen Gipfel erreiche. Nebſtdem haben ſie eine Menge von den Proteſtanten perhorrescirter katholiſcher Gebräuche und Einrichtungen wieder adoptirt. So ſchmücken ſie den Communiontiſch, den ſie Altar nennen, wieder mit Bildern und Crucifixen und laſſen Kerzen auf demſelben brennen. Den Wechſelchor laſſen ſie lateiniſch ſingen, wenden ſich bei Recitirung des Glaubensbekenntniſſes, einer alten canoniſchen Vorſchrift gemäß, nach Oſten u. dgl. Auch den Gebrauch des Kreuzeszeichens haben ſie erneuert, manche katholiſche Feſttage, ſowie das freitägliche Faſten und tägliche Morgen- und Abendgottesdienſte wiedereingeführt und haben dadurch, wie auch durch die hohe Werthſchätzung, in welcher ſie die Werke der practiſchen Nächſtenliebe, der Religioſität, der Buße, Selbſtverläugnung und Abtödtung halten, zur Erneuerung des religiöſen Lebens und des werkthätigen Chriſtenthums ſehr Anerkennenswerthes geleiſtet. — Die unbeſtreitbaren Verdienſte, welche ſich die puſeyitiſche Schule in letzterer Hinſicht erwarb, die Gelehrſamkeit und das hervorragende Talent ihrer Häupter, die Stellung der letzteren an der bedeutendſten Univerſität Englands, welche von jeher einen großen Einfluß auf das ganze Land, namentlich die höhern Stände deſſelben ausübt, in Verbindung mit dem ſchon oben berührten Umſtande, daß ihre Beſtrebungen nichts weniger als iſolirt und anknüpfungslos an den Geiſt und die Geſchichte der anglicaniſchen Kirche daſtehen, — all' dieß zuſammengenommen bewirkte, daß die puſeyitiſchen Lehren alsbald großen Anklang fanden und von ihrem Herde Oxford (ſ. d. A.) aus mit reißender Schnelligkeit über das Land ſich verbreiteten. Selbſt der Episcopat, voran der Biſchof von Oxford, war anfänglich durchgehends für die neue Schule günſtig geſtimmt, da man an ihr eine, in der damals bedrohten Lage der Kirche nicht zu verſchmähende Stütze der Episcopalgewalt gewonnen zu haben glaubte. Erſt allmählig, da der Puſeyismus in ſeiner Fortentwicklung ſeine gegen das Princip des Proteſtantismus gerichtete Spitze deutlicher herauskehrte und aus ſeinem Schooße Uebertritte zur katholiſchen Kirche erfolgten, begannen, wiewohl noch immer vereinzelt, entgegengeſetzte Stimmen ſich vernehmen zu laſſen. Dieß änderte ſich mit dem Erſcheinen des von Dr. Newman verfaßten 90. Tractates, worin eine ausgleichende Concordanz zwiſchen den 39 Artikeln der anglicaniſchen Kirche und den Entſcheidungen des Concils von Trient angeſtrebt, d. h. an den antikatholiſchen Artikeln nachzuweiſen verſucht wird, daß alle Verdammungsurtheile gegen die Lehre der römiſchen Kirche nicht die eigentliche katholiſche Faſſung derſelben treffen, ſondern nur populäre Uebertreibungen, die nie zur eigentlichen Kirchenlehre geworden. Dieſer allerdings gänzlich mißlungene, weil an ſich ſchon unausführbare Verſuch, ein Meiſterſtück von Sophiſtik, beſchwor einen furchtbaren Sturm gegen die Puſeyiten herauf. Mit Ausnahme der Biſchöfe von Oxford und London, die auch jetzt noch eine mehr vermittelnde Stellung einnahmen, erklärte ſich nunmehr faſt der ganze Episcopat, obenan die Biſchöfe von Cheſter und Wincheſter, auf das Entſchiedenſte und zum Theil in ſehr heftiger Weiſe

Digitized by Google

gegen die Lehren der neuen Schule und die von derſelben eingeführten kirchlichen Gebräuche, mit der Drohung, Theologen, welche ſich der puſeyitiſchen Grundſätze verdächtig machten, zur Ordination nicht zuzulaſſen. Auch im Schooße der Univerſität ſtießen die neuen Anſichten auf ſtarken Widerſpruch, und Puſey ſelbſt wurde im J. 1843 aus Veranlaſſung einer Predigt, in welcher er angeblich die Transſubſtantiation gelehrt haben ſollte und allerdings zahlreiche Abweichungen von der anglicaniſchen Kirchenlehre ſich hatte beikommen laſſen, auf 2 Jahre von ſeiner Profeſſur und der Ausübung des Predigtamtes im Bereiche der Univerſität ſuspendirt. Noch lebhafter wurde der Kampf auf religiöſen Meetings, in Predigten und Controversſchriften geführt, und ſelbſt die Hauptorgane der Preſſe nahmen für und wider den Puſeyismus Partei, letzteres vorherrſchend die Whig-Journale, während die Tory-Preſſe wenigſtens anfangs auf Seite der neuen Doctrin ſtand. Trotz der heftigen, häufig in den gemeinſten Schmähungen und beleidigendſten Ausfällen zu Tage tretenden Oppoſition, ja zum Theil gerade in Folge der leidenſchaftlichen, unwürdigen Weiſe, in welcher bekämpft wurde, brach ſich der Puſeyismus immer mehr Bahn und drang in die höchſten wie in die niedrigſten Schichten der Geſellſchaft ein. Der jüngere Theil des Clerus namentlich, welcher in Oxford ſeine Bildung erhalten, gehört, wenn man der Verſicherung der Times Glauben ſchenkt, beinahe allgemein dieſer Schule an, und auch unter dem älteren Theile ſoll es ihr an Anhängern nicht fehlen. Der teutſche proteſtantiſche Theolog Uhden, der die puſeyitiſche Bewegung durch längern Aufenthalt in England kennen gelernt, ſieht ſich ſchon im J. 1843 zu dem Geſtändniſſe genöthigt, daß wenigſtens 1000 Geiſtliche derſelben ſich angeſchloſſen, und um die nämliche Zeit berichtet ein Correſpondent der Sun als zuverläßig, daß unter 12,000 Pfarrgeiſtlichen 9000 Puſeyiten ſeien. Auch die Univerſität Cambridge (ſ. d. A.) iſt der Bewegung nicht fremd geblieben; ſelbſt in Schottland und Nordamerica, ſogar in Oſtindien hat dieſelbe Eingang gefunden, während der anglicaniſche Clerus in Irland aus nahe liegenden Gründen ſich mit ihr weniger hat befreunden können. — Fragt man endlich nach der Stellung, welche der Puſeyismus zur katholiſchen Lehre und Kirche eingenommen hat, ſo genügt ein Blick auf ſeine Lehrentwicklung, um uns zu überzeugen, daß derſelbe ganz entſchieden eine zum Katholicismus zurücklenkende Bahn eingeſchlagen hat. Jedoch würde man ſich ſehr täuſchen, wollte man glauben, daß diejenigen, von welchen dieſe Bewegung ausgegangen, am Anfange oder auch nur im Verlaufe derſelben irgend eine Annäherung zum Katholicismus beabſichtigt hätten. Gerade im Gegentheile iſt, wie bereits bemerkt worden, das Streben, die anglicaniſche Kirche gegen die wachſende Macht der katholiſchen ſicher zu ſtellen, ja ihr ſelbſt wo möglich den Charakter der Katholicität zu vindiciren, eines der Hauptmotive geweſen, welches zu der puſeyitiſchen Bewegung den Anſtoß gegeben. Gibt ja Puſey ſelbſt mit der größten Unbefangenheit die ausdrückliche Verſicherung, der Zweck ihrer Tractate ſei kein anderer geweſen, als den Anglicanern tüchtige Waffen gegen die „Romaniſten" an die Hand zu geben, und dieſer Verſicherung Glauben zu ſchenken, können wir durchaus keinen Anſtand nehmen, wenn wir auf den gehäſſigen, wegwerfenden Ton hinſehen, in welchem die Puſeyiten wenigſtens da, wo ſie ſich ex professo über ihr Verhältniß zum „Romanismus" erklären, gegen die katholiſche Kirche ſich auslaſſen. Können trotzdem auch die entſchiedenſten Puſeyiten ſich nicht wohl verhehlen, daß ſie, von der Conſequenz ihrer Principien getrieben, den Boden der anglicaniſchen Kirche factiſch verlaſſen haben und an der Schwelle des Katholicismus angelangt ſeien, ſo ſind ſie in zweifacher Weiſe beſtrebt, dieſem nothgedrungenen Zugeſtändniſſe die Spitze abzubrechen und der daraus ſich ergebenden practiſchen Folgerung auszuweichen. Einerſeits nämlich ſuchen ſie die Ueberzeugung feſtzuſtellen, daß die katholiſchen Lehrſätze, auf welche ihre Forſchungen ſie geführt, durchaus nicht ſpecifiſches Eigenthum der römiſchkatholiſchen Kirche ſeien; vielmehr

Digitized by Google

ſeien dieſelben von Anfang an ebenſowohl Eigenthum der anglicaniſchen Kirche als eines ſelbſtſtändigen Zweiges der katholiſchen Kirche geweſen, ſtets in derſelben bewahrt und nur zeitweilig durch das Vorherrſchen des proteſtantiſchen Elementes in ihr ſo zu ſagen verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt worden, und eben das ſei das Ziel der von ihnen angeregten religiöſen Bewegung, dieſelben wieder ans Licht zu ziehen und in den Vordergrund zu ſtellen. Dieß nachzuweiſen und dadurch ängſtliche Gemüther zu beruhigen, welche es mit ihrem Gewiſſen nicht vereinbaren könnten, wegen der Unkatholicität der 39 Artikel in der anglicaniſchen Kirche zu verbleiben, iſt der Zweck des mehrmals erwähnten 90. Tractates. Das Aeußerſte, was in dieſem Tractate bezüglich des proteſtantiſchen Charakters der 39 Artikel zugeſtanden wird, iſt, daß ſie in einem antikatholiſchen Zeitalter abgefaßt ſeien und die Redactoren derſelben ſich Mühe gegeben hätten, einen gewiſſen Schein des Proteſtantismus um ſich zu verbreiten. Auf der andern Seite wird von den Puſeyiten behauptet, daß die von ihnen hervorgehobenen katholiſchen Wahrheiten in der römiſchkatholiſchen Kirche durch arge Mißbräuche zum Theil entſtellt und verdunkelt und nur von der anglicaniſchen Kirche in Folge der Reformation in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder hergeſtellt worden ſeien. Als ſolche factiſche Mißbräuche werden namentlich aufgeführt die Entziehung des Laienkelches, der Gebrauch der lateiniſchen Sprache in der Meſſe, angebliche Uebertreibungen im Mariencultе, in der Anrufung der Heiligen, der Verehrung der Reliquien und Bilder, die Vorſtellungen vom Fegfeuer, die Abläſſe u. dgl. mehr untergeordnete Puncte. Hiebei darf allerdings nicht unbemerkt bleiben, daß wenigſtens die beſonnenern Männer der Partei bekennen, ihr Tadel treffe nicht ſo faſt die hierauf bezüglichen Beſtimmungen des Tridentiner Concils, welche immerhin eine vernünftige Auslegung zulaſſen, als vielmehr die thatſächlich beſtehenden und von der römiſchen Kirche nicht verhinderten abergläubiſchen Gewohnheiten und heidniſchen Irrthümer des gemeinen Volkes in einigen katholiſchen Ländern. Aus dem Geſagten wird uns begreiflich, warum die ſtrengen Puſeyiten im Allgemeinen ſo wenig Neigung zeigen, die römiſche Kirche als eine der, in ihrem Sinne aufgefaßten, anglicaniſchen ebenbürtige Schweſterkirche, geſchweige denn als eine der letztern übergeordnete Mutterkirche anzuerkennen (einer ihrer bedeutendſten Schriftſteller ließ als Beilage zu ſeinem Compendium der Kirchengeſchichte eine Landkarte ſtechen, auf welcher dem Papſte als der ihm gebührende Patriarchenſprengel Italien nebſt den benachbarten Inſeln angewieſen, England aber daneben als unabhängige kirchliche Macht aufgeführt wird) und wird ferner begreiflich, daß ſie an die römiſchkatholiſchen Theologen alles Ernſtes das Anſinnen ſtellen mögen, die römiſchen Irrthümer einmal aufzugeben und der anglokatholiſchen Kirche ſich anzuſchließen. Während im Gegenſatze zu dieſen die Gemäßigteren aus der Partei zugeſtehen, daß nicht Principien, ſondern gewiſſe Facta, mehr nur die Praxis von der römiſchen Kirche ſie ſcheiden, und in dem Credo des Papſtes Pius IV. höchſtens „verderbte Zuſätze zu dem katholiſchen Glauben und daraus entſtandene derartige Gebräuche" erkennen, ſo ſehen dagegen die entſchloſſenſten Männer und die klarſten und conſequenteſten Köpfe der puſeyitiſchen Schule die völlige Unhaltbarkeit ihrer vermittelnden Stellung ein. Ganz richtig hat ein Anhänger derſelben geäußert: „Wo wir jetzt ſind, können wir nicht ſtehen bleiben; wir müſſen entweder vorwärts oder rückwärts," und nicht minder treffend bemerkt ein zur katholiſchen Kirche bereits zurückgetretener Puſeyit Sibthorp: „Wenn Rom Recht hat, ſo gehen dieſe Männer nicht weit genug; hat aber Rom Unrecht, ſo ſind ſie ſchon viel zu weit gegangen." Getrieben von der innern Conſequenz ihrer Principien und vollends überzeugt durch die Ergebniſſe tiefer gehender hiſtoriſcher Forſchung, wodurch dem Anglicanismus der Nimbus der Katholicität, den katholiſchen Lehren und Inſtitutionen die Tünche von Mißbräuchen abgeſtreift wird, traten daher und treten noch immer

Digitized by Google

eine Menge von Puſeyiten, Geiſtliche ſowohl als Laien aus den höchſten Ständen, in den Schooß der katholiſchen Kirche zurück. Den Clerus insbeſondere anlangend kann unbedenklich behauptet werden, daß in gegenwärtiger Zeit ein namhafter Theil deſſelben zum Rücktritte völlig reif iſt und nur durch die nothgedrungene und allerdings ſchwer zu beſeitigende Rückſicht auf ihre und ihrer Familien materielle Exiſtenz davon ſich zurückhalten läßt. Darauf weiſet unter Anderem auch die bemerkenswerthe Erſcheinung hin, daß von Denjenigen, die bisher aus den Reihen des anglicaniſch-puſeyitiſchen Clerus übergetreten ſind, die meiſten entweder eigenes Vermögen beſitzen, oder aber unverehlicht oder Wittwer ſind. Einer der erſten übrigens, der den entſcheidenden Schritt gethan, iſt der anerkannt bedeutendſte und talentvollſte Stimmführer, wenn man will, der eigentliche Begründer der puſeyitiſchen Richtung, Dr. Newman, der ſeinen Uebertritt in einer gelehrten und geiſtreichen Schrift (über die Entwicklung der chriſtlichen Lehre; teutſch von Dr. M. Brühl, Schaffh. 1846) gerechtfertigt hat. Iſt ſo der Puſeyismus ſeit den 20 Jahren ſeines Beſtandes ſchon für Viele die Brücke zum Katholicismus geworden, ſo werden wir wohl ſchwerlich uns täuſchen, wenn wir in Erwägung der nicht bloß numeriſchen, ſondern auch moraliſchen Macht, welche der Puſeyismus ſelbſt nach dem Geſtändniſſe ſeiner Gegner erlangt hat und, wenn nicht alle Zeichen trügen, noch zu erlangen im Begriffe ſteht, denſelben als eines der Werkzeuge in der Hand der Vorſehung betrachten, um ihre derzeit ſichtbar hervortretenden Pläne mit England zu vollführen. Die frühern katholiſirenden Bewegungen in der engliſchen Kirche ſind zwar insgeſammt ohne bedeutende, jedenfalls ohne nachhaltige Folgen geblieben, weil ſie theils an ihrer eigenen Principloſigkeit, theils an dem Umſtande ſcheitern mußten, daß der Katholicismus in England ſich in dem Zuſtande der kläglichſten Erniedrigung befand, indeß der Proteſtantismus, durch blutige Geſetze geſchützt, in der vollen Kraft und Blüthe ſeiner Entwicklung ſtand. Der gegenwärtigen Bewegung dagegen kommt nebſt ihrer eigenen Principienhaftigkeit und Conſequenz noch vornehmlich das Doppelte zuſtatten, daß wie anderwärts ſo auch in England das Geſchick des Proteſtantismus ſich zu erfüllen beginnt, während gerade in neueſter Zeit die katholiſche Kirche einen ſtaunenswerthen Aufſchwung in dieſem Lande genommen hat und unaufhaltſam zu einer Macht heranwächſt, deren geiſtigen Schlägen das morſche Gebäude des engliſchen Staatskirchenthums, trotz des neuaufgeſtachelten Fanatismus der Maſſen und trotz all' der Bollwerke, womit eine in ihren eigenen Schlingen ſich fangende Politik daſſelbe zu ſtützen bemüht iſt, vorausſichtlich nicht auf die Länge mehr wird widerſtehen können. Erſt wenn dieſer Kampf entſchieden ſein wird, wird auch ein abſchließendes Urtheil über die Bedeutung des Puſeyismus möglich ſein. — Literatur, katholiſche: Eller, die anglican. Kirchenzuſtände mit beſonderer Berückſichtigung der kathol. Bewegung in derſelben und des Puſeyismus. Schaffh. 1844; Schleyer, der Puſeyismus nach ſeinem Urſprung und als Lehrſyſtem, Freiburg 1845; Gondon, die religiöſe Bewegung in England, Mainz 1845; vergl. Hiſtoriſch-politiſche Blätter, Bd. VIII. S. 688 ff., Bd. IX. S. 65 ff., Bd. XI. S. 329 ff.; Tübing. theol. Quartalſchrift, Jahrg. 1844. S. 417 ff.; Süddeutſches Kirchenblatt, Jahrg. 1842, S. 285 ff.; proteſtantiſche: Uhden, die Zuſtände der anglican. Kirche, Leipzig 1843. S. 80 ff.; Gerlach, über den relig. Zuſtand der anglicaniſchen Kirche, Potsdam 1845. S. 101 ff.; M. Petri, Beiträge zur beſſern Würdigung des Weſens und der Bedeutung des Puſeyismus durch Uebertragung einiger der wichtigſten betr. engl. Schriften. Göttingen 1843; Schwegler, Jahrb. der Gegenwart. Tübingen 1844. S. 742 ff. Vergl. auch die Art. Hochkirche S. 251 f., und Ordination.

[Hitzfelder.]

Tractus, ſ. Allelujageſang und Graduale.

Tradition (teutſch Ueberlieferung, griech. παράδοσις, heb. מסורה oder

קבלה) bedeutet in der Theologie ſowohl die eigenthümliche, aus dem Weſen des Chriſtenthumes hervorgehende Weiſe, wie die chriſtliche Lehre fortgepflanzt wird, als auch die in ſolcher Weiſe fortgepflanzte Lehre ſelbſt. Wir faſſen zunächſt den erſteren Begriff ins Auge, wobei freilich nicht überſehen werden darf, daß die Tradition als formelles Princip der Erhaltung und Fortpflanzung der chriſtlichen Lehre nie ohne den Inhalt gedacht werden kann. Der Begriff von Tradition ſchließt ein Doppeltes in ſich; er drückt aus, einmal, daß das Chriſtenthum etwas geſchichtlich Gegebenes, dann, daß es etwas in ſeiner objectiven Wahrheit und Wirklichkeit aus der Vergangenheit in die Gegenwart gewiſſermaßen von Hand zu Hand Hinübergetragenes und mit der Gegenwart Vermitteltes iſt. Vorbereitet durch Gott vom Anbeginne der Welt ward es durch Chriſtus, den menſchgewordenen Sohn Gottes in ſeiner ganzen vollen Wahrheit und objectiven Wirklichkeit in die Welt eingeführt. Es war und iſt eine Gottesthat, an der die Menſchen nichts ändern, von der ſie nichts abnehmen, zu der ſie nichts hinzufügen ſollen. Die Lehre des Chriſtenthumes beſteht nicht in philoſophiſchen Sätzen, in angeregten Ideen, die von den Menſchen geprüft, die durch ihre eigene Zuthat verarbeitet und fortentwickelt, denen gegenüber menſchlichem Meinen, menſchlichen Anſichten freier Spielraum geſtattet werden ſollte; ſondern ſie ſind Ausſprüche der ewigen Wahrheit ſelbſt, denen der Menſch ſich unbedingt unterwerfen, vor denen er bei Verluſt der Seligkeit ſeinen eigenen Verſtand im Glauben gefangen geben und ſo zur Erlöſung aus den Feſſeln des Irrthums und einer falſchen Subjectivität gelangen ſoll. Nur die im Glauben aufgenommene göttliche Wahrheit macht den Menſchen frei und führt ihn zu einer ſicheren und klaren Erkenntniß der ewigen Dinge. Eben ſo ſind die Gebote des Chriſtenthumes ganz beſtimmte Forderungen Gottes an die Menſchen, denen dieſe, ohne ihr Heil in Gefahr zu ſetzen, ſich nicht entziehen können. An die Sacramente des Chriſtenthumes iſt die Gnade Gottes geknüpft; die Menſchen haben ſie aufzunehmen und zu gebrauchen, wie Gott ſie eingeſetzt hat; die menſchliche Willkür kann nichts an ihnen ändern. Seine Apoſtel ſandte der Heiland aus mit den Worten: Gehet in alle Welt, machet alle Menſchen zu euren Jüngern, indem ihr ſie taufet im Namen des Vaters, und des Sohnes und des hl. Geiſtes, und lehret ſie Alles beobachten, was auch immer Ich euch anvertraut habe, Matth. 28, 19—20. — Wer glaubt und getauft wird, ſoll ſelig, wer nicht glaubt, ſoll verdammt werden, Marc. 16, 16. Es ſollte alſo das Chriſtenthum mit allen ſeinen Lehren, Geboten und Gnadenmitteln als ein heiliges Vermächtniß, das der Sohn Gottes während Seines Erdenwandels für die Menſchen geſtiftet hatte, fortbeſtehen, die von Gott beſtellten Verwalter und Ueberlieferer deſſelben ſollten es als unveränderliches Depoſitum heilig halten und es vor jeder Minderung oder menſchlichen Zuthat bewahren. Das Ueberlieferte, und nichts als das Ueberlieferte iſt das Chriſtliche; alles neu Entſtandene iſt Menſchenerfindung und kann keine göttliche Authorität für ſich in Anſpruch nehmen. An dem vom Anfange an Dageweſenen und zu jeder Zeit Verkündigten und Geglaubten iſt der einzig untrügbare Prüfſtein der Wahrheit, d. h. der Chriſtlichkeit einer Lehre gegeben. O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae. 1 Timoth. 6, 20. — Scio, cui credidi, et certus sum, quia potens est, depositum meum servare in illum diem. Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. Bonum depositum custodi etc. 2 Tim. 1, 12—14. — Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei sunt et alios docere 2 Tim. 2, 2. — State et tenete traditiones sive per sermones sive per epistolam nostram 2 Thessalon. 2, 14. — Sed licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Sicut praediximus et nunc iterum dico, „Siquis vobis evangelizaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit“, Galat. 1, 8—9. Vergl. 1 Theſſal. 2, 13.

Digitized by Google

2 Theſſal. 3, 6. 1 Cor. 11, 2. 1 Joh. 1, 3. 2 Joh. 6. So ſtellt die hl. Schrift an unzähligen Stellen nicht nur das ganze Chriſtenthum als eine Tradition dar, ſondern weiſet auch auf das Traditionsprincip als das untrügliche Mittel hin, Wahres vom Falſchen, Chriſtliches vom Nichtchriſtlichen in Lehre und Sitte zu unterſcheiden. — Iſt aber die chriſtliche Lehre eine Gottesthat, die als ſolche von den Menſchen im Glauben aufgenommen werden muß, ſo kommt es darauf an, näher die Weiſe anzugeben, in welcher dieſelbe von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich fortpflanzen könne, ohne ihren höheren Charakter zu verlieren. Denn zu jeder Zeit und auch gegenwärtig noch muß das Chriſtenthum als göttliche Authorität dem Menſchen entgegentreten und ſich ſelbſt mit dem ganzen Inhalte ſeiner Lehre dem Verſtändniſſe der Menſchen erſchließen; ſonſt kann es keinen Glauben fordern und bewirken. Die Behauptung der Proteſtanten, die chriſtliche Lehre ſolle ſich mittelſt der hl. Schrift fortpflanzen, iſt unbibliſch und unchriſtlich zugleich und zeugt von einer merkwürdigen Verkennung des ganzen Weſens des Chriſtenthumes. Denn abgeſehen von dem Einwande, der weiter unten beſprochen werden ſoll, daß die hl. Schrift ſich ſelbſt kein Zeugniß gibt und geben kann und daß mit der Leugnung der Tradition die Schrift ſogar der Präſumption einer göttlichen Inſpiration entkleidet wird und rein menſchlicher Prüfung anheimfällt, ſo iſt ja in der hl. Schrift nirgends geſagt worden, daß Chriſtus Seinen Apoſteln den Auftrag gegeben habe, durch Schriften Seine Lehre zu verbreiten, oder daß Er auf ein Buch als auf das Fundament Seiner Kirche hingewieſen habe. Vielmehr hebt die hl. Schrift mit klaren Worten hervor, daß der todte Buchſtabe nicht im Stande ſei, den Reichthum des chriſtlichen Geiſtes zu faſſen. Nirgends begegnet uns ein ſchriftlicher Lehrtypus, den der Heiland oder Seine Apoſtel zum Unterrichte der Gläubigen verfaßt hätten. Die hl. Schriften erſcheinen nur als Gelegenheitsſchriften, die zerſtreut in die Hände der Gläubigen kamen und erſt allmählig, zum Theil erſt nach Jahrhunderten vollſtändig geſammelt wurden. Ob ſie die vollſtändige Lehre enthalten, oder nicht, wird nirgends geſagt; von Vorn herein muß aber die mannigfaltige Form, worin ſie verfaßt ſind, der Mangel an einem Zuſammenwirken der Verfaſſer und die Zerſtreutheit, worin ſie ſo lange Zeit unter den Chriſten fortexiſtirten, gegen die Vollſtändigkeit der in ihnen enthaltenen Lehren zeugen. Dazu kommt noch, daß der eigentlich dogmatiſche Lehrinhalt größtentheils in eine hiſtoriſch referirende Form eingekleidet erſcheint, wo die Darſtellung oft dunkel, die Erzählung kurz und abgebrochen, der Zuſammenhang nicht erläutert iſt. Geſetzt nun auch, die Inſpiration der Schrift könnte ohne Tradition genügend dargethan werden, ſo würden doch über den Sinn der in ihr enthaltenen Lehren Ungewißheiten und Zweifel entſtehen, welche den Glauben in ſeinem Weſen zerſtörten. Denn ſich ſelbſt kann die Schrift ja nicht erklären. Es iſt die fehlbare, in ihren Anſichten und Ueberzeugungen ſchwankende und wechſelnde Subjectivität des Leſers, die hier dem göttlich inſpirirten Buche gegenüberſteht und nie zu der göttlich vermittelten Gewißheit gelangt, daß ſie den wirklichen Inhalt des Buches in ſich aufnehme und nicht vielmehr wegen vorgefaßter irriger Meinung, wegen Mangels an hermeneutiſchen Mitteln oder aus natürlicher menſchlicher Befangenheit und Schwäche ſtatt der vermeintlichen göttlichen Wahrheit den Irrthum ſich aneigne, der um ſo gefährlicher iſt, weil hier der Geiſt der Lüge ſich in das Lichtkleid göttlicher Wahrheit einhüllt. Denn dem Einzelnen, der mit Verleugnung der göttlichen Authorität der Kirche ſich auf die Erklärung der Bibel verlegt, iſt keines Weges der Beiſtand des hl. Geiſtes verheißen, wie ja auch die unzähligen Verirrungen, worin die Privaterklärer der hl. Schrift verfallen ſind, ſattſam beweiſen. Ja ſelbſt dann, wenn eine ſolche Erklärung in einzelnen Fällen das Richtige trifft, führt ſie, wie Möhler ganz wahr bemerkt, nur zur Meinung, zum ſubjectiven Dafürhalten oder Ueberzeugtſein, nicht aber zum Glauben. Denn der Glaube verlangt außer dem entſprechenden materiellen

Digitized by Google

Objecte auch eine göttliche Vermittlung; wo dieſe fehlt, da mag die Ueberzeugung, daß dieſes oder jenes göttliche Lehre ſei, noch ſo feſt begründet ſein, von einem Glauben, wie er zur Erlangung der Seligkeit nothwendig iſt, kann keine Rede ſein. — Außerdem darf nicht überſehen werden, daß die Anſicht, die Schrift ſei es, welche das Chriſtenthum in der Welt erhalte, und ſeinen Inhalt allen kommenden Geſchlechtern der Menſchen vermittle, eine überaus dürftige Auffaſſung vom Chriſtenthum ſelbſt vorausſetzt. Die chriſtlichen Wahrheiten bilden nicht eine Summe abſtracter Lehren, ſondern ſie ſind göttliche Geheimniſſe, welche die unendliche Fülle ihres Inhaltes erſt im Leben der Kirche erſchließen. Chriſtus würde die Welt nicht zum Glauben geführt und die Menſchen zu Seinen Jüngern gemacht haben, wenn Er ihnen die Summe Seiner Lehren, in einem Buch geſchrieben, als Sein Teſtament hinterlaſſen und für eine noch ſo große Vervielfältigung dieſes Buches geſorgt hätte. Das wäre kein Chriſtenthum geweſen, was Jeder ſich aus einem ſich ſelbſt nicht erklärenden Buche herausgeleſen hätte. Er trat vielmehr ſelbſt als Lehrer auf und führte Seine Lehren ins Leben ein. Er erſchloß Seinen Jüngern durch perſönliche Verſtändigung ihren verborgenen Sinn. Er gab ihnen Seinen Geiſt, damit ſie durch dieſen erleuchtet eindringen möchten in ihre ſich ſelbſt nicht erſchließenden Geheimniſſe, und gründete Seine Kirche, die in ihrem geheimnißvollen Leben in Ihm und aus Ihm, in ihren Sacramenten und in ihrer Gemeinſchaft der Heiligen die lebendige Ausſtattung und der allein wahrhaftige Commentar der Lehre Chriſti iſt. Was wäre die Lehre Chriſti ohne die Kirche, ohne Ihn ſelbſt? Nur in ihr iſt Seine Lehre Wahrheit und Wirklichkeit. Ohne die Kirche iſt dieſelbe für die Menſchen gar nicht mehr vorhanden, eben ſo wenig, als Chriſtus ſelbſt außer der Kirche und ohne ſie für die Menſchen in Seiner objectiven Wahrheit und Wirklichkeit noch auf Erden zu finden iſt. Die Lehre Chriſti kann darum nicht als eine Summe von Lehrſätzen durch ein Buch erhalten werden, ſondern ſie muß ſich fortpflanzen zugleich mit dem Leben, welches ſie in der Welt erzeugt hat, worin ſie ihren geheimnißvollen Sinn erſchloſſen hat und fortwährend ihre wahre Erklärung findet. Für eine Fortpflanzung des Chriſtenthumes durch ſich ſelbſt, für eine Selbſterhaltung, Selbſtverkündigung und Selbſterklärung hat Chriſtus geſorgt durch die Gründung Seiner Kirche. Er hat die Menſchen, als Er Seine ſichtbare Gegenwart ihnen entzog, nicht als Waiſen zurückgelaſſen, denen irgend ein Buch in die Hände fiel, aus welchem Jeder, der Luſt dazu verſpürt, ſich ſeinen vermeintlichen Chriſtenglauben durch ſubjective Vermittlung hervorſuchen ſollte, ohne je zum wirklichen Glauben zu gelangen; ſondern Er iſt unſichtbar in der Kirche, die Sein ſichtbarer Leib, gewiſſermaßen die Fortſetzung Seiner Menſchwerdung iſt, auf Erden geblieben und vermittelt ſelbſt mit göttlicher Authorität die Predigt und das Verſtändniß Seiner Lehre. Das Wort Gottes braucht nicht geſucht zu werden von den Menſchen, ſondern es ſucht ſelbſt die Menſchen auf und führt ſie in das Heiligthum der Kirche ein. Wer es gläubig aufnimmt, dem gibt es die Macht, ein Kind Gottes zu werden und erſchließt ihm im Leben der Kirche, je treuer und feſter er ſich ihr anſchließt, um ſo voller und tiefer, ſeinen geheimnißvollen Sinn. Die Kirche kann, weil Chriſtus, deſſen Leib ſie iſt, als belebendes Princip in ihr bleibt, weil Sein Geiſt ſie leitet, nichts vergeſſen von alle dem, was ſie vom Anfange an gewußt, was ſie urſprünglich aus dem Munde Chriſti gehört hat. Der hl. Geiſt muß ſie an Alles erinnern Joh. 14, 26. 16, 13. Auch kann ihre Erkenntniß der Wahrheit ſich nicht ändern; ihr Bewußtſein (ἐκκλησιαστικον φρονημα Euseb. h. e. V. 27) iſt in jedem Jahrhundert weſentlich daſſelbe, weil Chriſtus, der ihr Bewußtſein ſubſtantiirt, heute, und geſtern und allezeit derſelbe iſt. Das einzelne Glied der Kirche mag mehr oder weniger vollſtändig dieſen Sinn der Kirche in ſich aufgenommen haben; von dem Mehr oder Weniger im Erkennen und Leben des Einzelnen hängt die Erhaltung und Geltendmachung der

Wahrheit in letzter Inſtanz nicht ab. Chriſtus iſt es, der ſie, wo es immer erforderlich iſt, durch Seine entſprechenden Organe in der Kirche zur Ausſprache und zur Anerkennung bringt. Dabei iſt aber die ſelbſtſtändige Mitwirkung der kirchlichen Organe nicht ausgeſchloſſen, ſondern wie überhaupt im Leben der Kirche Göttliches und Menſchliches gleichwie in der Perſon Chriſti zur Einheit ſich verbinden, ſo greifen auch hier göttliches und menſchliches Thun, ohne in ihrer Eigenthümlichkeit ſich aufzuheben, harmoniſch in einander. Durch vertrauensvolles Anſchließen an das fortwährende Apoſtolat — ſagt Möhler — durch die Erziehung in der Kirche, durch das Hören, Lernen und Leben in ihr, durch die Aufnahme des ſie ewig befruchtenden Principes wird ein tiefinnerlicher Sinn gebildet, der zu einem immer ſelbſtſtändigeren Eindringen in den Geiſt der Kirche befähigt. Aus ſo gebildetem Stoffe wählt dann die Kirche ihre Organe, welche durch die Gnade der Weihe von Oben ihren Beruf bekommen, auf daß ſie das, was in ihnen ſelbſt Wahrheit und Leben geworden iſt, auch wieder auf Andere übertragen. Gottes Geiſt aber waltet ſchützend und leitend über dieſer beſtändigen Lebensbewegung im Innern der Kirche, damit der Strom nie aus ſeiner Bahn gleite, damit bei den ſich erhebenden Fragen immer die urſprünglich hinterlegte Wahrheit zur Ausſprache oder zur conſequenten Entwicklung komme und ſo jede kommende Zeitperiode der Kirche in allen vorhergehenden ſich wiedererkenne und die Gegenwart ſich ſelbſt aus der Vergangenheit bis zum Urſprunge der Kirche hinauf begreife. — So iſt denn die Tradition dieſer Strom, worin das Leben der Kirche ſich ſelbſt fortbewegt und in jeder Zeitperiode die nachweisbaren Spuren ſeines weſentlich nie veränderten Seins und Beſtehens zurückläßt. Die Geſammtwahrheit des Chriſtenthumes kann nur aus dieſem Strome geſchöpft werden, ſo wie es auch für die Wahrheit jeder einzelnen Lehre keinen unfehlbaren Prüfſtein gibt, als eben das Princip dieſer Tradition, welches eine Lehre für wahr, d. h. für chriſtlich erkennt, wenn ſie überall und zu jeder Zeit als Lehre der Kirche Chriſti angenommen und geglaubt worden iſt. — Dieſe Tradition als Bewahrerin und Ueberbringerin der Lehre Chriſti wird eine **mündliche** genannt, nicht, als wenn von den Hilfsmitteln, deren ſie ſich bedient, die Schrift ausgeſchloſſen wäre, ſondern in demſelben Sinne, wie auch das Lehramt der Kirche als mündliches bezeichnet wird. Eben ſo wenig nämlich, wie das Lehramt der Kirche aufhört, ein weſentlich mündliches zu ſein, wenn auch die Organe deſſelben die hl. Schrift in die Hand nehmen und auf ſie ſich berufen, oder wenn ſie die von ihnen vorgetragenen Lehren und Beſchlüſſe durch Schriften verbreiten, hört auch die Tradition auf, eine mündliche zu ſein, wenn auch der Inhalt derſelben ganz oder zum Theile aufgeſchrieben erſcheint. Ihr weſentlich mündlicher Charakter beruhet vielmehr darauf, daß die Träger und Organe derſelben nicht Bücher und Schriften, ſondern Perſonen, d. h. die Apoſtel und ihre rechtmäßigen Nachfolger, die Biſchöfe der Kirche Chriſti ſind. Wie die chriſtliche Geſammtlehre in Chriſto ein lebendiges, ſich ſelbſt verkündendes und erklärendes Wort war, ſo lebt dieſelbe in der Kirche, getragen und verkündet durch die Biſchöfe, durch alle Zeiten fort. Das Buch, worin Chriſtus Seine Geſammtlehre und deren richtiges Verſtändniß niedergeſchrieben hatte, waren die Apoſtel und ihre Nachfolger. Aus dieſem Buche ſollten alle Menſchen die Lehre Chriſti lernen; wer es hier nicht lieſt, der iſt kein Jünger und Angehöriger Jeſu. Die Apoſtel bildeten um ſich her Gemeinden, in die ſie den in ihnen ſelbſt lebenden Glauben und das in ihnen begründete höhere Leben hinüberpflanzten. Daſſelbe Chriſtenthum alſo, welches in den Apoſteln eine Wirklichkeit geworden war, begann nun auch in den Gemeinden Wurzel zu faſſen; derſelbe Glaube, dieſelbe Gnade der Heilung und der Heiligung durch die Sacramente, dieſelbe Form des chriſtlichen Lebens, nachgebildet nach dem Einen höchſten Urbilde und Muſter, dem Leben Jeſu Chriſti ſelbſt, aber vermittelt durch das lebendige Beiſpiel Seiner Apoſtel (1 Cor. 11, 1.

Digitized by Google

Phil. 3, 7) pflanzte ſich auf die Gemeinden hinüber. Die ganze Gemeinde, die ſich um den Apoſtel gebildet hatte, war mit ihm gewiſſermaßen Eine Perſon geworden und nahm an dem höheren Leben, das durch Chriſtus und Seinen hl. Geiſt in jenen begründet war, Theil. Aber ungeachtet dieſer Gemeinſamkeit des Lebens blieb zwiſchen dem Apoſtel und der Gemeinde doch immer der Unterſchied, daß der Erſtere die Stelle der Vaterſchaft gegen ſeine Gemeinde einnahm. In ſeiner von Gott gegründeten Authorität hatte ihr Glaube ſeine höhere Bürgſchaft; von ihr losgeriſſen verlor er ſein Leben und ſeine beſeligende Kraft. Darum ſchreibt der Apoſtel an die Epheſier 2, 19—22: Estis cives sanctorum et domestici dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu etc. Conf. Ephes. 4, 11—16. Die Nachfolger der Apoſtel aber ſind die Biſchöfe. Sie bilden in ihrer rechtmäßigen Reihenfolge die ununterbrochene Kette, welche die Tradition trägt und vermittelt und dieſelbe unter Verheißung des göttlichen Beiſtandes mit unfehlbarer Gewißheit zur Ausſprache bringt. Der Zuſammenhang mit dem rechtmäßigen, in der Kirche anerkannten Biſchofe iſt dem Chriſten eine ſichere Bürgſchaft des Zuſammenhanges mit der geſammten Tradition. In dem Gehorſame gegen ſeinen Biſchof hat er die Gewißheit, daß ſein Glaube der rechte iſt, und auf göttliche Authorität ſich gründet. Wer dieſem Gehorſame ſich entzogen hat und nicht auf dem lebendigen Fundamente des in der Kirche unvergänglichen Apoſtolates auferbaut iſt, der mag von den Lehren Chriſti nach ſeinem ſubjectiven Ermeſſen noch ſo Vieles annehmen, er mag die ganze Bibel zu verſtehen und ihren Inhalt zu glauben vorgeben, ein Jünger Jeſu iſt er nicht und an dem von Ihm ſelbſt gegründeten Heile hat er keinen Theil. Die ganze hl. Schrift enthält keine Stelle, nicht einmal eine Andeutung, daß der Beſitz der hl. Schrift und ihre ſubjective Erklärung den Menſchen zum Jünger Chriſti machen, oder ihm den Beſitz der wahren Lehre ſichern könne. Sie kennt vielmehr nur das Princip der Tradition. Die hl. Schrift kann, wie ſie ſelbſt ſagt, durch ſubjectives Forſchen nicht erklärt werden; ſie bedarf zu ihrer Erklärung einer göttlichen Authorität. Hoc primum scientes, quod omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines 2 Petr. 1, 20—21. — Sie warnt nachdruckſam gegen die Privaterklärung als gegen eine Quelle der Selbſttäuſchung zum eignen Verderben 2 Petr. 3, 16. Die gegen Paulus ſich erhebenden Irrlehrer beriefen ſich auch auf die Schrift; aber er verwies die Gläubigen, um ſie bei der rechten Lehre zu erhalten, nicht auf die Bibel, ſondern auf die Tradition. Vgl. die früher angeführten Stellen. Wer nicht mit dem Apoſtel übereinſtimmte, er mochte ſich berufen auf was immer für eine Authorität, der war kein Jünger Chriſti. Die von ihm eingeſetzten Biſchöfe erbten ſo wie die ganze von ihm überlieferte Lehre, ſo auch die Authorität, aus deren Händen die Gläubigen die Lehre zu empfangen hatten und deren Gemeinſchaft allein ihnen den Beſitz des wahren Chriſtenthumes verbürgte. Vergl. 1 Timoth. 6, 20. 2 Tim. 3, 10—14. Titus 1, 9—11. 3, 10—11. 2 Petr. 2, 21. 1 Joh. 2, 19. 2 Joh. 6—10. Unter allen Apoſtelſchülern pflanzte ſich dieſe von den Apoſteln empfangene Weiſe, ſich vom Beſitze der Wahrheit zu verſichern, ununterbrochen fort und ging auf alle kommenden Zeiten über. Der Biſchof, in rechtmäßiger, nie unterbrochener Reihenfolge von den Apoſteln abſtammend galt als der Inhaber der apoſtoliſchen Lehre; die Gemeinſchaft mit ihm war der Prüfſtein der Rechtgläubigkeit jedes Mitgliedes der Gemeinde; die Trennung von ihm war der Abfall von Chriſtus und der geiſtige Tod, der Häretiker mochte ſich auf die Bibel berufen oder nicht. An die Gemeinde von Tralles ſchreibt darum der hl. Ignatius im VII. Cap.: A talibus (haereticis) igitur vos custodite. Hoc autem fiet, si nec inflati nec avulsi fueritis a Deo Jesu Christo et episcopo et praeceptis apostolorum. Qui intra altare est, mundus est,

Digitized by Google

[qui vero extra est, non est mundus]; hoc est, qui sine episcopo et bresbyterio et diaconis quidquam agit, is non est mundus in conscientia. An die Gemeinde von Philadelphia Cap. II. ſchreibt derſelbe Apoſtelſchüler: Filii itaque lucis et veritatis fugite divisionem et pravas doctrinas; ubi autem pastor est, eodem et oves sequamini. — Cap. III.: Quotquot enim Dei et Jesu Christi sunt, hi sunt cum episcopo; et quotquot poenitentia ducti redierint ad unitatem Ecclesiae, et hi Dei erunt, ut secundum Jesum Christum vivant. Ne erretis fratres mei. Siquis schisma facientem sectatur, regni divini haereditatem non consequitur; siquis ambulat in aliena doctrina, is non assentitur passioni. An die Gemeinde von Smyrna Cap. VIII.: Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum, ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcumque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne, quod peragitur. — Cap. IX.: Bonum est, Deum et episcopum honorare. Qui honorat episcopum, a Deo honoratus est; qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit. — Dieſem von den Apoſteln empfangenen Principe blieb die Kirche immer treu; durch dieſes bewahrte ſie die Reinheit ihrer Lehre, und aus demſelben nahm ſie ihre Waffen gegen jede Neuerung und Irrlehre. So wie das Princip der Tradition vom Anfange an die Waffe des wahren Chriſtenthumes war, ſo war die aus der Hand der Kirche geraubte und aus dem lebendigen Zuſammenhange mit der Ueberlieferung und der biſchöflichen Authorität abgeriſſene Bibel die Waffe der Ketzerei. Die Geſchichte der Irrlehren vom erſten Gnoſtiker bis auf Luther und Calvin liefert hierfür die unwiderleglichſten Beweiſe. Mit der Bibel in der Hand traten die Gnoſtiker, Montaniſten, Donatiſten, Arianer ꝛc. den Katholiken entgegen, um die Anſchauungen und Ueberzeugungen, worin ſie ſich eingelebt hatten, durch das Wort Gottes zu beweiſen. Ihre eigene ſubjective Anſicht in die hl. Schrift übertragend, die ſich ſelbſt nicht erklärenden Stellen nach ihrem Sinne erklärend fanden ſie alle ihre ketzeriſchen Lehrſyſteme, die unter einander im ſchneidendſten Widerſpruche ſtanden, durch göttliche Authorität beſtätigt. Was ſollte die Kirche thun, um ſolche Täuſchungen zu zerſtören und die Ihrigen bei dem rechten Glauben zu erhalten? Sollte ſie mit den Irrlehrern über den Sinn der hl. Schrift ſtreiten und von der perſönlichen Geſchicklichkeit im Erklären und Disputiren die Entſcheidung abhängen laſſen, was Chriſti Lehre, was menſchlicher Irrthum ſei? Dann hätte ſie aufgehört, die von Gott gegründete Säule und Grundfeſte der Wahrheit zu ſein, und jedenfalls wäre es bei denen, die den Siegern in der Disputation folgten, höchſtens zu einer auf ſubjectiven Gründen geſtützten Ueberzeugung, nie zum Glauben gekommen. Dieſelbe Täuſchung nahm den Anhängern der Reformatoren den feſten Boden des Glaubens unter den Füßen fort, und während ſie wähnten, nur dem Worte Gottes zu folgen, folgten ſie der trügeriſchen Authorität rein menſchlicher Lehrer, wie ſchon der unendliche Zwieſpalt in der Lehre unter denen, welche alle behaupten, nur das reine Wort Gottes anzunehmen, jedem Unbefangenen ſattſam beweiſet. Nur das Traditionsprincip kann dieſer Auflöſung des Glaubens in ſubjectives Annehmen und Dafürhalten vorbeugen. „Was vom Anfange, was immer, was überall in der Kirche geglaubt worden iſt, das iſt die Lehre Chriſti"; nach dieſem feſtſtehenden Lehrbegriff (consensus Patrum) muß die hl. Schrift erklärt werden. Alles mit dieſer urſprünglichen Lehre im Widerſpruche Stehende iſt Neuerung und Ketzerei. So ſagt Tertullian de praescriptione c. 19: Non enim ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, prius proponi, quod nunc solum disputandum — est: quibus competat fides ipsa? **Cujus sint scripturae?** A quo et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani?

Digitized by Google

Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, **illic erit veritas scripturarum.** Da aber die Biſchöfe die von Gott eingeſetzten Träger der Tradition ſind, ſo iſt die Uebereinſtimmung mit dem rechtmäßigen, von den Apoſteln herſtammenden Biſchofe der ſichere Beweis des Zuſammenhanges mit der apoſtoliſchen Ueberlieferung, oder mit der wahren, richtig verſtandenen Lehre Chriſti. Die großen Apologeten des zweiten und dritten chriſtlichen Jahrhunderts ſchließen ſich hierin auf das engſte an Ignatius an. So ſagt Irenäus adv. haeres. III. 3.: Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera velint audire; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale deliratur ab his. — Tantae igitur ostensionis cum sint haec, non oportet **adhuc quaerere** apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint omnia, quae sint veritatis: ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones etc. Origenes in Matth. Comm. Serm. n. 46. ſagt: Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis. Vortrefflich ſagt Tertullian de praescrip. 32: Mea est possessio [dicit Catholicus haeretico], olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres Apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos et inimicos. Vgl. Clem. Alex. Strom. VII. 17. 18. Wie Origenes, Tertullian und Irenäus die Gnoſtiker, ſo haben Athanaſius, Baſilius und die beiden Gregore die Arianer, und alle folgenden Kirchenlehrer die Häretiker ihrer Zeit aus der Tradition bekämpft; an ihr hat ſich am Ende jede Irrlehre als ein Abfall von der Lehre Chriſti erwieſen. In jeder einzelnen, unmittelbar oder mittelbar von den Apoſteln gegründeten Kirche ſetzte ſich dieſer lebendige Strom der Ueberlieferung, getragen durch die Reihenfolge der rechtmäßigen Biſchöfe in beſonderer Weiſe fort. *Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ (τῶν ἐπισκόπων) καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*, ſagt Hegeſippus beim Eusebius, hist. eccles. IV. 22. In der Uebereinſtimmung aller Einzelkirchen iſt ein unmittelbarer Beweis gegeben, daß jede einzelne Kirche in ihrem richtigen Gleiſe geblieben iſt. Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, ſtellt daher Vicentius von Lerin als Norm auf, woran die Aechtheit einer Lehre, d. h. ihre Herſtammung von den Apoſteln erkannt wird. Alle in ihrem Biſchof vertretenen Einzelkirchen haben aber einen Mittelpunct in der Kirche von Rom, die in der Perſon ihres Gründers, des hl. Petrus als des Oberhauptes der Apoſtel eine ganz beſondere Verheißung göttlichen Schutzes empfangen hat. In der Uebereinſtimmung mit ihr hat jede beſondere Kirche die unmittelbare Gewähr ihrer Uebereinſtimmung mit der Geſammtkirche, und wenn irgendwo die Harmonie geſtört iſt, wird ſie durch den Nachfolger des hl. Petrus wieder hergeſtellt. So ſagt ſchon der hl. Irenäus adv. haeres. III. 3: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae eam, quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem, per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos, qui . . . praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam etc. — In welche Widerſprüche und Ungereimtheiten der Proteſtantismus durch die Leugnung des Traditionsprincipes ſelbſt in Bezug auf die hl. Schrift, die als einzige Quelle des chriſtlichen Glaubens

Digitized by Google

gelten ſoll, gerathen muß, wird am klarſten einleuchten, wenn man betrachtet, in wie weſentlichen Stücken der Proteſtantismus mit Verleugnung ſeines eigenen Principes zur katholiſchen Tradition ſeine Zuflucht nehmen muß, um ſelbſt das Anſehen der Bibel zu retten. Woher ſtammt die hl. Schrift? aus welchen Büchern beſteht ſie, wer ſind die Verfaſſer ihrer einzelnen Theile? welche Authorität hat ſie; iſt ſie nur aus menſchlicher Eingebung verfaßt, oder waren ihre Urheber vom hl. Geiſte inſpirirt ꝛc.? Das ſind Fragen, von deren Beantwortung der Glaube an den Inhalt der hl. Schrift weſentlich bedingt iſt. Wer aber beantwortet dieſe Fragen? Die hl. Schrift ſelbſt thut es nicht; und wenn ſie es thäte, welches Gewicht wäre auf das Zeugniß eines äußerlich nicht beglaubigten Buches für ſich ſelbſt zu legen? Der Proteſtantismus mit ſeiner Leugnung der Tradition hat keinen andern Weg, die Aechtheit, Unverfälſchtheit und Inſpiration der hl. Schrift zu beweiſen, als den der ſubjectiven Prüfung, und zerſtört darum im Principe allen objectiv vermittelten göttlichen Glauben. Höchſtens bringt er es zu einer Ueberzeugung als dem Ergebniß ſeiner Kritik. Liefert aber die Unterſuchung das entgegengeſetzte Reſultat, glaubt der Forſcher in der hl. Schrift Gründe zu finden, die gegen ihre Aechtheit, Unverfälſchtheit und Inſpiration zeugen, ſo ſteht auch hier wieder die Subjectivität in ihrem Rechte, und der Proteſtantismus hat in ſeinem Principe durchaus keine Befugniß, die ungläubige Bibelkritik eines Strauß oder Wislicenus als unproteſtantiſch zu verdammen. Dadurch, daß er genöthigt iſt, die Authorität der hl. Schrift der ſubjectiven Prüfung anheimzugeben, legt er ſelbſt das Geſtändniß ab, daß die hl. Schrift nicht ſein anerkanntes Eigenthum iſt. Anders verhält es ſich mit der katholiſchen Kirche, der beim Beginne ihrer Wanderung durch die Geſchichte zu ihrer Beglaubigung von Gott die hl. Schrift in die Hand gegeben wurde. Nur in ihrer Hand hat dieſelbe Authorität gleich dem Beglaubigungsſchreiben eines Königs in der Hand des von ihm bevollmächtigten Geſandten. Wird die Schrift der Hand der Kirche entwendet, ſo kann ſie nur zur Täuſchung der Gemüther über die Vollmacht ſolcher, die von Gott keine Sendung haben, mißbraucht werden. Daß dieſelbe göttlich inſpirirt ſei, weiß nur die Kirche; aus ihrer Tradition haben die Reformatoren, ohne es ſelbſt ſich einzugeſtehen, ihre Annahme einer Inſpiration geſchöpft. Nur die Kirche kann wiſſen, welche Bücher zur hl. Schrift gehören; die Beſtimmung des Canons iſt ihr Werk. Nur ſie behandelt die hl. Schrift mit der ihr gebührenden Achtung; ſie hat ſtets mit treueſter Gewiſſenhaftigkeit über die Reinerhaltung ihres Textes gewacht und ſie immer vor Profanation geſchützt, während es der Häreſie immer eigen war, den Canon durch Zuſätze oder Auslaſſungen zu verändern, Texte und Ueberſetzungen zu verfälſchen, und durch Ueberlieferung der Bibel in die Hände der Profanen und Ungläubigen eine von den Chriſten der erſten Jahrhunderte ſo tief verabſcheuete Profanation ſich zu Schulden kommen zu laſſen. Die Kirche endlich allein enthält in ihrer aus dem Munde des Heilandes empfangenen Lehre den Schlüſſel zum richtigen Verſtändniß der hl. Schrift. Sie braucht ihre Lehre nicht erſt aus verſchiedenen Quellen aufzuſuchen, ſondern ſie hat dieſelbe unmittelbar aus dem Munde Chriſti empfangen und verkündet ſie als heilige Ueberlieferung durch den Mund des ununterbrochen fortdauernden Apoſtolates allen kommenden Zeiten. Die Tradition iſt demnach nicht etwa eine untergeordnete Quelle, woraus die Kirche, wenn etwa die hl. Schrift nicht ausreichen ſollte, ihre Lehren zu ſchöpfen hätte, ſondern ſie iſt die aus dem Munde Chriſti ſtrömende Hauptquelle. Was nicht in dieſer allgemeinen Ueberlieferung enthalten iſt, d. h. was nicht vom Anfange an und überall in der Kirche iſt geglaubt worden, das kann auch nicht von Chriſtus und den Apoſteln ſtammen. Ob eine Lehre in der hl. Schrift ſtehe oder nicht, das macht keinen weſentlichen Unterſchied, wenn dieſelbe nur durch das Princip der Tradition als apoſtoliſch kann nachgewieſen werden. Viele Lehren des chriſtlichen Glaubens ſind in der hl. Schrift nur angedeutet;

Digitized by Google

viele werden als bekannt vorausgeſetzt, und würden rein unverſtändlich ſein, wenn ſie nicht aus dem Leben der Kirche und aus der beſtändigen Ueberlieferung ihre Erklärung und Ergänzung fänden. Vor allem aber würde, wie ſchon bemerkt wurde, das Anſehen der hl. Schrift ſelbſt zuſammenfallen, wenn dieſelbe nicht durch die Tradition getragen würde. Ego vero Evangelio non crederem, ſagt der hl. Auguſtinus, nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas. Selbſt alle Häreſien haben das Wahre, welches in ihrer Lehre enthalten iſt, nur aus der Ueberlieferung der katholiſchen Kirche, das Falſche nur durch die Leugnung der traditionellen Wahrheit gewonnen, während ſie die Schrift zur Erhärtung des Irrthums ſowohl als der Wahrheit gebrauchen. So haben die Reformatoren außer der Lehre über die Inſpiration der hl. Schrift eine Menge von Lehren aus der katholiſchen Tradition geſchöpft, die in der Schrift entweder gar nicht enthalten oder nur ſo unbeſtimmt angedeutet ſind, daß ein kühner Griff dazu gehört, dieſelben aus dieſer angeblich einzigen Quelle herleiten zu wollen. Gegen den klaren Sinn der hl. Schrift feiern die Proteſtanten nicht den Sabbath, ſondern den Sonntag, haben mit den Katholiken die im alten Bunde genau vorgeſchriebene Oſterfeier verändert, taufen ſelbſt unmündige Kinder, obwohl die hl. Schrift nur die Glaubenden zu taufen befiehlt ꝛc. Dagegen ſind die von ihnen aufgeſtellten Irrlehren nur als Gegenſatz zur Tradition zu begreifen, während die hl. Schrift gerade das Gegentheil dieſer Irrlehren vielleicht klarer und beſtimmter, als irgend welche andere Lehren ausſpricht. Dahin gehören z. B. die Lehren von der realen Gegenwart Chriſti im Sacramente der Euchariſtie, von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, von dem Vorrange Petri, der Unfehlbarkeit der Kirche u. dgl. m. Vergl. hierzu die Art. Bibel und Exegeſe. [Eduard Michelis.]

Traditores, ſ. Abgefallene.

Traducianer, ſ. Seele, Luciferianer (Bd. VI. S. 613), Manes (Bd. VI. S. 798), und Tertullian (Bd. X. S. 754).

Traghimmel, ſ. Baldachin.

Trägheit, ſ. Sünde.

Trajanus (M. Ulpius Nerva), der erſte der nicht aus Italien gebürtigen Kaiſer war im J. 806 n. Erb. Roms in der ſpaniſchen Stadt Italica geboren und entſtammte einer angeſehenen Familie. Mit ſeinem Vater, der ſchon unter Kaiſer Nero zu hohen militäriſchen Würden ſich emporgeſchwungen, machte er in noch jungen Jahren einen Feldzug gegen die Parther mit und trat nach zehnjähriger Dienſtzeit aus dem Militärverbande aus, um auf das Feld bürgerlicher Thätigkeit überzugehen. So erlangte er unter Domitian im J. 839 d. St. die Prätur und 844 das Conſulat. Hierauf wurde Trajanus vom Kaiſer (wahrſcheinlich als Statthalter) nach Spanien und von dort an den Niederrhein gegen die unruhigen teutſchen Grenzvölker entſendet und blieb auf dem eben genannten Poſten bis zum Ende Domitians und Nervas. Das Hauptverdienſt, welches Trajanus ſich in dieſer Bedienſtung ſammelte, beſtand darin, daß er die ganz zerfallene Kriegszucht der römiſchen Truppen wiederherſtellte. In dieſer Zeit wurde er, nachdem er ſchon frühe die allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen hatte, vom Kaiſer Nerva, mit welchem er gar nicht verwandt war, lediglich in Berückſichtigung ſeiner perſönlichen Vorzüge adoptirt und damit zum Mitregenten und Nachfolger beſtimmt. Schon im Januar 851 ſtarb Nerva, worauf Trajanus ſofort zu Cöln a. Rh., wo er ſich noch immer befand, in einem Alter von 42 Jahren die Regierung antrat. In ſeinem erſten officiellen Acte ertheilte der neue Kaiſer dem Senat alsbald die Verſicherung, daß unter ſeiner Herrſchaft kein Guter etwas zu fürchten haben ſolle. Um dieſer Kundgebung thatſächliche Beſtätigung zu verleihen, fiel er einerſeits über die verhaßten Delatoren her; einige wurden für ihre Verbrechen mit dem Tode beſtraft, die Mehrzahl auf Inſeln des Mittelmeeres in Verbannung geſchickt, andererſeits traf Trajans Rache nicht weniger

Digitized by Google

die unruhigſten unter den Prätorianern, welche ſeinem Adoptivvater die letzte Zeit des Lebens ſo bitter gemacht hatten. Nachdem Trajan durch ſolche Maßregeln die Herrſchaft ſich geſichert hatte, kam er erſt gegen das Ende des Jahres 852 nach Rom und befeſtigte die Anhänglichkeit des Heeres und des Volkes durch Congiarien und Donative. Trajan beſaß durch und durch den energiſchen Charakter eines tüchtigen Soldaten. Es mußte darum in ſeinen wie in den Augen eines jeden ehrliebenden Römers ein wahrer Gräuel ſein, daß Kaiſer Domitian ganz und gar uneingedenk des römiſchen Namens ſich ſo tief erniedrigt hatte, an das feindliche Grenzvolk der Dacier jährlich Tribut zu bezahlen. Ohne ſich darum lange zu beſinnen machte ſich Trajan alsbald auf, die Würde des Reiches nach dieſer Seite hin wieder zu Ehren zu bringen und überzog die Dacier noch im Jahre 100 n. Chr. oder 853 d. St. mit Krieg. Nach zweijährigem für die Römer glücklichen Kampfe waren die Feinde genöthigt einen Frieden anzunehmen, durch den ſie unter ihrem Fürſten Decebalus zwar noch unabhängig blieben, aber zu harten und demüthigenden Bedingungen ſich verſtehen mußten. Die Beſiegten griffen darum ſchon im J. 104 abermals zu den Waffen, wurden aber von den Römern unter Trajans Anführung bis 106 ſo vollſtändig überwunden, daß Decebalus ſeinem Leben freiwillig ein Ende machte. Jetzt konnte Trajan, im Gegenſatz zu der traditionell gewordenen Maxime, Rhein und Donau als die Grenzen der römiſchen Herrſchaft zu betrachten, dem Kitzel ein Mehrer des Reiches zu werden nicht widerſtehen und verwandelte Dacien in eine römiſche Provinz. Faſt zu gleicher Zeit ließ der Kaiſer durch A. Cornelius Palma auch das ſteinige Arabien unterwerfen, wiewohl dieſe Unterwerfung mehr eine ſcheinbare als wirkliche geweſen zu ſein ſcheint. Nunmehr folgte eine längere Periode des Friedens, bis Trajan 115 n. Chr. wegen Armeniens mit den Parthern in einen Krieg gerieth, deſſen Einzelheiten wir hier füglich übergehen können. Es genügt zu bemerken, daß die Reſultate dieſes Kampfes mehr glänzend als bleibend waren, und daß die Mühen und Strapazen deſſelben das Leben des Kaiſers wahrſcheinlich verkürzt haben. Denn als er ſcheinbar am Ziele ſeiner Wünſche angekommen, ſich anſchickte, aus dem Orient nach Rom zurückzukehren, ſtarb er im Auguſt 117 etwa über 63 Jahre alt zu Selinus in Cilicien. Kaum aber hatte Trajan die Augen geſchloſſen, als die raſch unterworfenen Länder eben ſo raſch wieder abfielen, während ſein Nachfolger einſichtsvoll genug war, die unhaltbaren Eroberungen preiszugeben. Verrathen aber auch die orientaliſchen Kriege Trajans mehr die ſo ausgeprägt hervortretende militäriſche Seite des Charakters, zeigen ſie mehr einen gewiſſen romantiſchen Aufſchwung des Gemüthes, als den practiſchen Sinn des gewiegten Staatsmannes; war ſelbſt die Erwerbung Daciens ein Zuwachs, deſſen Behauptung ſeinen Nachfolgern theuer zu ſtehen kam und zuerſt unter allen Reichsländern wieder aufgegeben werden mußte: ſo hat gleichwohl die Eroberung dieſer Provinz in anderer Beziehung die bleibendſten Folgen nach ſich gezogen. Denn nicht nur, daß in dem Umkreiſe dieſes Landes eine Menge von römiſchen Colonien gegründet wurde, ſondern in den beiläufig 150 Jahren, während deren Dacien dem Scepter der Imperatoren gehorchte, haben die Römer den Stempel ihrer Bildung den Daciern ſo vollkommen aufgedrückt, daß das Volk ganz und gar romaniſirt wurde und die Sprache der Wallachen noch heut zu Tage nichts als eine verdorbene Form des Lateiniſchen iſt. Es wäre aber ungerecht zu behaupten, daß Trajan ſeinen Namen nur durch ſolche aus Krieg und Eroberung hervorgegangene Erſcheinungen verewigt habe. Die Kriege Trajans verſchlangen große Geldſummen und doch konnte er die Steuern herabſetzen, da er ein guter Finanzmann war und für eine tüchtige Verwaltung der Provinzen ſorgte. So blieb auch noch Geld übrig für Werke des Friedens. Und das iſt gerade die Seite, von welcher Trajan unter der Zahl der römiſchen Kaiſer einen ſo ausgezeichneten Rang behauptet. Denn auch auf dieſem Gebiete ſchöpfe-

Digitized by Google

riſcher Thätigkeit zeigte der Kaiſer die ungemeine Energie ſeines Willens, indem er für Straßen, Brücken, Waſſerleitungen, Anlagen von Seehäfen, (theilweiſe) Austrocknung der pontiniſchen Sümpfe und Hochbauten aller Art zu Rom, in Italien und in den Provinzen ungeheuere Summen ausgab, Privaten und Gemeinden durch Wort und Beiſpiel zur Nachahmung anfeuerte und ſogar für die Verbeſſerung der Baupolizei beſorgt war. Dieſe Baulnſt Trajans kam auch der Kunſt zugute, welche, ſeit langer Zeit vernachläßigt, zu einer neuen Blüthe erſtand und eine Menge bewunderungswürdiger Werke ſchuf. Beſonders berühmt geworden iſt in dieſer Beziehung das von Trajan angelegte Forum Ulpianum mit der noch vorhandenen gegen 150 Fuß hohen Säule, auf welcher in Basreliefs die merkwürdigſten Ereigniſſe aus Trajans zweitem daciſchen Krieg dargeſtellt ſind. Dieſe Darſtellungen gewähren nicht nur ein hohes antiquariſches Intereſſe, ſondern ſie liefern auch nach Niebuhrs competentem Urtheil den Beweis dafür, daß die Kunſt, die ſchon unter Hadrian nur geſchmackloſe Machwerke hervorzubringen wußte, unter dem Principate Trajans ſich auf der Stufe hoher Vollkommenheit befand. Nur im Vorbeigehen kann hier daran erinnert werden, was dieſer Kaiſer für die Beförderung des Poſtweſens und für die regelmäßige Beifuhr der Lebensmittel beſonders für das Bedürfniß der Hauptſtadt gethan hat. Waren auch die von ihm gegründeten Verſorgungsanſtalten für arme Kinder nicht von dem Grundſatz allgemeiner Humanität, ſondern von der Rückſicht auf Heranbildung eines tüchtigen Soldatenſtandes eingegeben, ſo dürfen ſie doch keineswegs ganz mit Stillſchweigen übergangen werden. Ebenſo erwähnen wir nur ganz in Kürze, daß Trajan auch dem Senate einen ziemlich freien Spielraum ließ, mit der Rechtspflege ſich perſönlich befaßte und eine Menge wohlthätiger, das Civil- und Criminalrecht betreffender Anordnungen traf. Die gute Folge davon war, daß wieder ein feſter ſicherer Rechtszuſtand eintrat, vor dem Jedermann ſich zu beugen hatte. Und wie durch die Bauunternehmungen Trajans die Kunſt wieder auflebte, ſo war er auch, wiewohl er für ſeine Perſon tieferer Bildung ermangelte, nicht ohne Sinn für Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit. Mit Nerva und Trajan athmeten die Geiſter aus dem lehmenden Drucke langwieriger Knechtſchaft wie zu neuem Leben auf, und Trajan errichtete, um die freie Bewegung derſelben zu fördern, Bibliotheken und ſchrieb ſelbſt Denkwürdigkeiten über ſeine daciſchen Feldzüge. Daher kommt es, daß die meiſten und ausgezeichnetſten Schriftſteller des ſogenannten ſilbernen Zeitalters der lateiniſchen Literatur in dieſe Periode fallen, in welcher, wie der vielbewunderte Meiſter der römiſchen Geſchichtſchreibung ſagt, das ſeltene Glück der Zeiten wiedergekehrt war, zu denken und zu ſprechen, was man wollte. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß Plotina die Gemahlin und Marciana die Schweſter Trajans unter die achtungswertheſten weiblichen Charaktere der römiſchen Geſchichte gehören. Und das übte offenbar den wohlthätigſten Einfluß. Denn während bisher faſt alle Frauen der kaiſerlichen Familien von Livia an durch die Schandbarkeit ihres Lebens die Ausgelaſſenheit und zügelloſe Frechheit ihres Geſchlechtes beſonders unter den Frauen der höheren Stände ermuthigt und befördert hatten, trat nunmehr ohne Zweifel durch das Beiſpiel Plotinas und Marcianas eine überaus wohlthätige ſittliche Reaction ein. So war Trajan durch ſeine raſtloſe Thätigkeit, durch biederes, leutſeliges ja heiteres Weſen durch ſeinen überall Gerechtigkeit und Ordnung fördernden Sinn ein wahrhaft populärer und beliebter, ja ohne Frage einer der ausgezeichnetſten Kaiſer des römiſchen Reiches. Was man an ihm mit Recht getadelt hat, iſt eine gewiſſe, wenn auch unſchuldige Eitelkeit, Liebe zum Wein und „ein unreines Intereſſe für Perſonen des eigenen Geſchlechtes". Und wiewohl Trajan von dem erſten Tage ſeiner Regierung an ſich zu dem Grundſatz bekannt hatte, daß unter ſeiner Herrſchaft Niemanden eine Strafe ohne Verſchuldung treffen ſolle, ſo iſt der Kaiſer doch durch ſeine Behandlung der Chriſten dieſem Verſprechen untreu

Digitized by Google

geworden. Es iſt daher nothwendig, daß wir uns über die unter ſeiner Regierung erfolgte und von ihm gebilligte Chriſtenverfolgung etwas weiter auslaſſen. Unter der kurzen Regierung Nervas waren die Chriſten unangefochten geblieben. Im J. 99 n. Chr. aber erließ Trajan ein Geſetz gegen die Hetärien oder geſchloſſenen Verbindungen, das auch auf die Chriſten angewendet werden konnte. Und das iſt in der That bald geſchehen. Denn als der jüngere Plinius im J. 110 Statthalter in Bithynien und Pontus wurde, kam er in Gegenden, in welchen ſich ſehr viele Chriſten befanden. Bald wurden nun ein Menge derſelben vor den Richterſtuhl des Landeshauptmanns gebracht. Anfänglich nun hatte Plinius unbedenklich die vor ſein Tribunal gebrachten Chriſten zur Abſchwörung ihres Glaubens aufgefordert und dieſelben, falls ſie nach dreimaliger Aufforderung, unerſchütterlich an ihrem Glauben feſthielten, zum Tode abführen laſſen. Nachgerade aber wurde der Statthalter, offenbar durch die Menge dieſer Fälle bedenklich gemacht und wendete ſich in ſeiner Verlegenheit in einem uns noch erhaltenen Briefe an ſeinen kaiſerlichen Oberherrn um weitere Verhaltungsbefehle. Wie Plinius in dieſem Briefe berichtet, hatte er ſich Mühe gegeben, der Sache auf den Grund zu kommen. Aber obgleich er nach dem harten Verfahren der römiſchen Criminaljuſtiz ſogar die Folter angewendet, ſo konnte er doch nirgends ein eigentliches Verbrechen entdecken. Die ganze Schuld der Chriſten beſtand darin, daß ſie am Tage des Herrn zuſammenkamen, Chriſto als Gott Loblieder ſangen und ſich gegenſeitig durch ein heiliges Verſprechen banden, keinen Mord, Diebſtahl, Ehebruch u. ſ. w. zu begehen und daß ſie dann Abends zu einem ſchuldloſen Mahle ſich verſammelten, ein Brauch indeß, den ſie nach dem gegen die Hetärien erlaſſenen Geſetze aufgegeben hatten. Man möchte nun glauben, daß Trajan das Verfahren ſeines Statthalters gemißbilligt hätte. Doch davon das gerade Gegentheil! Einmal nämlich war Trajan ſowohl als Plinius viel zu ſehr in der ächt antik-heidniſchen Lebensanſchauung befangen, als daß ſie vermocht hätten, die Berechtigung eines Sinnes anzuerkennen, der ſich weigerte dem Bildniß des Kaiſers durch die Darbringung von Wein und Weihrauch ſeine (abgöttiſche) Verehrung zu bezeugen. Konnte man daher den Chriſten kein eigentliches Verbrechen nachweiſen, ſo ſchien wenigſtens dieſe Verſtockung und unbeugſame Hartnäckigkeit ſtrafwürdig. Sodann hatte in jenen Provinzen die Zahl der Chriſten ſo ſehr zugenommen, daß die Tempel mehr und mehr zu veröden, der Opfercult außer Uebung zu kommen drohte. Dazu kam weiter, daß durch die harten Maßregeln des römiſchen Statthalters erſchreckt in der That eine Menge todter Namenchriſten von dem Bekenntniſſe ihres Glaubens wieder abgefallen waren. Man ſieht alſo, einerſeits eine Art von Inſtinct, daß dem Heidenthume durch die weitere Verbreitung der neuen Religion Gefahr erwachſen, andererſeits die eitele Hoffnung, daß der chriſtliche Glauben ohne allzugroße Mühe wieder unterdrückt werden könne, trägt die Schuld daran, daß Trajan auf die Anfrage ſeines Statthalters die merkwürdige, an einem unheilbaren Widerſpruch leidende, Reſolution erließ, durch welche er das bisherige Verfahren des Plinius in der Hauptſache billigte und doch nach zwei Seiten hin milderte. Denn einerſeits lag eine den Chriſten zu gute kommende Ermäßigung ſchon darin, daß Trajan in der Rathloſigkeit ſeines Sinnes für einen ſolchen ihm ganz neuen Fall einen feſten Rechtsgrundſatz aufzuſtellen, wenigſtens das Verbot beifügte, die Chriſten aufzuſuchen; nur wenn ſie angegeben und überwieſen wären, ſollten ſie beſtraft, die zum Heidenthum Zurückkehrenden aber außer Verfolgung geſetzt werden. Plinius hatte ferner an den Kaiſer berichtet, bei einer Unterſuchung gegen Chriſten ſei ihm ein anonymes Namensverzeichniß vieler dieſer neuen Religion Angehörigen eingehändigt worden. Nun mußte ſich aber nach römiſchem Criminalverfahren der Ankläger nennen. War dieß eine wohlthätige Schutzwehr des Angeklagten, ſo kam dieſelbe nunmehr auch den Chriſten zu ſtatten, indem der Kaiſer in ſeiner Antwort auf das Schreiben

des Plinius ſich gegen die Zuläſſigkeit anonymer Angebereien auf's nachdrücklichſte erklärte. Denn nachdem keine anonymen Libelle mehr angenommen werden durften, wurde den Privatverfolgungen ein Ziel geſetzt und damit der Verfolgung überhaupt ein mächtiger Hebel ihrer Wuth aus den Händen gewunden. Gleichwohl ſtand der Verfolgungsſucht von Juden und Heiden auch ſo noch ein weiter Spielraum offen. Denn nicht nur in Bithynien und Pontus, ſondern auch in Syrien und Paläſtina haben die Chriſten unter Trajan Verfolgung erlitten. Namentlich iſt uns überliefert, daß der 120jährige Simeon, Biſchof von Jeruſalem (ſ. d. A.) dem Fanatismus der Juden zum Schlachtopfer gebracht und an's Kreuz geſchlagen, der hl. Ignatius Biſchof von Antiochia (ſ. d. A.) aber von Trajan ſelbſt in Bande gelegt, nach Rom geſchickt und daſelbſt zur Augenweide des entmenſchten Pöbels von Löwen zerriſſen worden iſt. Vergl. hierzu den Art. Chriſtenverfolgungen. [Allgayer.]

Trankopfer, ſ. Opfer.

Transfiguratio Christi (Verklärung-Chriſti-Feſt). Es wird im Morgen- und Abendland am 6. Auguſt zum Andenken an die Verklärung Chriſti auf dem Berge Thabor (Matth. 17) begangen. Sehr ſchön findet ſich der Zweck ſeiner Feier im folgenden Gebete der griechiſchen Kirche ausgedrückt: „Der Du auf dem Berge Thabor verklärt worden, Chriſtus unſer Gott, und Deine Jünger die Herrlichkeit Deiner Gottheit haſt erblicken laſſen, beſtrahle auch uns mit dem Lichte Deiner Erkenntniß, und leite uns auf den Weg Deiner Gebote, als der allein Gute und unſer beſter Freund." Im Abendland iſt es bloßes Chorfeſt, bei den Griechen eines der zwölf großen Feſte im Jahre. Es hat ſich nach und nach verbreitet, und iſt beſonders alt im Morgenlande. Im Abendlande findet es ſich im Martyrologium Wandelbert's, der im neunten Jahrhundert lebte, vorgemerkt; wurde aber geraume Zeit hindurch nur hie und da begangen. Potho Prun ſpricht ſogar noch im zwölften Jahrhunderte von ſeiner Einführung in einigen Klöſtern als einer Neuerung, die ſeine Verwunderung errege (de statu dom. Dei l. 3). In der geſammten abendländiſchen Kirche wird es ſeit dem Jahre 1457 auf Anordnung des Papſtes Calixtus III. begangen (Raynald. ad a. 1457 n. 23), Anlaß dazu gab ein von den Chriſten gegen die Türken im J. 1556 bei Belgrad erfochtener Sieg.

Transkaukaſien. Man ſehe insbeſondere die Art.: Armenien, Iberien und Lazier. Unter Transkaukaſien verſtehen wir die heutigen ruſſiſchen Beſitzungen jenſeits des Kaukaſus, deren Hauptbeſtandtheil das alte Königreich Georgien — Gruſien — mit der Hauptſtadt Tiflis, und ein Theil von Armenien mit dem Nationalheiligthum dem Kloſter Etſchmiadſin iſt. Die wichtigſte Quelle der Geſchichte der karthliſchen Völker, zu welchen die Gruſier, Imerethiner, Mingrelier, Suanen, Gurier und Laſen (Lazier) gerechnet werden, iſt das Werk, welches der alte georgiſche König Wakhtang V. nach den im Kloſter Ghelati und in der Metropolitankirche von Mzcheda aufgefundenen Chroniken herausgeben ließ. Ein Georgier überſetzte dieſe Geſchichte in das Ruſſiſche, und Klaproth übertrug dieſe Ueberſetzung in das Teutſche. Alle ſpäteren Forſcher und Reiſenden, die über die höchſt verwickelte Geſchichte dieſer Länder ſchrieben, haben dieſe Hauptquelle benützt. Thogorma (Thargamos), Noahs Urenkel, iſt Vater aller Kaukaſier und Kolchier. Sein Sohn Hhaos ragt tapfer hervor. Er beſiegte den König Nebrod und befreite ſein Volk von den Aſſyrern. — Später kamen die Scythen vom Norden, und plünderten und zerſtörten das karthliſche Reich. Georgien kam unter Perſien, Kolchis unter die Griechen. Da kam Iskander, d. i. Alexander d. Gr. Sein Statthalter Aſon drückte das Volk. Der Karthler Pharnabas ſtürzte ihn, und dieſer gründete 247 v. Chr. eine Dynaſtie, Kolchis trennte ſich ſpäter von Georgien, und fiel um 100 v. Chr. an Mithridat von Pontus, während das ſtammverwandte georgiſche Volk in die Hand der Arſaciden fiel. Dann

Digitized by Google

eroberten die Römer Kolchis, in welchem Lande die Städte Phaſis, Heraclea, Dioscurias blühten. An die Stelle des Namens Kolchis trat der Name Laſien (ſ. Gregorovius „Leben Hadrians“ — 1851 — S. 61 f.). Der Perſerkönig Chosru ſtrebte nach dieſen Gegenden, in welchen Juſtinians und Chosru's Heere kämpften. Die Laſen waren damals Chriſten und ſtritten an der Seite der Römer mit der größten religiöſen Begeiſterung, gegen die Perſer, die ihnen mit Gewalt die Lehre Zoroaſter's aufdringen wollten (ſ. „Lazier“). Das Ende des ſchrecklichen Krieges war ein Vergleich; der größte Theil von Kolchis blieb bei der römiſchen Herrſchaft, und den einheimiſchen Fürſten. Das Volk der Suanen aber erkannte die perſiſche Oberhoheit an. Vom J. 562 an wird die Geſchichte des alten Kolchis ſehr dunkel. Erſt gegen Ende des zehnten Jahrhunderts wurde Kolchis wieder mit Georgien verbunden, auf deſſen Thron ſich ſeit 787 die Dynaſtie der Bagratiden erhoben hatte. Unter dieſem Herrſcherhaus hatte das Reich manche blühende und glorreiche Zeit. Der tüchtigſte Herrſcher der vereinigten karthliſchen Völker war eine Frau. — Der Kriegsruhm der karthliſchen Völker unter der Königin Thamar war damals weit verbreitet. Sie beherrſchte den ganzen Iſthmus zwiſchen dem ſchwarzen und kaſpiſchen Meer, unterwarf ſich Armenien bis zu den Ufern des Araxes, und beſiegte ſelbſt die Mehrzahl der ſtreitbaren Völker des Kaukaſus, welche ſie zugleich zum Chriſtenthume bekehrte. Aus dieſer Zeit ſollen die Capellen ſtammen, deren Trümmer man noch hie und da zerſtreut im Gebirge findet, ſowie die hölzernen Kreuze an den Stämmen der hl. Eichen im Tſcherkeſſenlande. Faſt alles Gute und Große, was in Kaukaſien geſchah, und unbekannten Urſprungs iſt, jede Ruine ohne Namen, jedes alte Schloß und jede bedeutende Kirche wird dieſer Königin zugeſchrieben, deren Namen die Armenier ſo gut wie die Kolchier und Georgier ſich aneignen. Viele Orte in Georgien ſtreiten ſich um den Beſitz ihres Grabes. Eine andere Königin Thamar, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, führte ein ausſchweifendes Leben, vertauſchte das Chriſtenthum mit der Lehre Mohammeds, und floh, bedroht von ihrem Gatten, zu den tartariſchen Seldſchuken. Damit begann eine traurige Periode dieſer Länder. Bürgerkrieg, Brand und Mord verheerten das Land. Nach wiederholten Einfällen der Mongolen erſchien der ſchreckliche Timur, der verheerend und würgend durch Aſien zog, und nichts als dampfende Trümmer, Wüſteneien und Schädelpyramiden hinter ſich ließ. Auch Tiflis und Kutais wurden von ihm zerſtört. Der georgiſche König Bagrad V. bekehrte ſich als Gefangener Timurs zum Islam, um ſein Leben zu retten. Mit einem tartariſchen Heerhaufen entließ ihn Timur in ſein Land. Bagrad aber wollte ſich rächen, und ließ dieſe Tartaren in einem Hinterhalte niedermetzeln. Durch eine zweite Verheerung nahm Timur ſchreckliche Rache. Zur Zeit des Königs Alexander, der in der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts herrſchte, kehrten beſſere Zeiten wieder, auch die Städte erſtanden aus ihrem Schutte. Aber unglücklicher Weiſe theilte Alexander ſein Reich unter ſeine drei Söhne. Aus dieſer Theilung folgten 300jährige Kriege im Innern, von ſeltener Ruhe unterbrochen. Georgien und der Weſten von Transkaukaſien kamen ſo allmählig unter die Oberhoheit Perſiens, während die Türken über die kolchiſchen Länder herrſchten. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts bezahlten die Dadiane (Häuptlinge) von Mingrelien und die Fürſten von Gurien an die Türken jährlichen Tribut an Geld und Sclavinnen. Mit dem Anfange dieſes Jahrhunderts kamen dieſe Länder an Rußland, und zwar kamen Georgien, Imerethien und Gurien direct unter Rußlands Scepter, während dieſe Macht die Dadiane oder Häuptlinge in Mingrelien unter ihrer Oberhoheit fortbeſtehen ließ. Durch Manifeſte vom 18. Januar und 24. September 1801 erklärte Rußland ſich zum Herrn dieſer Länder. „Nicht zur Vergrößerung unſerer Macht, nicht aus Eigennutz, ſagte das letztere Manifeſt, nicht zur Erweiterung der Grenzen des ohnedem ſchon ſo ausgebreiteten Reichs, haben

Digitized by Google

wir die Laſt der Regierung des Gruſiniſchen Staats übernommen. — Jedermann wird in den Vorrechten ſeines Standes, in der freien Ausübung ſeines Glaubens und in ſeinem Eigenthum ungeſtört bleiben" (Allg. Zeitung vom 27. u. 28. November 1801). Unter dieſen neuen Unterthanen Rußlands befanden ſich auch eine Anzahl von Katholiken. — In der Hauptſtadt Tiflis, welche 3662 Häuſer zählt, wovon 372 dem (griechiſchen) Clerus gehören, beſitzen die katholiſchen Armenier nur eine Kirche, die Cathedrale Sion im reinſten georgiſchen Styl, gehört den Ruſſen. Ihr Grundbau ſteht ſeit dem ſechsten Jahrhundert. Sie wurde aber von den Perſern zerſtört und erſt im Anfang des 18. Jahrhunderts unter Wakhtang V. wieder gebaut. Im Ganzen gibt es 42 Kirchen, davon haben die ſchismatiſchen Armenier 23, die Georgier des griechiſchen Ritus 12, die Ruſſen 4, die eigentlichen Griechen 2. Der katholiſchen Kirche, die ſich durch Geſchmack auszeichnete, ſtanden italieniſche Capuciner vor, die nur eine kleine Gemeinde hatten, dieſe wurde 1661 durch katholiſche Miſſionäre gegründet. Die Kirche wurde unter dem Perſer Aga-Mahomed Khan verwüſtet, und erſt nach der Befreiung Georgiens von den Perſern wieder hergeſtellt. Ueber ein Jahrhundert ließen die georgiſchen Könige den wenigen Katholiken in ihrem Lande Schutz angedeihen, daſſelbe thaten auch die Ruſſen bis zum J. 1845. Im Frühjahre 1845 wurden die katholiſchen Miſſionäre durch einen Ukas plötzlich des Landes verwieſen. Sie riefen zwar den Schutz Roms an und beriefen ſich auf ihre alten Rechte. Da ſchleppten Koſaken mit brutaler Gewalt ſie an den nächſten Seehafen, und ein Fahrzeug führte ſie nach Trapezunt, wo ſie ihrem Schickſale überlaſſen wurden. Ebenſo that man es mit den Capucinern in Gori und Kutais. In Gori gab es unter 3400 Seelen viele Katholiken. Der Proteſtant Moriz Wagner ſagt über Gori: „Zur Zeit meines Aufenthaltes wohnten dort noch italieniſche Capuciner, welche wenige Monate ſpäter das Schickſal ihrer geiſtlichen Collegen in Tiflis und Kutais theilten, und unter Begleitung von Koſaken nach dem nächſten Seehafen gewaltſam abgeführt wurden. Die Mönche hatten auf die katholiſche Bevölkerung einen großen Einfluß. Daß ſie ihren religiöſen Einfluß je auf politiſche Gegenſtände ausgedehnt, oder in irgend einer Beziehung mißbraucht hätten, iſt nie zu unſerer Kenntniß gekommen. Auch hat die ruſſiſche Regierung nicht für gut befunden, die empörende Härte, welche ſie gegen dieſe Prieſter übte, zu rechtfertigen, oder auch nur Motive dafür anzugeben. Außer dem Bau der katholiſchen Kirche verdankt man dieſen Mönchen auch die Errichtung eines Hoſpitals und einer Schule." Zu Kutais befanden ſich gewöhnlich nur zwei Capuciner, deren Kloſter, vom ſchönſten Baumgrün umſchattet, in reizender Lage an dem weltberühmten Phaſis ſtand. In Kutais und der nächſten Umgegend lebten 800 Katholiken, meiſt Armenier. Auch dieſe Mönche von Kutais wurden deportirt. Was nun aus den armen verlaſſenen Katholiken in Tiflis, Gori und Kutais geworden, daran läßt ſich nur mit Wehmuth denken, wenn man an die Schickſale der unirten Kirche in Rußland denkt. — „Reiſe nach Kolchis, und den teutſchen Colonien jenſeits des Kaukaſus", von Moritz Wagner. Leipzig 1850. — Annalen des Glaubens von 1845. [Gams.]

Translatio heißt im canoniſchen Wortſinne die Verſetzung eines Kirchenbeamten auf ein anderes Amt, oder eines Hilfsgeiſtlichen auf einen anderen Kirchendienſt, welche durch den competenten Kirchenobern (bei Episcopaten und Prälaturen durch den Papſt, bei niederen Beneficien durch den Biſchof) entweder im Wege nachgeſuchter oder motu proprio verfügter Beförderung oder auch aus adminiſtrativen Rückſichten, d. i. in Erwägung der perſönlichen Eigenſchaften des Individuums oder in Anbetracht der örtlichen oder dienſtlichen Beſchaffenheit des Amtes vorgenommen wird. Sie kann demnach der Bitte oder dem Wunſche des Beförderten entſprechen, oder gegen den Willen des Verſetzten eintreten, nur muß letzteren Falles der Pfründe- oder Dienſtwechſel ein, wenn nicht für den

Digitized by Google

Betheiligten vortheilhafter, doch mindeſtens ſeinem früheren Einkommen äquivalenter ſein, weil er ſonſt den Charakter der Strafverſetzung (ſ. Translocatio) annehmen würde. Die Translation eines Prälaten insbeſondere eines Erzbiſchofes oder Biſchofes ſetzt das Vorhandenſein der dringendſten Urſachen, und wo das Wahlcolleg das Deſignationsrecht hat, die Poſtulation voraus (ſ. Biſchof, Lit. D. nr. 3, Bd. II. S. 33 f.). In ähnlicher Weiſe kann bei Patronatspfründen die Zuſtimmung des Patrons nicht umgangen, und muß heutzutage in beiden Fällen die landesherrliche Genehmigung erholt werden. Vgl. Kirchenamt.

Translation eines Feſtes. Oefters geſchieht es im Jahr hindurch, daß auf einen und denſelben Tag zwei oder noch mehr Feſte zuſammenfallen, oder ein Feſt an einer nach dem Wochencyclus wiederkehrenden Feier begangen werden ſoll, die der Begehung des Feſtes keinen Platz mehr läßt, oder wenigſtens nicht von dieſem verdrängt ſein will. In dieſem Falle gibt es drei Regeln: 1) die geringere Feier wird in einem ſolchen Jahre ganz ausgelaſſen; 2) der geringern Feier geſchieht neben der wichtigern, welche den Ritus des Tages regelt, bloß Erwähnung; 3) fallen zwei wichtige Feiern zuſammen, ſo wird die dem Range nach mindere verſchoben. Das gänzliche Auslaſſen widerfährt z. B. den einfachen Feſten (Festis simplicibus), wenn ſie mit einem Doppelfeſte der erſten Claſſe zuſammenfallen, die Wichtigkeit der höhern Feier läßt ſie vergeſſen. Erwähnung (ſ. d. A. Commemoration) beanſpruchen beſonders die Sonntage, die höheren Ferien und die Schlußtage der Octaven, wenn ſie ein höheres Feſt in den Hintergrund ſtellt, da ſie zu wichtig ſind, als daß ſie ganz ignorirt werden könnten. Verſchoben werden die Doppel- und Halbdoppelfeſte, wenn ſie entweder von einem Doppel- oder Halbdoppelfeſte höheren Ranges, oder durch eine nach dem Wochencyclus einfallende hl. Zeit verdrängt werden: es geſchieht um Muße zu haben, ihnen auch noch einen eigenen Tag widmen zu können. Dieſes Verſchieben von Doppel- und Halbdoppelfeſten nennt man nun Translation von Feſten, es wird in dieſem Falle die Feier, für die urſprünglich ſchon ein beſtimmter Tag nach dem Jahrescyclus angeordnet iſt, auf einen andern verlegt (transferirt). Nur iſt hiebei zu bemerken, daß dieſe Translation, abgeſehen vom Feſte Mariä Verkündigung, wenn es auf den Charfreitag oder Charſamſtag fällt (S. R. C. 2. Sept. 1741), nur für den Ritus in der Meſſe und im canoniſchen Stundengebete gilt, ſomit ein allenfalls gebotener Feiertag als ſolcher nicht transferirt wird, ſondern als gebotener an ſeinem herkömmlichen Tage zu begehen iſt. Trifft die Translation eines Feſtes in jedem Jahre zu, ſo wird ſie Mutation genannt. In dieſem Falle wird für ein ſolches Feſt, wenn es Doppelfeſt iſt, der nächſt kommende Tag, an dem weder ein Sonntag, noch ein Doppelfeſt, noch ein Halbdoppelfeſt, noch ein Dies octava, noch eine höhere Feier, noch die Frohnleichnamsoctav, noch der Allerſeelentag (S. R. C. 23. Febr. 1839) einfällt, feſtgeſetzt oder fixirt. Iſt das auf dieſe Weiſe zu transferirende Feſt bloß Halbdoppelfeſt, ſo darf es überdieß auch noch in gar keine Octav verlegt, ſondern erſt nach derſelben begangen werden. Der auf dieſe Weiſe feſtgeſetzte oder fixirte Tag (Dies fixa) behauptet von da an alle Rechte, die der urſprünglich von der Kirche angeordnete Tag hat, kann ſomit namentlich, wenn er Doppelfeſt iſt, auch an einfachen Sonntagen gefeiert werden. — Trifft die Translation eines Feſtes nur ausnahmsweiſe, in dem einen oder andern Jahre zu, ſo gelten ganz dieſelben Regeln, nach denen die Mutation vorgenommen wird; nur hat der auf dieſe Weiſe für die Feier gefundene neue Tag nicht die Rechte einer Dies fixa, ſondern wird in jedem Jahre, in welchem die Translation ſtattfindet, neuerdings geſucht. Nur einzelne wenige Ausnahmen gibt es. So iſt für das Feſt Mariä Verkündigung, wenn es wegen einfallender Char- oder Oſterwoche verlegt wird, der Montag nach der Dominica in albis anberaumt: fällt es aber auf einen der erſten fünf Faſtenſonntage, ſo wird es am Tage darnach begangen (S. R. C. 20. Jul. 1748). Daſſelbe Privileginm,

Digitized by Google

im Falle der Verlegung am unmittelbar folgenden Tage begangen zu werden, haben das Lichtmeßfeſt, das Feſt Mariä Schmerzen und das Feſt des hl. Johannes des Täufers. Nur ein Feſt von noch höherm Range prävalirt in dieſem Falle, außer es wird auch der bürgerliche Feſttag zugleich verſchoben (S. R. C. 2. Sept. 1741). Auch darf ein Halbdoppelfeſt, das auf einen Sonntag in einer nichtprivilegirten Octav fällt, und deßwegen nach den Beſtimmungen der Rubriken tranſferirt werden muß, am nächſtfolgenden Montage begangen werden, wenn an dieſem Montage ſonſt nur Dies infra octavam gefeiert wurde. — Geſchieht es, daß gleichzeitig für zwei oder noch mehrere tranſferirte Feſte ein Tag, an dem ſie begangen werden dürfen (Dies non impedita), geſucht wird, ſo iſt immer jenes am erſten zu feiern, das höheren Ranges iſt. Sind ſolche zu tranſferirende Feſte von gleichem Range, ſo wird jenes Feſt zuerſt begangen, deſſen urſprünglicher Tag früher fällt. Geht das bürgerliche mit dem erſten Januar beginnende Jahr (S. R. C. 30. Aug. 1755) zu Ende, ohne daß ein zu tranſferirendes Feſt eingeſchaltet werden kann, ſo wird dieſes in einem ſolchen Jahre als Festum simplex begangen (S. R. C. 8. Mart. 1738); jedoch ſo, daß es gleich einer Dies octava jederzeit commemorirt werden muß, außer es fällt auf das Triduum vor Oſtern oder die drei erſten Oſter- oder Pfingſtfeiertage (S. R. C. 18. Dec. 1789). Auch iſt es, ehe man dieſe Minderung des Feſtranges vornimmt, erlaubt, ein Doppelfeſt am 30. December zu begehen, wenn dieſer auf einen Samſtag fällt (S. R. C. 24. Sept. 1842). — Wird ein Feſt, das mit einer Octav verſehen iſt, tranſferirt, ſo endet die Octav an dem Tage, an welchem ſie ohne Tranſlation zu enden hatte. Wird ein tranſferirtes Feſt in der Dies octava oder noch ſpäter begangen, ſo hat es in dieſem Jahre gar keine Octav. — Jedes tranſferirte Feſt richtet ſich im Formular des canoniſchen Stundengebetes und der Meſſe ſo viel als möglich nach der Zeit, in der es begangen wird. So heißt es z. B. in einer Entſcheidung der S. R. C. vom 11. Sept. 1841: „De Sanctis translatis a tempore paschali fiat Officium de Communi, retentis iis, quae sunt propria. Attamen in hoc casu pro officio ordinando regula sumatur ex evangelio et oratione.“ Vgl. Art. „Dies fixa.“ [Fr. X. Schmid.]

Translocatio, zwar etymologiſch mit Translatio (ſ. d. Art.) gleichbedeutend und gewöhnlich auch ſo gebraucht, im römiſchen Curialſtyl aber weſentlich davon verſchieden, heißt die von dem competenten Kirchenoberen in Folge eines Delictes und ſohin zur Strafe verfügte Verſetzung eines Kirchenbeamten oder Hülfsgeiſtlichen auf einen entweder dem kirchlichen Rangverhältniß nach oder in Rückſicht ſeines bisherigen Dienſteinkommens geringeren Poſten (ſ. Kirchenſtrafen, Nr. 3. lit. b. Bd. VI. S. 180). Die Strafverſetzung wird in der Regel nach fruchtloſer Ermahnung an ſolchen Geiſtlichen vorgenommen, welche durch Diſciplinar- oder Amtsvergehen ihrer Gemeinde Anſtoß gegeben haben, und daher nicht wohl mehr an ihrer Stelle belaſſen werden können. Vergl. hierzu die Art. Privation und Reſignation.

Tranſſubſtantiation. Die wahre, wirkliche und weſenhafte Gegenwart Chriſti in dem Altarsſacrament (ſ. d. Art. Abendmahl) iſt eine Folge davon, daß durch die Conſecration die Subſtanz (ſ. d. Art.) der vorhandenen Gegenſtände, des Brodes und des Weines, in den Leib und das Blut Chriſti, alſo in eine andere Subſtanz verwandelt d. h. eine Tranſſubſtantiation vorgenommen wird. „Weil, erklärt das Tridentinum, weil Chriſtus geſagt hat, es ſei dasjenige, was er unter der Geſtalt des Brodes darbot, ſein Leib (im eigentlichen Sinne des Wortes, vere), ſo iſt die Kirche Gottes immer überzeugt geweſen, es geſchehe durch die Conſecration des Brodes und Weines eine Verwandlung (conversio) der ganzen Subſtanz des Brodes in die Subſtanz des Leibes Chriſti und der ganzen Subſtanz des Weines in die Subſtanz ſeines Blutes; und dieſe Verwandlung hat die katholiſche Kirche paſſend und beſtimmt bezeichnend Tranſſubſtan-

tiation genannt (Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata). Sess. XIII. cp. 4. Des Ausdruckes Transſubſtantiation, transsubstantiare hat ſich die Kirche als ſolche in den früheren dogmatiſchen Erklärungen nur einmal, nämlich auf dem vierten Concil vom Lateran bedient, wo es heißt: „in dem Sacramente des Altares ſind unter den Geſtalten des Brodes und des Weines der wahre Leib und das Blut Chriſti wahrhaft enthalten, indem das Brod in den Leib, der Wein in das Blut ſubſtantiell verwandelt wird (Verum Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem etc.); den Begriff aber hat ſie als Inhalt ihres Bewußtſeins bei jeder Gelegenheit bezeichnet, die ihr gegeben war, ſich über das Altarsſacrament auszuſprechen; ſo in Conſtanz gegen Wicleff und Hus (Martin V. in der Bulle Inter cunctos), wo erklärt wird: unter der Hülle von Brod und Wein ſei nicht materielles Brod und materieller Wein, ſondern Chriſtus vorhanden (sub velamento panis et vini non esse panem materialem et vinum materiale sed eundem per omnia Christum); und noch deutlicher in Florenz (Decret. Eugenii IV. ad Armen.), wo es heißt: „Durch die Kraft der Worte als ſolcher (nämlich der Conſecrationsworte) werden die Subſtanz des Brodes in den Leib Chriſti, und die Subſtanz des Weines in deſſen Blut verwandelt, ſo jedoch, daß unter jeder der beiden Geſtalten der ganze Chriſtus enthalten iſt" ꝛc. (Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur etc.). Sehen wir nun vorläufig von den wiſſenſchaftlichen Fragen ab, die ſich an dieſe dogmatiſche Beſtimmung knüpfen, ſo erkennen wir als das Weſentliche der letztern die zwei Puncte: erſtens durch die Conſecration wird an die Stelle einer vorhandenen Subſtanz eine andere Subſtanz geſetzt, ſo aber daß die Geſtalt oder die Erſcheinungsform der frühern jetzt nicht mehr vorhandenen Subſtanz unverändert bleibt, ſo daß jene frühere Subſtanz noch vorhanden zu ſein ſcheint; und zweitens, daß ſo eine Transſubſtantiation (Weſensverwandlung) ſtattfinde, wird nothwendig und zwar darum angenommen, weil gewiß iſt, daß in dem Sacramente d. h. in dem conſecrirten Brod und Wein der wirkliche Chriſtus wahrhaft zugegen ſei. Zunächſt nun iſt dieſe Conſequenz ins Auge zu faſſen; iſt ſie richtig? Unläugbar; wer wirklich und im Ernſte der Ueberzeugung iſt, daß Chriſtus in dem Sacramente gegenwärtig ſei, der muß zugleich die Ueberzeugung haben, die Conſecration ſei eine Weſensverwandlung, eine Transſubſtantiation. Würden nicht die vorhandenen Elemente verwandelt, hörten nicht Brod und Wein auf, dieſes zu ſein, um der wirkliche Chriſtus zu werden, dann könnte von Gegenwart Chriſti in dem Sacramente nicht im Ernſte die Rede ſein. Das Nächſte wäre, daß man ſagte: nachdem gewiſſe Worte über fragliche Stoffe geſprochen ſind, bedeuten ſie Chriſtum (Zwingli). Daß nun bei dieſer Anſchauung Chriſtus nicht als gegenwärtig könne bezeichnet werden, iſt ſo ſehr einleuchtend, daß nicht nöthig ſein ſollte nur ein Wort darüber zu verlieren; gerade da iſt es ja daß Andeutung ſtattfindet, wo ein Gegenſtand nicht gegenwärtig iſt; ein gegenwärtiger Gegenſtand braucht nicht angedeutet, nicht ſymboliſirt zu werden. Etwas näher ſcheint dem Glauben an die Gegenwart Chriſti in dem Sacramente die Meinung zu kommen, in dem conſecrirten Brod und Wein ſei Chriſtus auf beſondere Weiſe wirkſam (Calvin). In Wahrheit aber iſt in dieſer Meinung jener Glaube ebenſowenig gewahrt, als in der Zwingliſchen. Wirkſam iſt Chriſtus überall in der chriſtlichen Welt, in allen ihren Theilen, in allen ihren Bewegungen, hier mehr dort weniger, am meiſten im kirchlichen Leben, in der Predigt, in den gottesdienſtlichen Functionen. Alſo iſt nach fraglicher Meinung Chriſtus in dem Altarsſacramente nicht anders gegenwärtig als er es überall ſonſt in der Welt iſt, und mithin macht man ſich geradezu lächerlich, wenn man trotz dem von einer Gegenwart Chriſti in dem Sacramente ſo ſpricht, als ob ſie etwas beſonderes, als ob

Digitized by Google

ſie einzig in ihrer Art wäre. Nicht beſſer iſt es endlich mit der dritten noch möglichen Meinung, mit der Lutherſchen beſtellt. Luther meint, Chriſtus ſei in dem Sacramente wahrhaft gegenwärtig, das Sacrament aber ſei geblieben, was es geweſen, Brod und Wein. Mithin iſt hiernach jene Gegenwart ſo zu verſtehen, daß Chriſtus in, mit und unter dem Brode zugegen ſei. Chriſtus iſt alſo gegenwärtig; aber es ſind auch Brod und Wein gegenwärtig; oder das Gegenwärtige iſt zwar der wirkliche Chriſtus, aber es iſt auch Brod und Wein, wirkliches Brod, wirklicher Wein. Iſt es aber wirkliches Brod und wirklicher Wein, wie kann es dann zugleich auch der wirkliche Chriſtus ſein? Luther antwortet: durch den Glauben, durch gläubigen Genuß. Da haben wir's. Durch den Glauben! Mithin iſt Chriſtus in Wahrheit nicht in dem Sacramente, ſondern in dem Glauben oder in dem gläubigen Menſchen gegenwärtig. Zu der Gegenwart Chriſti aber, die durch den Glauben und in dem gläubigen Menſchen iſt, bedarf es keines Sacramentes, keiner materiellen Stoffe, ſondern eben nur des Glaubens. Ob ich Brod und Wein oder irgend etwas anderes oder nichts genieße, ſo ich nur glaube, ſo iſt mir Chriſtus um nichts weniger gegenwärtig als dem Luther in dem Sacramente. Luther macht ſich in der That nicht weniger als Calvin lächerlich, wenn er von einer Gegenwart Chriſti in dem Altarsſacramente ſpricht. Eine recht erfinderiſche Häreſie könnte vielleicht noch weitere Meinungen bilden, die dem Begriff der Transſubſtantiation entgegenſtünden; aber welche es immer ſein möchte, ſtets würde dabei die Gegenwart Chriſti in dem Sacrament als wahre Gegenwart verſchwinden aus dem einfachen Grunde, weil Chriſtus in dem Sacramente eben nur dann wahrhaft zugegen iſt, wenn die Conſecration eine Transſubſtantiation bewirkt. Es verhält ſich hiemit genau wie mit der Gegenwart des Logos in der Welt (auf der Erde). Der Logos war von jeher in der Welt, aber eben nur inwiefern er in derſelben und für ſie wirkte, alſo in uneigentlichem Sinne; wahrhaft gegenwärtig wurde er in der Welt erſt, nachdem er etwas zur Welt Gehöriges, nachdem er Menſch geworden. So nun kann auch Chriſtus in vielfacher Hinſicht als gegenwärtig in dem Sacramente bezeichnet werden, im eigentlichen Sinne aber offenbar nur dann, wenn er als das, was er an ſich iſt, wenn er ſubſtantiell das Gegenwärtige iſt, d. h. wenn das, was als Brod und Wein erſcheint, in Wahrheit nicht Brod und Wein, ſondern Chriſtus iſt — was, wie jedermann einſehen muß, ſchlechthin nicht anders als in Folge einer Transſubſtantiation, einer Weſensverwandlung ſtattfinden kann. So ſind alſo Transſubſtantiation und wahre Gegenwart Chriſti in dem Sacramente Wechſelbegriffe; mit dem einen iſt der andere geſetzt, mit dem einen der andere aufgehoben. Daher kann der Transſubſtantiationsglaube keinem Zweifel unterworfen, ja er braucht nicht einmal in Frage genommen zu werden, ſobald gewiß iſt, daß von den apoſtoliſchen Zeiten an ſtets und überall geglaubt worden, in dem Sacramente ſei Chriſtus wahrhaft gegenwärtig. — Die hiemit beſprochene Conſequenz iſt jedoch nicht die einzige, die ins Auge zu faſſen; es gibt noch andere, die für eine hiſtoriſche Forſchung in Betreff der Transſubſtantiation nicht minder wichtig ſind. Wie derjenige, dem gewiß iſt, in der Euchariſtie ſei Chriſtus wahrhaft gegenwärtig, nicht noch eigens den Glauben zu bekennen braucht, daß eine Transſubſtantiation ſtattgefunden, ſo bekennt ſich von ſelbſt oder thatſächlich zu demſelben Transſubſtantiationsglauben jeder, der die Euchariſtie als Opfergegenſtand behandelt und zwar in der Ueberzeugung, es ſei das hierin dargebrachte Opfer in Wahrheit Chriſtus ſelbſt; ferner jeder, dem die Euchariſtie ein Gegenſtand der Verehrung und Anbetung iſt, denn materielle Stoffe als ſolche kann ein vernünftiger Menſch nicht verehren, geſchweige anbeten, ſie mögen bedeuten oder auch vermitteln, was ſie wollen; nicht minder endlich jeder, der der Euchariſtie Wirkungen zuſchreibt, die nur von dem unmittelbar gegenwärtigen und zwar als Speiſe und Trank gegenwärtigen Chriſtus ausgehen können. Wir brauchen daher, wenn die Frage

Digitized by Google

iſt, ob der Transſubſtantiationsglaube von jeher der Glaube der Kirche geweſen, keineswegs überall das Wort zu ſuchen und zu finden; wo immer uns die eine oder andere der genannten Ueberzeugungen begegnet, die auf Transſubſtantiationsglauben als Vorausſetzung ſicher hinweiſen, da haben wir ohne Bedenken dieſen Glauben als vorhanden anzuerkennen. — Werfen wir nun nach dieſer vorläufigen Erläuterung einen Blick auf die Geſchichte. Wie iſt es um den hiſtoriſchen Grund unſeres Glaubens beſtellt? Beſtrebt ihre Einbildungen in Betreff des Abendmahls hiſtoriſch zu begründen, haben die Proteſtanten von Anfang an behauptet, nicht der katholiſche Glaube, ſondern der ihrige ſei der urſprüngliche Glaube der Kirche — wobei natürlich die Lutheraner den lutherſchen, die Calviniſten den calviniſchen, andere einen andern meinten — der katholiſche ſei vom 4. Lateranconcil im Jahr 1215 gemacht; und wie ſehr auch dieſe Behauptung eine offenbare, unläugbare, bewußte Unwahrheit iſt, ſo wird ſie dennoch für den Hausgebrauch bis auf den heutigen Tag feſtgehalten. Für den Hausgebrauch, denn Gelehrten gegenüber hat ſie ſich keinen Augenblick lang halten laſſen, da jedem auch nur wenig Unterrichteten bekannt und nicht zu läugnen iſt, es ſei jener Glaube, den die Kirche gegen Berengar feſtgehalten, vollkommen mit dem identiſch, den ſie 1215 im Lateran bekannte. Selbſt der beſtimmte Ausdruck Transsubstantiatio iſt viel älter als das fragliche Lateranconcil (wenn auch wahr iſt, daß ſich Hildebert von Tours deſſelben zuerſt bedient, ſo iſt ebenſo gewiß, daß derſelbe ihn nicht geſchaffen habe). Alſo ſtammt der katholiſche Glaube aus dem eilften Jahrhundert? Offenbar ebenſowenig als aus dem 13., denn der gegen Berengar bekannte und feſtgehaltene Glaube erweist ſich wiederum, ſieht man ihn genau an, als vollkommen mit jenem identiſch, den Paſchaſius Radbertus ausgeſprochen und die damalige Kirche als den ihrigen anerkannt hat mit Verwerfung der durch Ratramnus und Erigena geäußerten Meinungen. Alſo aus dem neunten Jahrhundert! Ja, und Paſchaſius Radbertus iſt der Vater des katholiſchen Glaubens, des Transſubſtantiationsglaubens! Daran halten nun die gelehrten Proteſtanten bis auf den heutigen Tag unabbringlich feſt, obgleich es entſetzlich dumm iſt anzunehmen, die Privatmeinung eines Gelehrten könne jemals Kirchenglaube werden. Es hat freilich jenes Feſthalten an der genannten Paternität des Paſchaſius ein ſtarkes Motiv. Gibt man nämlich hier die freilich unläugbare und auch längſt, wiſſenſchaftlich beſonders durch Lanfrank bewieſene Wahrheit zu, daß nämlich das Bewußtſein des Paſchaſius lediglich nichts anderes geweſen ſei, als das überlieferte Bewußtſein der Kirche, ſo hat man ſich in die Nothwendigkeit verſetzt anzuerkennen, daß der katholiſche Glaube bereits in der patriſtiſchen Zeit vorhanden geweſen — was immer fatal für den Proteſtantismus iſt. Es hat ſich auch alsbald gezeigt, nachdem ſich Einer fand, der wenigſtens ſo viel Aufrichtigkeit und Ehrgefühl beſaß um nicht abſolut Gewiſſes mit frecher Stirne wegzuläugnen. Der ſehr gelehrte und berühmte Grabe, beſonders durch Herausgabe der Werke des hl. Irenäus bekannt, geſteht der Wahrheit gemäß (zu Iren. adv. haer. V. 2), Cyrill von Jeruſalem, Gregor von Nyſſa, Johannes von Damascus und wahrſcheinlich viele andere — aliique fortasse plures — ſeien überzeugt geweſen, der heilige Geiſt ſteige vom Himmel nicht etwa nur um dem Brod die Kraft des Körpers Chriſti mitzutheilen und ſo daſſelbe in Betreff der Eigenſchaften zu verändern, ſondern um mit göttlicher Kraft deſſen Subſtanz ſelbſt in Fleiſch zu verwandeln, in ein Fleiſch, welches das Fleiſch Chriſti ſei und durch Vermehrung geradezu daſſelbe mit jenem werde, welches aus dem Schooß der Jungfrau hervorgegangen, an das Kreuz geheftet war, dann in den Himmel aufgenommen iſt u. ſ. w. Dabei tröſtet er ſich freilich mit der Ueberzeugung, die er unterhalten zu dürfen meint, daß Irenäus und die früheren, überhaupt die vornicäniſchen Väter ſolchen Transſubſtantiationsglauben nicht gehabt, ja nicht gekannt haben. Mit welchem Rechte, haben die katholiſchen Herausgeber der betreffenden Schriften, vorzugsweiſe Maſſuet

Digitized by Google

und Maranus, dann die Theologen überhaupt, vor allen gründlich und erſchöpfend die Verfaſſer der Schrift „La perpétuité de la foi de l'église touchant l'eucharistie défendue“ (Arnold und Nicole) gezeigt, indem ſie durch Vorlegung der unverfälſchten Documente unwiderleglich bewieſen haben, der Glaube der vornicäniſchen Väter ſei genau derſelbe geweſen, als der der nachnicäniſchen und kein anderer als der Transſubſtantiationsglaube der katholiſchen Kirche. Für die Proteſtanten aber war dieſe Belehrung natürlich fruchtlos; ſie blieben bei ihren Einbildungen und Behauptungen. Ja ſelbſt das Bekenntniß Grabe's iſt wirkungslos geblieben; eine Zeit lang wohl ſtutzten ſie darüber; nachdem aber der erſte Schreck überſtanden war, kehrten ſie beruhigt zu Paſchaſius Radbertus wo nicht gar zu Innocenz III. zurück, als ob nichts geſchehen wäre. Die Lutheraner fanden die Impanationstheorie, die Zwinglianer die Bedeutungstheorie, die Calviniſten die Krafttheorie, die Unionsfreunde alles zumal bei den Alten, jeder was ihm beliebte. Da ließ im J. 1826 Döllinger aufs neue eine Belehrung und zwar eine recht gründliche folgen in der Schrift „Die Lehre von der Euchariſtie in den drei erſten Jahrhunderten.“ In dieſer Schrift iſt die hiſtoriſche Frage, die uns gegenwärtig beſchäftigt, ſo gründlich und ſo erſchöpfend, ſo in allweg befriedigend und entſcheidend beantwortet, daß man wohl ſagen kann: causa finita est, die Sache iſt dermaßen entſchieden, daß es nicht mehr von der Intelligenz, ſondern allein von dem Willen abhängen kann, ob man der Wahrheit huldige oder bei den einmal geltend gemachten Einbildungen verharre. Statt ſich aber belehren zu laſſen, haben ſie es ſeither ärger getrieben, als zuvor. Zunächſt pflegen ſie im Allgemeinen einen unermeßlichen Schwall von Worten über die Documente hinzugießen, ſo daß die Wahrheit wie in einen dunkeln faſt undurchdringlichen Qualm gehüllt erſcheint. Dann aber werden die Nebel künſtlich da und dort etwas getheilt, ſo daß der geſuchte Gegenſtand an einzelnen Puncten ſichtbar wird; und da treten uns dann Geſtalten entgegen, die wir auf den erſten Blick als Luther, Zwingli und Calvin erkennen; nach der katholiſchen Kirche ſehen wir uns vergebens um; ſie, die wir für die alleinige Beſitzerin hielten, iſt nun aus der Zahl der Beſitzenden völlig geſtrichen. Alle möglichen Secten ſind berechtigt von dem Glauben der älteſten Kirche dieß und jenes als Eigenthum zu beanſpruchen; nur die Kirche ſoll keinen Theil an jenem Schatze haben. So leſen wir in dem Compendium der chriſtlichen Dogmengeſchichte von Baumgarten-Cruſius Thl. II. S. 330: „Seit dem die Kirche zu philoſophiren begann (welche Barbarei!) über ihren Glauben und ihre Heiligthümer, bildeten ſich, mit gleichem Rechte und unbeſorgt neben einander vornehmlich drei Vorſtellungen über das Abendmahl aus (von Anfang an hatte man vermuthlich nichts dabei gedacht): 1) diejenige, welche wir als die herrſchende in Kleinaſien nehmen können — Verklärung des irdiſchen Menſchenlebens durch himmliſche Subſtanz, welche in daſſelbe übergeht (Ignatius, Juſtin und Irenäus); 2) die alexandriniſche, welche das Mitgetheilte, Leib und Blut Chriſti, uneigentlich, von geiſtigen Kräften verſtand (Clemens und Origenes); 3) die africaniſche endlich, welche Brod und Wein als Symbole des gegenwärtigen Leibes und Blutes Chriſti auffaßte (Tertullian und Cyprian, ſpäter ſodann Auguſtin).“ Hiemit iſt der Glaube der alten Kirche an Luther, Calvin und Zwingli vertheilt; und wenn der Verfaſſer gar noch beiſetzt: „Daneben mag auch die populäre gangbar geweſen ſein, welche nach der Wandlung zwar dieſelben irdiſchen Dinge, aber mit ungewöhnlicher, ſinnlicher Bedeutung und Kraft ausgerüſtet, annahm,“ ſo iſt damit der Kirche auch das Alleräußerſte des Anſpruches verweigert, den ſie etwa auf Mitbeſitz ihres alten Glaubens erheben möchte. Dennoch hat es dieſer Dogmengeſchichtler noch nicht geradezu zu erklären gewagt; er ſpricht noch in Umſchreibungen. Ein Späterer war, wie es ſo zu gehen pflegt, bereits weniger zurückhaltend. Hagenbach ſagt in der zweiten Auflage ſeiner Dogmengeſchichte (vom J. 1847) Bd. I. S. 187 wörtlich: „Im Vergleich mit den ſpäter confeſ-

Digitized by Google

ſionell ausgeprägten Lehren ergibt ſich als Reſultat (der vorhergehenden angeblichen Forſchung) Folgendes: 1) Die römiſchkatholiſche Anſicht von der Transsubstantiatio findet ſich noch gar nicht vor (nämlich in den drei erſten Jahrhunderten); doch wohl die Anſätze dazu und zur Opfertheorie. 2) Der Luther'ſchen Anſicht können Ignatius, Juſtin und Irenäus nur inſofern verglichen werden, als ſie zwiſchen einer eigentlichen Verwandlung und der ſymboliſchen Faſſung in der Mitte ſtehen und eine objective Verbindung des Sinnlichen mit dem Ueberſinnlichen feſthalten; während 3) die Nordafricaner und Alexandriner den reformirten Typus ſo darſtellen, daß bei Clemens am meiſten die poſitive Seite der Calviniſchen, bei Origenes mehr die negative der Zwingliſchen Anſicht heraustritt, während bei Tertullian und Cyprian ſich beide begegnen. Die Ebioniten würden dann als Vorläufer der Socinianer, die Gnoſtiker als die der Quäker erſcheinen." Es iſt zur Charakteriſirung dieſer Tiraden weiter nichts erforderlich, als daß wir die Schlußworte der citirten Stelle anführen und auf den, der ſie geſprochen, und Seinesgleichen buchſtäblich anwenden. Dieſe Schlußworte lauten: „Indeß iſt bei ſolchen Vergleichungen Vorſicht nöthig, da nichts in der Geſchichte ſich vollkommen gleich iſt und das Parteiintereſſe von jeher den hiſtoriſchen Geſichtspunct getrübt hat." Ja wohl haben ſie getrübt dieſe Parteien! Zuerſt den hiſtoriſchen Geſichtspunct verrückt, dann die geſchichtlichen Documente dermaßen verfälſcht, daß ſie eine völlig andere Geſchichte documentiren als die wirkliche iſt. Daher ſtimmen ſie auch unter ſich ſo wenig überein, daß wo der Eine den Zwingli ſieht, der Andere Calvin oder gar Luther erblickt, daß während der Eine alle Kirchenväter zu Zwinglianern ſtempelt (z. B. Marheinecke), der Andere in der Zwingliſchen Meinung eine Häreſie in der alten Kirche ſo gut wie in der gegenwärtigen erkennt. Es genüge in dieſem Betreffe auf das allerneueſte Product dieſer Art hinzuweiſen, Wilh. Friedr. Rinck, ev. Pfarrer in Grenzach im Großh. Baden, über d. Lehrbegr. vom hl. Abendmahl in den erſten Jahrhunderten, in Illgens Zeitſchrift für hiſt. Theologie, Jahrg. 1853, 3. Heft S. 331 ff. Halten wir uns nicht länger bei ihnen auf. — Wenn Chriſtus ſeinen Jüngern das conſecrirte Brod mit den Worten reichte: „dieß iſt mein Leib" und ebenſo den Wein („dieß" — nicht „dieſes Brod", denn alsdann müßte es im Griechiſchen heißen αὐτὸς γὰρ, sc. ὁ ἄρτος, ſondern „dieſe Sache", „das was ich hiemit reiche", τοῦτο): was mußten hiebei die Jünger denken, wofür das anſehen, was ſie ſo empfingen? Strauß macht (Leben Jeſu II, 437, 1. A.) folgende Bemerkung: „Nur in der Ueberſetzung in das abſtracte Bewußtſein des Abendlandes und der neueren Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale ſich unter ſeinem τοῦτό ἐστι dachte, in jene verſchiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den urſprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf dieſe Weiſe trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, ſo iſt das zu viel und zu beſtimmt; nimmt man ſie von einer Exiſtenz cum et sub specie, ſo iſt dieß zu künſtlich; überſetzt man aber „dieß bedeutet", ſo hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unſerer Evangelien war das Brod im Abendmahl der Leib Chriſti; aber hätte man ſie gefragt, ob alſo das Brod verwandelt ſei, ſo würden ſie es verneint; hätte man ihnen von einem Genuſſe des Leibes mit und unter der Geſtalt des Brodes geſprochen, ſo würden ſie dieß nicht verſtanden; hätte man geſchloſſen, daß mithin das Brod den Leib bloß bedeute, ſo würden ſie ſich dadurch nicht befriedigt gefunden haben" (vgl. auch deſſelben Strauß' Dogmat. II, 559). Hier iſt Wahres und Falſches leichtfertigerweiſe unter einander gemiſcht. Gewiß iſt wahr: den Apoſteln war das Brod im Abendmahle der Leib Chriſti. Iſt aber dieſes wahr, dann iſt erſtens nicht minder wahr, was über die luther'ſche und zwingliſch-calviniſche Interpretation geſagt iſt, aber ebendarum zweitens falſch, was gegen die katholiſche Interpretation vorgebracht wird. Antworteten die Apoſtel auf die Frage: was das von ihnen Genoſſene ſei?

Digitized by Google

„der Leib Chriſti", was mußten ſie dann antworten, wenn ihnen mit einer zweiten Frage, nämlich mit der Frage zugeſetzt wurde, wie das komme, wie ſo etwas möglich ſei? Zunächſt konnten ſie hierauf allerdings antworten: „das wiſſen wir nicht; wir glauben es einfach darum, weil es der Herr geſagt hat;" und in dieſer Antwort wäre freilich ein Transſubſtantiationsglaube nicht ausgeſprochen. Wenn ihnen nun aber noch eine weitere Frage, nämlich die Frage vorgelegt wurde: aber was mag denn nun wohl der Herr vorgenommen haben, um etwas, was bisher Brod geweſen, ſeinen Leib nennen zu können? dann offenbar konnten ſie nicht mehr anders als entſchieden antworten: „er muß jenes etwas verwandelt, muß das frühere Brod in ſeinen Leib umgewandelt haben, denn hätte er nicht eine *ſolche* Verwandlung vorgenommen, ſo hätte er das uns Dargebotene nicht ſo *ſchlechthin als* ſeinen Leib bezeichnen, hätte uns nicht ſagen können: „nehmet eſſet, dieß iſt mein Leib," ſondern ſagen müſſen: „nehmet eſſet, denn in dieſem Brode iſt mein Leib" oder „wirkt mein Leib" oder „dieſes Brod bedeutet meinen Leib, gedenket dabei meines Leibes" oder ähnlich. Es konnte den Apoſteln um ſo weniger ſchwierig ſein, dieſe *beſtimmte* und entſchiedene Antwort zu geben, da der Herr bereits ein Jahr vor der Einſetzung des Abendmahles (um Oſtern 781 nach Erbauung Roms ſ. d. A. Jeſus Chriſtus) aufs beſtimmteſte und feierlichſte erklärt hatte: „mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe d. h. eine wahre Speiſe, und mein Blut wahrhaft ein Trank d. h. ein wahrer Trank" (Joh. 6). Damals hatten die Jünger dieſes Wort nicht verſtehen können, ja daſſelbe anſtößig finden müſſen, weßhalb denn auch viele davon gegangen, die treueſten aber nur darum geblieben ſind, weil ſie unbeſchränktes Vertrauen zu dem Herrn hatten und glaubten, er habe „Worte des ewigen Lebens." Jetzt aber nachdem ihnen der Herr eine Brodsgeſtalt mit den Worten gereicht: „dieß iſt mein Leib", und Wein mit den Worten: „dieß iſt mein Blut", jetzt mußte ihnen jenes Wort einfallen und nun verſtändlich ſein. Menſchenfleiſch iſt nicht wahre Speiſe, Menſchenblut nicht wahrer Trank. Soll alſo das Fleiſch Chriſti wahre Speiſe ſein, ſo muß Chriſtus daſſelbe in eine wahre Speiſe verwandeln d. h. er muß, wie jedermann einſieht, eine wahre Speiſe in ſeinen Leib verwandeln, und dann ebenſo einen wahren Trank in ſein Blut. Dieß iſt nun beim letzten Abendmahl geſchehen; Brod iſt wahre Speiſe, Wein wahrer Trank; mithin haben die Apoſtel zwar das Fleiſch und das Blut Chriſti empfangen, aber ſie haben dieſelben empfangen als wahre Speiſe und als wahren Trank. Dieß alles mußten nun die Apoſtel klar einſehen; es war ihnen geradezu unmöglich vorſtehende Concluſion nicht zu vollziehen. Verhält es ſich aber ſo, dann hatten ſie mit Nothwendigkeit ganz denſelben Transſubſtantiationsglauben, als derjenige iſt, den die Kirche noch heute als den ihrigen bekennt, denn ohne Frage iſt der dargeſtellte und von den Apoſteln, wie angegeben, als nothwendig erkannte Vorgang Transſubſtantiation. Nehmen wir hiezu noch dieß, daß ſich die Apoſtel erinnern mußten, wie der Herr damals, als er verſicherte, ſein Fleiſch ſei eine wahre Speiſe, dieſe Speiſe als eine vom Himmel gekommene mit dem gleichfalls vom Himmel gekommenen Manna verglich und zur Unterſcheidung beider erklärte, ſein Leib als wahre Speiſe ſei ein Brod, das Unſterblichkeit bewirke, was das Manna nicht vermocht habe: wie können wir dann noch auf irgend eine Weiſe bezweifeln, ſie haben klar erkennen und überzeugt ſein müſſen, das euchariſtiſche Brod als den Leib des Herrn im eigentlichen Sinn des Wortes zu empfangen, denn was Unſterblichkeit verleiht, iſt nicht das Brod als Brod, ſondern der Leib Chriſti, und doch iſt, was ſie empfangen, äußerlich angeſehen wahres Brod. Was wir aber hiemit als nothwendige Ueberzeugung der Apoſtel erkannt haben, das begegnet uns denn auch als ſolche in den weitern Berichten der hl. Schrift. Aus 1 Cor. 11, 27—30 erſehen wir, conſecrirtes Brod und Leib des Herrn ſeien den Apoſteln identiſche Ausdrücke geweſen. Entſcheidend iſt beſonders der Umſtand, daß die Apoſtel eben jenes conſecrirte Brod als Opfer dargebracht und dabei aufs

nämlich *εὐχαριστίας καὶ προσφορὰς οὐκ ἀποδέχονται*, die Euchariſtien (Communion) und Opfer nehmen ſie nicht an, weil ſie ꝛc. Der Hauptgedanke bleibt ſich gleich, ob die eine oder die andere Leſeart richtig ſei. Nach der einen wie nach der andern ſagt Ignatius, die fraglichen Häretiker verwerfen die Meßfeier, weil ſie in der Euchariſtie nicht den wirklichen Chriſtus erblicken. Und dabei beachte man noch, daß er ſie darum nicht tadle. Offenbar anerkennt er die Conſequenz (weil — ſo) als richtig. Spätere Häretiker haben zwar gleichfalls eine Tranſſubſtantiation und folglich auch wahre Gegenwart Chriſti in dem Sacramente nicht angenommen, aber deßungeachtet nicht die ganze Meſſe, ſondern nur einen Theil derſelben, nämlich das Opfer verworfen und dadurch ſich als ebenſo unverſtändige wie als feige Menſchen erwieſen — als unverſtändig weil es ohne Opfer eine Communion nicht gibt, da beide zuſammen Eins ausmachen, und weil jedenfalls die Communion ganz ebenſo wie das Opfer keinen Sinn hat, wenn nicht Chriſtus in dem Sacramente wahrhaft d. h. in Folge einer Tranſſubſtantiation zugegen iſt; als feige aber weil ſie bei ihrer Verletzung der Wahrheit von Furcht ergriffen auf halbem Wege ſtehen bleiben. Mit ihnen verglichen waren die Ignatianiſchen Häretiker verſtändige und ehrenwerthe Leute. Man ſei im Anerkennen wie im Verwerfen entſchieden: entweder das Ganze oder Nichts! — Das allbekannte Zeugniß des hl. Juſtin (ap. I. 66.) würden wir gerade darum, weil es allbekannt iſt, nicht vorführen, wenn uns nicht ſchiene, es bedürfe trotz der vielen Interpretationen, die es erfahren, immer noch einer Beleuchtung. Nachdem Juſtin c. 65 die Meßfeier kurz in allgemeinen Zügen beſchrieben und zuletzt angegeben hat, wie die Diaconen die conſecrirten Stoffe, Brod und Wein mit Waſſer, an die Anweſenden vertheilen, den Abweſenden aber überbringen, fährt er c. 66 ſo fort: „dieſe Nahrung aber (*τροφὴ*) wird bei uns Euchariſtie genannt, und Niemand darf Theil daran nehmen, als wer unſern Lehren Glauben ſchenkt und in dem zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt gegebenen Bade abgewaſchen iſt und ſo lebt wie es Chriſtus angeordnet hat.“ Dann folgen die entſcheidenden Worte welche alſo lauten: „*οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ σ. ἡ. καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*,“ zu teutſch: „denn nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank empfangen wir dieſe Gaben, ſondern wie der durch das Wort Gottes menſchgewordene Jeſus Chriſtus unſer Heiland Fleiſch und Blut um unſeres Heiles willen gehabt hat, ſo iſt, wie wir belehrt worden, jene Nahrung, aus welcher in Folge einer Verwandlung unſer Blut und unſer Fleiſch genährt (unterhalten) werden, ſo alſo iſt dieſe Nahrung, nachdem Dankſagung durch ein ſeine Worte enthaltendes Gebet darüber geſprochen worden (nachdem ſie durch ein von ihm ausgehendes Gebeteswort geſegnet worden), Fleiſch und Blut eben jenes menſchgewordenen Jeſu.“ Denn, heißt es dann weiter, die Apoſtel haben die Sache folgendermaßen überliefert ꝛc. Daß nun hier wieder die Euchariſtie (*τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*) ſchlechthin Fleiſch und Blut Chriſti genannt und als dieß von den Gläubigen genoſſen werde, ſteht nicht in Frage. Wohl aber kann und muß gefragt werden, wie ſie es werde; davon hängt die Antwort auf die Frage ab, wie ſie es ſei. Zunächſt nun iſt im Allgemeinen das Werden der Euchariſtie (des Fleiſches und Blutes Chriſti in der Euchariſtie) mit der Menſchwerdung des Logos verglichen. Dieß faſſen die Proteſtanten ins Auge und ſagen: alſo findet nach Juſtin nicht eine Verwandlung des Brodes und Weines Statt, denn bei der Menſchwerdung hat ſich nicht die göttliche in die menſchliche noch die menſchliche in die göttliche Natur verwandelt, ſondern beide Naturen haben ſich nur, bleibend was ſie an ſich ſind, hypoſtatiſch

Digitized by Google

vereinigt. Mit Recht iſt aber hiegegen von katholiſchen Theologen bemerkt worden, Juſtin wolle mit jener Vergleichung im Allgemeinen nicht ſagen, daß der Vorgang bei der Euchariſtie in allem Einzelnen derſelbe ſei als bei der Menſchwerdung; er wolle nur ſagen, die Verwandlung von Brod und Wein in das Fleiſch und Blut des Herrn geſchehe durch dieſelbe göttliche Allmacht, durch welche die Menſchwerdung bewirkt worden. Es wäre ſogar noch mehr zu bemerken. Allerdings hat ſich bei der Menſchwerdung keine der beiden Naturen in die andere verwandelt; aber dieſelben ſind auch nicht äußerlich verbunden worden; der Logos hat ſich, wie Athanaſius ſehr gut bemerkt, nicht mit einem fertigen Menſchen vereinigt, ſondern iſt Menſch geworden, ἄνθρωπος ἐγένετο. Indeſſen wollen wir hierauf kein Gewicht legen, es iſt nicht nöthig. Unſere Stelle kann überhaupt nicht vollkommen richtig verſtanden werden, wenn man bei der erwähnten allgemeinen Vergleichung ſtehen bleibt. Juſtin ſtellt noch eine nähere oder engere Vergleichung an; und dieſe muß beachtet werden, wenn man die Stelle ganz verſtehen will. Es verhält ſich nämlich mit dem Vorgang bei der Euchariſtie näher ſo wie mit unſerer Ernährung durch Brod und Wein. Wie hier eine Verwandlung (καταβολή) ſtattfindet ſo dort. Dieß iſt der Kernpunct des Juſtinſchen Zeugniſſes. Gehen wir näher darauf ein. Viele katholiſche Theologen haben das κατὰ μεταβολὴν unmittelbar auf die Euchariſtie bezogen und ſo den Juſtin ſagen laſſen, Brod und Wein werden κατὰ μεταβολὴν, verwandlungsweiſe, das Fleiſch und das Blut des Herrn. Dieſe Deutung iſt entſchieden zu verwerfen. Die Proteſtanten haben denn auch nicht ermangelt, ein unmäßiges Halloh aufzuſchlagen, das noch in den allerneueſten Schriften forttönt. Das κατὰ μεταβολὴν, ſagen ſie, bezieht ſich lediglich auf unſere Ernährung durch Brod und Wein; dieſe Nahrungsſtoffe werden zu Fleiſch und Blut; gerade darin beſteht die Ernährung; mithin iſt es bei der Ernährung, daß eine Verwandlung ſtattfindet, und dieß nun und weiter nichts will Juſtin ſagen. Angenommen nun dieſe Deutung ſei die einzig mögliche und richtige, ſo haben doch die Proteſtanten, wie ſchon das Bisherige gezeigt hat und das Folgende noch mehr zeigen wird, nichts weniger als Urſache zu triumphiren. Aber ſie iſt keineswegs die einzig mögliche. Neuere katholiſche Theologen haben das κατὰ μεταβολὴν τρέφειν nicht dem Brod und Wein als ſolchen, ſondern der Euchariſtie zugeſchrieben und demgemäß Juſtin ſagen laſſen, die euchariſtiſche Nahrung bewirke eine Verwandlung (Weſensveränderung) unſeres Körpers, eine Verwandlung, deren Folge Unverweslichkeit oder Auferſtehungsfähigkeit und Unſterblichkeit des an ſich ſterblichen Körpers ſei. Dieſe Deutung läßt ſich nicht nur ſprachlich vollkommen rechtfertigen, ſondern empfiehlt ſich auch darum, weil hiernach Juſtin einen Gedanken ausſpräche, der allen Kirchenvätern geläufig war und immer und immer wiederkehrt. Dennoch glauben wir der von den Proteſtanten geltend gemachten den Vorzug geben zu müſſen, weil ſie uns einfacher zu ſein und näher zu liegen ſcheint. Aber was ſagt denn nun hiernach Juſtin? Gerade das Gegentheil deſſen, was die Proteſtanten wollen. Wie Jeſus Chriſtus, ſagt Juſtin, durch die göttliche Allmacht Fleiſch und Blut gehabt hat, ſo iſt eine natürliche Nahrung, nachdem ſie conſecrirt worden, Fleiſch und Blut, nämlich das Fleiſch und das Blut eben jenes Gottmenſchen Jeſu. Dabei aber entſtehen offenbar die Fragen: wodurch und wie? Auf die erſte lautet die Antwort: durch eben dieſelbe Allmacht, wodurch die Menſchwerdung bewirkt worden; auf die zweite aber: auf dieſelbe Weiſe wie unſer Körper durch Brod und Wein als natürliche Nahrungsſtoffe genährt wird, d. h. durch Verwandlung, κατὰ μεταβολὴν. So lehrt alſo Juſtin hier direct Transſubſtantiation, d. h. er bezeugt direct, daß der kirchliche Glaube ſeiner Zeit Transſubſtantiationsglaube geweſen. Und er ſteht mit ſeiner Vergleichung (der euchariſtiſchen Verwandlung mit der Stoffverwandlung, die bei der Ernährung ſtattfindet) keineswegs allein; dieſelbe Vergleichung begegnet uns ſchon bei dem

Digitized by Google

nächſten der weiter anzuführenden Väter und ſpäter öfter wieder. — Der nächſte Zeuge nach Juſtin iſt Irenäus. Von dieſem ehrwürdigen Vater wäre Vieles beizubringen. Er hat ſo wenig als irgend ein anderer Theologe der patriſtiſchen Zeit die Euchariſtie eigens einer Erörterung unterworfen; dieß war ſpätern Zeiten vorbehalten; damals hatten ſie anderes zu thun; deßungeachtet kommt er oft auf ſie zu ſprechen, und ſo oft es geſchieht, ſo begegnet uns bei ihm ein Glaube, der mit dem heutigen Kirchenglauben aufs vollſtändigſte übereinſtimmt. Er argumentirt nämlich vom Abendmahlsdogma aus in mehrfacher Hinſicht gegen die Häretiker, womit er es zu thun hat. Dieſelben hielten die Materie für etwas an ſich Böſes; nun ruft ihnen Irenäus zu; „wie könnet ihr demgemäß überzeugt ſein, wie ihr es ſeid, daß Brod und Wein in wahres Fleiſch und Blut (nämlich Chriſti) verwandelt ſei? Dieſe Ueberzeugung habt ihr nun zwar mit Recht; mithin aber müßt ihr jene (dualiſtiſche) Meinung aufgeben.“ Ferner meinten ſie, Chriſtus ſei nicht wirklicher Menſch geweſen, habe nur einen Scheinleib getragen. Nun argumentirt Irenäus: „wie könnet ihr ſolche Meinung hegen, während ihr, und zwar mit Recht, überzeugt ſeid, daß die Euchariſtie der Leib Chriſti und zwar wahrer Leib, wahres Fleiſch und wahres Blut ſei.“ Ebenſo läugneten ſie die Auferſtehung des Fleiſches; und dagegen argumentirt nun Irenäus: „wie könnet ihr die Auferſtehung des Fleiſches in Abrede ſtellen, da ihr doch wiſſet und nicht bezweifelt, daß dieſes Fleiſch durch das belebende Fleiſch Chriſti genährt werde.“ „Wie das irdiſche Brod, ſagt er wörtlich, nachdem Gott darüber angerufen worden (*προςλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*) nicht mehr gemeines Brod, ſondern Euchariſtie iſt, welche aus zwei Dingen beſteht, einem irdiſchen und einem himmliſchen (nämlich dem irdiſchen Leibe Chriſti und dem Logos), ſo hören auch unſere Leiber, indem ſie die Euchariſtie empfangen, auf, verweslich zu ſein und haben die Hoffnung der Auferſtehung zur Ewigkeit.“ Bei allen dieſen Argumenten ſetzt alſo Irenäus den Glauben in Betreff der Euchariſtie als etwas außer Frage Stehendes voraus; die Häretiker ſtimmen hierin mit der Kirche überein; und dieſer Glaube beſteht in kurzem in der Ueberzeugung, daß die Euchariſtie der wahre Leib Chriſti ſei, und zwar durch die Conſecrationsworte d. h. durch Gott (*καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῖ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα χριστοῖ* und zwar, wie es anderwärts noch beſtimmter heißt *σῶμα ἴδιον, αἷμα ἴδιον*). Nehmen wir dazu noch, daß Irenäus die Euchariſtie als Opfergegenſtand ganz ebenſo darſtellt, wie ſie es heute noch der Kirche iſt und das euchariſtiſche Opfer als Opfer im eigentlichen Sinne begreift, ſo müßten wir geradezu wiſſentlich der Wahrheit widerſtreben, wenn wir nicht erkennen wollten, der von Irenäus bezeugte Glaube ſei mit dem heutigen Kirchenglauben identiſch (S. adv. haer. IV. c. 17, 18 u. 33; V. 2 und dazu Massuet Dissert. III. n. 76 ff., und Döllinger in der mehrgenannten Schrift). Um jedoch nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir uns auf die Mittheilung zweier Stellen beſchränken, welche vollkommen zum Beweiſe genügen, daß Irenäus directes Zeugniß für den Tranſſubſtantiationsglauben ablege. Lib. V. c. 2. § 3. heißt es, nachdem die Euchariſtie als Bürgſchaft der Auferſtehung des Fleiſches dargeſtellt und bewieſen iſt, daß wer an die Wirklichkeit jener glaube, dieſe nicht bezweifeln könne, wörtlich ſo: „*καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῶ ἰδίῳ καιρῶ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ συνέχοντος τὰ πάντα* (daß nur die modernen Pantheismusriecher hier nicht Pantheismus wittern!): *ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καὶ προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ κλ.* Zu teutſch (nach

Döllingers Ueberſetzung) „Gleichwie das Holz des Weinſtockes, in die Erde gelegt, zu ſeiner Zeit Früchte trägt, und das Waizenkorn, das in die Erde fällt und aufgelöſt wird, durch den Geiſt Gottes, der alles umfaßt, vervielfältigt emporſchießt; hernach aber wenn ſie durch Gottes Weisheit zum Gebrauche der Menſchen dienen, und das Wort Gottes zu ihnen hinzukommt, Euchariſtie, d. i. der Leib und das Blut Chriſti werden: ſo werden auch unſere Leiber, welche durch ſie genährt werden, nachdem ſie in die Erde gelegt worden und verweſt ſind, einſt zu ihrer Zeit auferſtehen" u. ſ. w. Wir vermögen dieſe intereſſante Stelle nicht beſſer zu erklären, als ſie ſchon Döllinger erklärt hat. „Man ſieht, ſagt er (S. 39), daß hier von lauter ſubſtantiellen Verwandlungen die Rede iſt; es wird die Verwandlung des Korns in Brod und die des Brodes in den Leib Chriſti zuſammengeſtellt, in beiden geht eine eigentliche Transſubſtantiation vor; und eben aus dieſen ſubſtantiellen Verwandlungen ... will Irenäus jene andere ſubſtantielle Verwandlung beweiſen, wodurch das zu Erde gewordene Fleiſch in unverwesliches Fleiſch übergeht.... So geht alſo Irenäus von allgemein anerkannten theils natürlichen theils wunderbaren Verwandlungen ſtufenweiſe zu jener Verwandlung über, welche die Gnoſtiker läugneten, der Verwandlung und Auferſtehung des Fleiſches nämlich." So haben wir alſo hier reinen und direct bekannten Transſubſtantiationsglauben, und zwar nicht als Privatanſicht des Irenäus, ſondern als allgemeinen Glauben, von dem ſich ſelbſt die Häretiker damaliger Zeit nicht ausgeſchloſſen. Letzteres erfahren wir noch beſtimmter durch die zweite noch vorzuführende Stelle, die wo möglich noch intereſſanter iſt, als die ſo eben beſprochene. Lib. I. c. 13 kommt Irenäus auf einen gewiſſen Marcus zu ſprechen, der durch allerhand Trug und Zauberei Viele verführte, und berichtet dann § 2 namentlich zwei derartige Betrügereien in Betreff des Altarsſacramentes. Die erſte beſtand darin, daß Marcus während der Conſecration, die er ſehr in die Länge zu ziehen pflegte, dem Wein eine blutrothe Farbe beibrachte, damit die Anweſenden ſich ja recht feſt überzeugen, auf ſeine Conſecration hin verwandle ſich der Wein in das Blut Chriſti und damit ſie hiedurch angezogen recht zahlreich die Euchariſtie aus ſeinen Händen empfangen. (*ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα* — wahrſch. *ποτήριον ὁ. κεκραμένον* — *προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν κλ.*) Die zweite, der erſten ähnlich, beſtand darin, daß er Weibern den Auftrag gab, einen mit Wein gefüllten Kelch zu conſecriren, dann ein Segensgebet (um Fruchtbarkeit, Vermehrung rc.) ſprach und hierauf den von den Weibern conſecrirten Kelch in einen viel größern Kelch ausgoß, wobei er die Sache trügeriſch ſo eingerichtet hatte, daß der größere Kelch nicht nur voll, ſondern ſogar übervoll wurde. Daß nun dieſen Gaukeleien, hauptſächlich der erſten entſchiedener und ausgebildeter Transſubſtantiationsglaube zu Grunde gelegen, leuchtet von ſelbſt ein; und ſo iſt der an ſich geringfügige Bericht über Marcus ein Document, das unwiderleglich darthut, zur Zeit des Irenäus ſei der Transſubſtantiationsglaube allgemein geweſen. — Den Clemens v. Alex. und Origenes betreffend müſſen wir, weil hier ein Eingehen auf dieſelben ſogleich zu weit führen würde, an ſich aber gar nicht nöthig iſt, auf die Schrift von Döllinger verweiſen, die auch in dieſem Theile erſchöpfend und allweg befriedigend iſt. Clemens und Origenes haben kein anderes Bewußtſein von der Euchariſtie als die übrigen Theologen ihrer Zeit, die wir zum Theil ſchon kennen, zum Theil ſogleich werden kennen lernen; aber ſie drücken ſich, theils durch die Arcandisciplin zu ſehr beſchränkt theils von der Sucht zu allegoriſiren eingenommen, an mehreren Stellen mißverſtändlich aus und zwar dermaßen, daß ein reiner unbefangener Sinn erfordert wird, um ſie nicht zu mißdeuten, weßhalb nie gelingen wird, die Proteſtanten zu überzeugen, wenigſtens nicht ſie zu dem Bekenntniſſe zu bringen, daß auch die genannten zwei Theologen in fraglichem

Puncte orthodox geweſen. Glücklicherweiſe liegt nichts daran, denn was in Frage ſteht, iſt der Glaube der Kirche als ſolcher. Wie aber dieſer damals beſchaffen geweſen, erfahren wir durch einen gleichzeitigen Zeugen ſo ſicher, daß keinerlei Zweifel bleiben kann. Dieſer Zeuge iſt Tertullian, der erſte abendländiſche Kirchenſchriftſteller. Tertullian kommt oft auf die Euchariſtie zu ſprechen (nie ex professo ſondern immer nur gelegentlich), und ſtets ſpricht er von derſelben als dem wahren Leibe Chriſti nicht anders, als wie die orthodoxen Theologen heutzutage davon ſprechen. Man ſehe nur die Stellen de pudic. c. 9; de bapt. c. 16; de idolol. c. 7; de orat. c. 6 u. 14; de resurr. c. 8 (überhaupt in Betreff der Sacramente ſehr wichtige Stelle). Tertullian ſpricht von der Bedeutung des Fleiſches im Erlöſungswerke und weiſt zur Erläuterung des Satzes, daß uns rechtfertigende und heiligende Gnade durch das Fleiſch vermittelt werde, auf die Sacramente hin. Caro abluitur, ſagt er, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur); de cultu fem. II. 11; ad uxor. II. 8. Deßungeachtet behaupten, wie wir oben vernommen haben, die Proteſtanten Tertullians Anſchauung von der Euchariſtie ſei die ihrige. Sie berufen ſich für dieſe Behauptung auf drei Stellen: de an. c. 17; adv. Marc. III. 19. u. IV. 40. Die erſte lautet: „Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit, er hat Wein zum Andenken an ſein Blut conſecrirt.“ Hiebei wollen wir nicht lange verweilen. Jedes Kind weiß und begreift, die Euchariſtie erinnere gerade darum an den Tod des Herrn, weil ſie der geopferte Leib und das geopferte Blut des Herrn iſt. Sollte bloßer Wein an das Blut des Herrn bloß erinnern, dann bedurfte es keiner Conſecration. So viel Einſicht hätte man dem tiefdenkenden Tertullian zutrauen ſollen. Die zweite Stelle ſteht mit der dritten in der engſten Verbindung, und eigentlich iſt es letztere allein, worauf die Proteſtanten ihre Behauptung gründen. Hören wir, wie ſie laute: Professus itaque (sc. Christus) se concupiscentia concupisce edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit hoc est corpus meum dicendo id est figura corporis mei. Das iſt nun freilich ſehr deutlich geſprochen. Die Worte des Herrn: „dieß iſt mein Leib“ wollen eigentlich beſagen „dieß iſt die Figur meines Leibes.“ Iſt hier nicht ganz offenbar und aufs Beſtimmteſte die Zwingliſche Anſicht ausgeſprochen? Ja für den, der wie noch die jüngſten proteſt. Dogmengeſchichtler gewiſſenlos genug iſt, die Stelle abſichtlich falſch zu deuten, denn an ſich iſt ſie ſo klar und ſo beſtimmt, daß ein intellectuelles Mißverſtändniß derſelben geradezu unmöglich iſt. Die Fälſchung liegt ſchon darin, daß man die Stelle nicht ganz citirt, daß man verſchweigt, was den angeführten Worten ſowohl vorangeht als nachfolgt. Faſſen wir der Kürze halber nur Letzteres ins Auge. Nach den Worten „figura corporis mei“ heißt es weiter: „Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis; faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem quem Marcion cordis loco habuit non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam „adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: venite conjiciamus lignum in panem ejus,“ scilicet crucem in corpus ejus? Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit corpus suum vocans panem.“ Zu teutſch: „Nachdem er alſo bekannt hatte, daß er ſehr verlange das Paſcha und zwar als das ſeinige zu eſſen (denn es ziemt ſich nicht daß Gott nach einem Fremden verlange), ſo nahm er Brod, vertheilte es unter ſeine Jünger und machte es zu ſeinem Leibe, indem er ſprach: dieß iſt mein Leib, d. i. die Figur

Digitized by Google

meines Leibes. Die Figur aber wäre nicht geweſen, wenn nicht der Leib als wirklicher Leib wäre; als leere Sache nämlich, als Phantasma, könnte er nicht figürlich dargeſtellt werden. Oder wenn er etwa darum Brod zu ſeinem Leibe bildete, weil er eines wirklichen Leibes entbehrte, nun dann mußte er Brod für uns hingeben; er that es wohl dem eitlen Marcion zu Gefallen, ſo daß dann Brod gekreuzigt wurde. Warum aber nennt er Brod ſeinen Leib, warum nicht vielmehr jene Melone, die Marcion an der Stelle des Herzens hatte, indem er nicht erkannte, wie Chriſtus vor Alters ſeinen Leib figürlich bezeichnete (durch eine Figur andeutete) da er durch Jeremias ſprach: „ſie haben Rathſchläge gegen mich gefaßt und geſprochen: kommet, laſſet uns Holz auf ſein Brod legen,“ (Jer. 11, 19.) nämlich das Kreuz auf ſeinen Leib? So hat alſo der Erleuchter des Alterthums dadurch, daß er Brod ſeinen Leib nannte, genugſam erklärt, was er damals (bei Jeremias) als Brod habe bezeichnen wollen.“ Betrachten wir nun dieſe Stelle unbefangen. Gegen die Zwingliſche Interpretation derſelben iſt ſchon der eine Satz entſcheidend „figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus, jene Figur würde nicht geweſen ſein, wenn nicht die in ihr angedeutete Wirklichkeit wäre“. Hätte Tertullian Zwingliſch gedacht, ſo hätte er ſagen müſſen: figura autem non esset nisi veritatis corpus fuisset. So muß die Häreſie die Worte des Tertullian geradezu verkehren, um ſich darin finden. Tertullian ſpricht nicht von einer gegenwärtigen, ſondern von einer längſt dageweſenen, von einer in der Vergangenheit liegenden Figur, wie er ſie denn in einem ſpätern Satze ausdrücklich vetus figura nennt. Mithin iſt ihm, was er Figur nennt, nicht das conſecrirte Brod, denn dieß iſt ja gegenwärtig, ſondern — was? Wir brauchen nicht lange zu fragen, denn er ſagt es ja mehrere Male hinter einander ausdrücklich. Es iſt ihm dieſe figura nichts anderes als das panis des Jeremias. Warum oder inwiefern iſt das Brod des Jeremias eine Figur? Weil es etwas bedeutet oder andeutet. Dieſes Angedeutete aber iſt nichts anderes, als der Leib Chriſti; die Frevler bei Jeremias, welche ſprechen: „mittamus lignum in panem ejus, laſſet uns Holz auf ſein Brod legen“, ſind Niemand anders, als die Juden, die den Heiland getödtet und wollen mit jenen Worten eigentlich ſagen: „laſſet uns das Kreuz auf ſeinen Körper legen,“ d. h. ihn kreuzigen. Aber wie kann denn Brod einen Leib bedeuten, wie kommt Jeremias zu einer ſo kühnen Figur? Dieß Räthſel löſt ſich in dem Sacramente des Altars; hier iſt ein Brod vorhanden, das wahrhaft ein Leib, alſo in Wahrheit nicht Brod, ſondern lebendiger Leib iſt; und der in ſolcher Geſtalt vorhandene, der ſo beſchaffene Leib konnte recht gut von Jeremias Brod genannt werden. Aber wodurch iſt es, daß Brod als wirklicher Leib exiſtirt? Durch eine Verwandlung, die Chriſtus vorgenommen, indem er über ein vorhandenes Brod die Worte ſprach: „dieß iſt mein Leib.“ Nun verſtehen wir die entſcheidenden Worte Tertullians. Chriſtus, ſagt Tertullian, hat das an ſeine Jünger vertheilte Brod zu ſeinem Leibe gemacht, indem er ſprach: dieß iſt mein Leib, nämlich jener mein Leib, den Jeremias angedeutet hat, indem er meinen Leib Brod nannte. Jetzt iſt alles klar. Indem Chriſtus Brod in ſeinen Leib verwandelte, hat er das corpus veritatis geſchaffen, das Jeremias angedeutet, indem er figürlich einen Leib als panis bezeichnet hat. Das Brod des Jeremias iſt alſo nach einer beliebten Ausdrucksweiſe Tertullians die Umbra, der unter Brodsgeſtalt exiſtente Leib Chriſti das Corpus, und jener Schatten iſt eben der Schatten dieſes Körpers, ein Schatten, den der Körper gleichſam in die früheren Zeiten zurückgeworfen hat (noch ehe er ſichtbar da war). Damit iſt der Satz erklärt: „die Figur wäre nicht geweſen, wenn nicht der wirkliche Körper wäre;“ er heißt: „exiſtirte nicht ein Körper unter der Geſtalt des Brodes, exiſtirte nicht der euchariſtiſche Leib Chriſti, ſo würde nicht Jeremias oder vielmehr durch ihn Chriſtus einen Leib als Brod bezeichnet haben.“ Das nähere Verſtändniß ergibt ſich aus dem Zuſammenhang. Tertullian behauptet

Digitized by Google

gegen Marcion (ſ. d. A.) die Einigkeit der beiden Offenbarungen, die alt- und neuteſtamentlichen; und an dem Orte nun, der uns gegenwärtig beſchäftigt, führt er den Beweis für ſeine Behauptung dadurch, daß er darthut, das N. Teſtament ſei ſoweit entfernt, dem A. Teſtamente zu widerſprechen, daß es vielmehr Schritt für Schritt die Erfüllung deſſen ſei, was im A. Teſtamente begonnen, und hinwiederum das A. Teſtament ſoweit entfernt, dem N. Teſtamente zu widerſprechen, daß es den ganzen Inhalt des N. Teſtamentes bereits andeute, zum voraus verkündige. In vorliegendem Cap. 40 weiſt Tertullian dieß zuerſt an den einzelnen Momenten der Leidensgeſchichte (Paſchafeier, Verrath des Judas), dann insbeſondere an der Einſetzung des Altarsſacramentes in der angegebenen Weiſe nach. Nachdem er ſodann das Argument in Betreff des Brodes vollendet, führt er es ebenſo durch in Betreff des Weines. Auch darin, ſagt er, hat Chriſtus altteſtamentliche Weiſſagungen d. h. Andeutungen erfüllt, die Wirklichkeit für altteſtamentlichen Schatten geſetzt, auch darin, daß er Wein in ſein Blut verwandelte. Darin hat er nämlich erfüllt, was Jeſ. 63, 1 ff. und beſonders 1 Moſ. 49, 11. als sanguinis veius figura in vino ſteht. Es iſt alſo ein und derſelbe Chriſtus, der ſich dort wie hier geoffenbart; dort (im A. Teſtamente) hat er Blut figürlich Wein genannt, hier (im N. Teſtamente) Wein zu ſeinem Blute gemacht — Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguine figuravit. Hier iſt es nun, wo die zweite der angeführten Stellen einſchlägt, nämlich adv. Marc. III. 19. Auch hier redet Tertullian von der Erfüllung des A. Teſtaments im N. Teſtamente und erklärt namentlich, daß das lignum in Pſ. 95, 10. (Dominus regnavit a ligno. So hat nämlich Tertullian geleſen) von dem Kreuze zu verſtehen ſei. Nachdem er dieß in mehrfacher Hinſicht klar gemacht, fährt er fort: „Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat dicturis praedicans Judaeis: venite injiciamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro (d. h. in dem Marcionitiſchen Evangelium) revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem (ſ. pane) prophetes figuravit ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo." Indeß genügt es dieſe Worte angeführt zu haben; einer Erläuterung bedürfen ſie nach dem kurz zuvor über IV. 40. Beigebrachten nicht. Dieſe beiden Stellen nun aber was lehren ſie uns? Statt einer Zwingliſchen Bedeutungsmeinung, die ihnen unterſchoben worden, tragen ſie den reinſten Tranſſubſtantiationsglauben deutlicher und entſchiedener vor, als irgend eine andere Aeußerung Tertullians, obgleich auch unter den andern keine zweifelhaft läßt, daß Tertullian von der Realität des im Sacramente gegenwärtigen Chriſtus überzeugt geweſen. Was einige Schwierigkeit in das erläuterte Cap. 40 bringt und leicht verwirren kann, iſt nur dieß, daß Tertullian dem Hauptargumente die Berückſichtigung eines zweiten Marcioniſchen Irrthums beimiſcht. Dieß geſchieht in dem Satze: „aut si propterea etc." Im Vorhergehenden war geſagt: „Chriſtus hat darum Brod zu ſeinem Leibe gemacht, damit erfüllt werde, was durch Jeremias angedeutet worden." Jetzt fährt Tertullian ſpottend fort: „Oder vielleicht hat er jenes Wunder darum gewirkt, weil er, wie du Marcion meinſt, einen wirklichen Leib nicht gehabt; ſo daß er alſo Brod zu ſeinem Leibe gemacht hätte, um nur einen Leib zu beſitzen" u. ſ. w. Dieſer Satz nun iſt, will man ſich nicht verwirren, vom Hauptargument zu trennen. Uebrigens zeigt er auch für ſich allein wiederum, daß wir es überall mit Tranſſubſtantiationsglauben zu thun haben. Marcion ſchrieb Chriſto einen Scheinleib zu, deßungeachtet aber war er von der Realität Chriſti in der Euchariſtie überzeugt. Gegen letzteres nun hat Tertullian nichts einzuwenden, kann aber dabei nicht unterlaſſen, ſpottend hervorzuheben, wie abgeſchmackt es ſei, den Leib Chriſti in der Euchariſtie für wirklich zu halten, während man Chriſto doketiſch einen eigenen Leib, d. h. einen Leib in Leibesgeſtalt abſpreche. Nur dann, will Tertullian ſagen, konnte Chriſtus

Digitized by Google

Brod wahrhaft zu ſeinem Leibe machen, wenn er einen eigenen Leib oder einen Leib an ſich beſaß. — Nächſt Tertullian wäre Cyprian vorzuführen. Wir können uns jedoch wieder auf Weniges beſchränken. Auch Cyprian kommt nur gelegentlich dann und wann auf die Euchariſtie zu ſprechen; ſo Ep. 10 (ad presb. et diac.); 11 (ad mart. et confess.); 12 (ad fratres in plebe consist.); 54 (ad Cornel.); 56 (ad Thibarit.); 77 (ad Magn.); ferner de lapsis etlichemale; de orat. domin.; test. adv. Jud. I, 22. Nur einmal ſpricht er eigens darüber, Ep. 63 (ad Caecil.), aber nur in Betreff eines einzelnen Punctes. An allen dieſen Orten aber behandelt er die Euchariſtie ſchlechthin als Leib Chriſti wie ſie es nur ſein kann, wenn Brod zum Leibe Chriſti gemacht, d. h. verwandelt iſt, und ſchreibt ihr Wirkungen zu, die ihr nur dann zukommen können, wenn ſie der unmittelbar und wahrhaft gegenwärtige Chriſtus iſt. Das Wichtigſte aber und ſchon für ſich allein entſcheidend iſt dieß, daß Cyprian in der Euchariſtie das von der Kirche darzubringende Opfer und zwar dermaßen erkennt, daß ganz richtig iſt, was Döllinger ſagt (S. 113): der Biſchof von Carthago habe unter den Vätern der drei erſten Jahrh. die Lehre vom Opfer am beſtimmteſten und deutlichſten vorgetragen. Begnügen wir uns, einen einzigen Punct aus dem Briefe an Cäcilius hervorzuheben, wo dieſer Gegenſtand vorzugsweiſe behandelt iſt. Der Hauptinhalt dieſes Briefes iſt der Satz, daß das Altarsſacrament nicht in bloßem Waſſer, ſondern nur in Wein mit Waſſer vermiſcht (ſowie in Mehl mit Waſſer vermiſcht, d. h. in Brod) conficirt werden könne. Der Hauptgrund für dieſen Satz iſt der Vorgang des Herrn. Dieß veranlaßt Cyprian überhaupt zu bemerken, wir haben dieſes Sacrament genau nach dem Beiſpiel und der Vorſchrift des Herrn zu verwalten. Quodsi a Domino praecipitur et ab apostolo ejus hoc idem confirmatur et traditur, ut quotiescunque biberimus, in commemorationem Domini hoc faciamus quod fecit et Dominus: invenimus non observari a nobis quod mandatum est nisi eadem quae Dominus fecit nos quoque faciamus. Nun was hat der Herr gethan? Er hat gleich Melchiſedech Wein und Brod geopfert, freilich nicht als Wein und Brod, ſondern als ſein eigenes Fleiſch und Blut — Sacrificium Deo patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat i. e. panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Alſo ſich ſelbſt hat er als Opfer dargebracht, und dieß iſt es nun, was fortan auch durch uns zu geſchehen hat, ſo daß alſo der chriſtliche Prieſter geradezu die Stelle Chriſti vertritt, indem er daſſelbe thut, was Chriſtus gethan und ſo thut, wie es Chriſtus gethan; und nur dann auch bringt er in der Kirche Gott dem Vater ein wahres und volles Opfer dar, wenn er ſo opfert, wie Chriſtus ſelbſt geopfert hat — Si J. C. D. et D. N. ipse est summus sacerdos Dei patris, sacrificium patri se ipsum primus obtulit; et hoc fieri in sui commemorationem praecepit. Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Wo iſt nun hier ein Gedanke, der irgend eine der vielen proteſtantiſchen Meinungen auch nur von ferne andeutete! Wem iſt möglich im Angeſichte ſolcher Worte auch nur noch einen leiſen Zweifel darüber zu hegen, daß der Glaube des hl. Biſchofs von Carthago in Betreff der Euchariſtie durchaus mit dem heutigen katholiſchen identiſch ſei! — Cyprian ſchließe die Zeugenreihe des dritten Jahrhunderts. Indem wir in das vierte eintreten, müſſen wir eine ſchon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß wir nämlich bei den Theologen dieſer Zeit ſowenig als bei den früheren eigene Erörterungen über die Euchariſtie zu ſuchen haben. Durch Häretiker wurden ſie zu ſolchen Erörterungen nicht veranlaßt, von ſelbſt aber konnten ſie nicht dazu kommen, weil ſie alle Hände voll zu thun hatten mit der Vertheidigung und Rechtfertigung des kirchlich chriſtlichen Bewußtſeins gegen die Arianer, Pelagianer, Neſtorianer, Eutychianer u. ſ. w. Größtentheils kommen ſie nur im Vorbeigehen und in wenigen Worten auf die Euchariſtie zu ſprechen; ſo Atha-

Digitized by Google

naſius Epist. IV. ad Serap. c. 19; de incarn. et c. Arian. c. 16; Hilarius de trinit. VIII, 13; Gregor v. Naz. Or. I. (Ed. Mor. T. I. p. 38), IV. (p. 126), XVII. (p. 273), XLII. (p. 690), XLIV. (p. 713) und an einigen andern Orten; Baſilius beſ. de spir. s. c. 27; Cyrill v. Alex. adv. Orient. in anath. XI. und in Joh. IV, 17; Theodoret Dial. II. (Ed. Sch. T. IV. p. 126). Etwas ausführlicher einzelne in Homilien; ſo beſonders Chryſoſtomus (hom. 83 in Matth.; 60 und 61 ad pop. Ant. Hom. I. de prodit. Judae § 6, wo es unter anderm heißt „*τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα.*“ Vgl. noch de sacr. IV, 4); und Auguſtinus (an ſehr vielen Stellen) und eben hiernach wäre es auch nicht hoch anzuſchlagen, wenn wir bei den genannten Vätern mehrfach ungenauen und mißverſtändlichen Ausdrücken begegneten, und müßte es als Zeitverſchwendung gelten, wenn wir uns mit Proteſtanten über den wahren Sinn dieſer und jener Stelle herumſtritten. Nur Auguſtin werden wir weiter unten etwas näher berückſichtigen müſſen. Das Allgemeine iſt, daß an allen dieſen zerſtreuten Stellen die Euchariſtie ganz einfach als das Fleiſch und das Blut des Herrn bezeichnet, dabei aber meiſtentheils auch das Symboliſche daran hervorgehoben und auf vernünftige Anſchauung und ſittliches Thun beim Genuſſe des Sacramentes gedrungen iſt. Letzteres haben dann die Proteſtanten geltend gemacht, wie wenn es das Einzige wäre, wie wenn das Symboliſche in der Luft ſchwebte und nicht Realität zur Unterlage hätte. Nur drei der uns aus jener Zeit erhaltenen Schriften ſprechen eingänglich und mit dogmatiſcher Beſtimmtheit von unſerem Sacramente; es ſind drei Katecheſen, nämlich Cyrilli Hierosol. Catech. XXII. und XXIII. (IV. und V. Mystag.), Gregorii Nyss. Orat. catech. c. 37 und Ambrosii de myst. s. init. c. 8 und 9 (womit zu vgl. die ebenfalls dem Ambroſius beigelegte Schrift de sacram. lib. IV.); und aus dieſen Schriften iſt es nun, daß wir zu lernen haben, was damals in Betreff der Euchariſtie geglaubt worden. Wir brauchen aber die betreffenden Stellen nur einfach anzuführen, ohne alle Erläuterung, um jeden nicht geradezu Blinden auf's entſchiedenſte zu überzeugen, der kirchliche Glaube des vierten Jahrhunderts ſei ganz ebenſo, wie der heutige reiner Trans-ſubſtantiationsglaube geweſen. Cyrill knüpft ſeine erſte Katecheſe über die Euchariſtie (Cat. XXII.) an 1 Cor. 11, 23 und beginnt mit der Verſicherung, daß wir durch den Empfang dieſes Sacramentes eines Fleiſches und eines Blutes mit Chriſto werden, *σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ χριστοῦ.* Wer, fährt er dann fort, wagt zu zweifeln, da Chriſtus ſo beſtimmt geſagt hat: „dieß iſt mein Leib“ u. ſ. w. In Cana hat er Waſſer in Wein verwandelt; und er ſollte nicht Glauben verdienen, wenn er Wein in Blut verwandelt? (*τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν . . . καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα;*). „Empfangen wir alſo (das Sacrament) mit voller Ueberzeugung als Fleiſch und Blut Chriſti. Unter der Geſtalt von Brod nämlich wird dir das Fleiſch und unter der Geſtalt von Wein das Blut gereicht, damit du Fleiſch und Blut Chriſti empfangend eines Leibes und eines Blutes mit ihm werdeſt. So werden wir nämlich auch Chriſtusträger, indem ſich Chriſti Fleiſch und Blut unſern Gliedern mittheilt“ (*ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν χριστοῦ. ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σωματος καὶ αἵματος χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη*). Nachdem er dann die Euchariſtie mit deren altteſtamentlichen Vorbildern verglichen hat, fährt er fort: „ſiehe alſo das Vorhandene nicht als Brod und Wein an; es iſt Leib und Blut Chriſti.“ „Denn wenn auch die Wahrnehmung jenes (nämlich daß es Brod und Wein ſei) dir einreden möchte, es ſtärke dich der Glaube! Nicht nach dem Geſchmack beurtheile die Sache, ſondern durch den Glauben ſei zweifellos überzeugt, daß du Chriſti Leib und Blut empfangeſt“ (*εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθη-*

Digitized by Google

σίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω· μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνης τὸ πρᾶγμα ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως σώματος καὶ αἵματος χριστοῦ καταξιωθείς). Nach dieſem ſchließt er die erſte Katecheſe mit den Worten: wir müſſen alſo (durch die hl. Schrift belehrt) überzeugt ſein, „daß das ſcheinbare Brod nicht Brod ſei, wenn es auch dem Geſchmack ſo vorkomme, ſondern der Leib Chriſti, und der ſcheinbare Wein nicht Wein ſei, wenn gleich der Geſchmack es ſo wolle, ſondern Blut Chriſti" (ὡς ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστὶν εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητὸς, ἀλλὰ σῶμα χριστοῦ· καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα χριστοῦ). In der zweiten Katecheſe ſodann Catech. XXIII. oder Mystag. V.) beſchreibt er Stück für Stück die Meſſe, um ſeine Zuhörer anzuweiſen, wie ſie ſich dabei zu benehmen haben, wobei beſonders ſchön und intereſſant iſt, wie er ſie ermahnt, die Communion voll Ehrfurcht zu vollziehen, anbetend das Sacrament zu empfangen. Aus dieſer Katecheſe jedoch genüge mitzutheilen, was er über die Wandlung ſagt. Nachdem er die Präfation mit dem Sanctus beſchrieben, fährt er fort: „Alsdann nachdem wir uns mit dieſen Hymnen geheiligt haben, rufen wir den gütigen Gott an, daß er den hl. Geiſt über die vorliegenden Stoffe ſende, damit er das Brod zum Leibe Chriſti, den Wein zum Blute Chriſti mache. Was nämlich der hl. Geiſt berührt, das iſt durch und durch geheiligt und verwandelt" (εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς μετὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων προκαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται). Solche Worte bedürfen einer Erläuterung nicht und können keinen Zweifel laſſen; und die proteſtantiſche Wiſſenſchaft (z. B. Hagenbachs Dogmengeſchichte) hat, wie es ſcheint, nur darum rhetoriſche Uebertreibung in Cyrills Erklärungen zu erblicken vorgegeben, um ſich, wie ſie es verdient, lächerlich zu machen. — Gregor v. Nyſſa vollzieht an der citirten Stelle (Or. cat. c. 37) folgendes Argument: Durch den Genuß einer verbotenen Speiſe dem Tode verfallen bedürfen wir einer belebenden Nahrung, wie der Vergiftete eines Gegengiftes. Dieſe belebende Nahrung kann nichts anderes ſein, als jener Körper, der den Tod überwunden und das Leben für uns eröffnet hat (ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο); dieſer unſterbliche Leib nämlich mit dem unſrigen vereinigt macht dieſen ſich gleich. (Wie wenig Sauertaig das Ganze durchſäuert, οὕτως τὸ ἀθανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν). Aber wie iſt ſolche Vereinigung möglich? Was ſich mit unſerm Körper vereinigen ſoll, muß durch Eſſen oder Trinken in denſelben eingehen. Alſo muß der Körper Chriſti, ſoll er ſich mit dem unſrigen vereinigen, um ihn zu beleben, ſo beſchaffen ſein, daß er kann gegeſſen und getrunken werden. Wie iſt nun dieß zu denken und wie kann geſchehen, daß jener eine Leib ſich vielen Myriaden Gläubigen und zwar jedem einzeln mittheile ohne doch aufzuhören an ſich einer zu ſein? Dieſe Frage beantwortet nun Gregor mit der Behauptung der euchariſtiſchen Transſubſtantiation. Die Conſecration verwandelt Brod und Wein ſubſtantiell in Fleiſch und Blut des Herrn. Damit iſt das Räthſel gelöſt. Solche Transſubſtantiation aber iſt ſelbſt ein tiefes Geheimniß. Zur Erläuterung deſſelben bringt Gregor folgendes bei. Jeder lebendige Körper bedarf zur Unterhaltung der Nahrung, und zwar dermaßen, daß man dieſe Nahrung als den Körper an ſich oder als die Subſtanz des betreffenden Körpers bezeichnen muß (παντὸς τοῦ σώματος ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τροφῆς γένεται); die Unterhaltung ſelbſt iſt eine fortwährende Transſubſtantiation, Verwandlung des betreffenden Nahrungsſtoffes in den entſprechenden Körper. Die Nahrung für den menſchlichen Körper nun ſind Brod und Wein (vorzugsweiſe), ſo daß man alſo Brod und Wein gewiſſermaßen als menſchlichen

Digitized by Google

Leib bezeichnen kann (*ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκαῖνος γινόμενος τοῦτο γίνεται*). Zu den menſchlichen Leibern aber gehört auch der Leib Chriſti, denn trotz der Vereinigung mit dem Logos hörte er nicht auf wahrer menſchlicher Leib zu ſein, der ebenſo wie jeder andere fortwährend durch Brod und Wein unterhalten zu werden bedurfte. Mithin ſind Brod und Wein auch der Leib Chriſti an ſich oder der möglichſeiende Leib Chriſti wie eines jeden Menſchen. Wenn ſie daher durch die Conſecration in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt werden, ſo geſchieht damit weiter nichts als was an ſich möglich iſt. „Wir glauben alſo richtig, ſagt Gregor wörtlich, das durch das Wort Gottes geheiligte Brod werde in den Leib des göttlichen Logos verwandelt (*καλῶς οὖν καὶ νῦν* [nämlich wie im gewöhnlichen Vorgang der Ernährung] *τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν*). Der Unterſchied liegt nur in der Weiſe der Verwandlung. Die gewöhnliche Verwandlung wird durch einen weitläufigen Proceß, Eſſen, Trinken, Verdauen ꝛc. bewirkt, dieſer dagegen durch ein bloßes Wort und Segnung, wie der Herr einfach geſagt hat: „dieß iſt mein Leib" (. . *ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*). Daſſelbe gilt vom Weine. Nachdem Gregor auch dieſes näher durchgeführt, ſchließt er das Ganze mit den Worten: Um alſo die Menſchen des Göttlichen theilhaftig zu machen, „darum pflanzt er ſich ſelbſt allen die an das Reich der Gnade glauben (zu demſelben gehören) vermittelſt des Fleiſches ein, deſſen Subſtanz aus Brod und Wein beſteht, indem er ſich den Leibern der Gläubigen einmiſcht, damit durch die Vereinigung mit dem unſterblichen Leibe auch der Menſch der Unſterblichkeit theilhaftig werde. Dieſes aber verleiht er, indem er durch die Kraft der Segnung das Weſen der ſichtbaren Elemente in jenen unſterblichen Leib ſubſtantiell verwandelt, transſubſtantiirt" (. . . *τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστὶ, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.*). — Laſſen wir dieſem glänzenden Zeugniß ohne weitere Bemerkung das des hl. Ambroſius folgen. Ambroſius beſchreibt (de myst. c. 8), wie die Neophyten zum erſten Male die Euchariſtie empfangen und nimmt davon Anlaß über letztere ſelbſt das Nöthige zu ſagen. Nachdem er nun c. 8 durchgeführt, daß dieſes Sacrament erſtens älter und zweitens erhabener ſei, als die Sacramente der Synagoge und nachdem er hiebei daſſelbe ſchlechthin Leib und Blut Chriſti, corpus et sanguis Christi, genannt hat, fährt er c. 9 fort: „Vielleicht aber ſagſt du: ich ſehe anderes; wie verſicherſt du mir, daß ich den Leib Chriſti empfange — forte dicas: aliud video; quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?" weiſt dann zur Beantwortung dieſes Einwands zunächſt auf mehrere Wunder hin, welche Menſchen, nämlich Moſes, Joſue, Elias und Eliſäus verrichtet haben, namentlich auf 3 Kön. 18, 38 und ruft aus: „Wie, wenn ſchon menſchlicher Segen ſo ſtark war, die Natur zu verwandeln, was werden wir über die von Gott ſelbſt ausgehende Conſecration ſagen, wobei die Worte des Erlöſers unſeres Herrn ſelbſt wirkſam ſind? Denn dieſes Sacrament, das du empfängſt, wird durch das Wort Chriſti vollzogen. Wenn ſchon das Wort des Elias ſo viel vermochte, daß es Feuer vom Himmel brachte, wird das Wort Chriſti nicht mächtig genug ſein, um das Weſen von Elementen zu verwandeln?" (. . . . Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem

Digitized by Google

de coelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species [offenbar = speciales naturas i. e. substantias s. essentias] mutet elementorum?) Hierauf vergleicht er dann, näher tretend, das in Frage ſtehende mit andern Werken Gottes und ſchließt das Argument mit folgenden Worten: „De totius mundi operibus legisti: Quia ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt — Ps. 148 — Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas, d. i. von der Schöpfung der ganzen Welt haſt du geleſen: er hat geſprochen und es iſt geworden u. ſ. w. Wie nun, ſollte das Wort Chriſti, welches aus nichts ſchaffen konnte, was nicht war, nicht vermögen, das, was iſt, in etwas zu verwandeln, was es nicht war? Es erfordert ja doch wohl nicht weniger, den Dingen das Daſein als ein anderes Weſen zu verleihen.“ Nach dieſem weiſt er dann noch auf die Incarnation ſowie darauf hin, daß Chriſtus einfach geſagt: „dieß iſt mein Leib“ ꝛc. und geht dann auf das Practiſche über. Dieß brauchen wir nicht mehr in Betracht zu ziehen. Die Schrift de sacramentis lib. IV. enthält vollkommen daſſelbe, nur etwas weiter ausgeführt. Indeß ſcheint dieſe Schrift nicht dem Ambroſius zu gehören, ſondern eine von fremder Hand vollzogene Ueberarbeitung der Schrift de myster. zu ſein. Die Proteſtanten haben alle beide verdächtigt, vorzugsweiſe wie es ſcheint wegen ihrer Transſubſtantiationslehre (ſ. d. Proleg. der Edit. Maur.). Dieſerhalb wenigſtens hätten ſie dieſelben in Ruhe laſſen können, denn da wir auch in der unbeſtritten ächten Schrift de fide (al. de trinitate) IV, 10 n. 124 leſen: „Nos autem quotiescunque sacramenta sumimus quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini annuntiamus,“ ſo könnte über den Glauben des hl. Biſchofs von Mailand auch dann kein Zweifel herrſchen, wenn die Schriften de myster. und de sacram. nicht exiſtirten. — Man ſollte nicht für möglich halten, daß im Angeſichte ſolcher Zeugniſſe jemand die Behauptung wagte, der Transſubſtantiationsglaube ſei der patriſtiſchen Zeit unbekannt geweſen und erſt viel ſpäter „eingeführt“ und Kirchenglaube geworden. Aber je offener die Wahrheit vorliegt, um ſo vermeſſener pflegen die ihr widerſprechenden Behauptungen zu ſein. So ſagt z. B. Haſe (Dogmatik S. 453. 4. A.): „der Widerſpruch gegen die bloß ſinnbildliche Anſicht habe ſich erſt ſeit Anfang des fünften Jahrhunderts geregt,“ und ſetzt damit geradezu die vier erſten Jahrhunderte in den Beſitz der zwingliſchen Meinung. Für dieſe maßloſe Behauptung beruft er ſich auffallend genug darauf, daß Johannes Damaſcenus und Sophronius P. von Jeruſalem ausdrücklich erklärt haben, das conſecrirte Brod und der conſecrirte Wein ſeien nicht Sinnbilder, ἀντίτυπα, ſondern der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Chriſti. Wir ſagen auffallend genug, denn was haben Schriftſteller des ſiebenten und des achten Jahrhunderts (Sophronius † 638, Joh. Damaſc. † c. 760) mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts zu thun! Aber geſetzt ihre Erklärung fiele in den Anfang des fünften Jahrhunderts, ſo bewieſe ſie weiter nichts, als daß es nicht erſt im ſiebenten und achten, ſondern bereits ſchon im fünften Jahrhundert Einzelne gegeben, die in Betreff der Euchariſtie unrichtig gedacht und ihren Irrthum gegen das kirchliche Bewußtſein geltend zu machen geſucht oder wenigſtens unrichtig oder doch mißverſtändlich geſprochen haben. Welche Bewandtniß es mit fraglichem Ausdruck habe (ἀντίτυπον, auch τύπος), ſoweit er ſich bei Kirchenſchriftſtellern findet, werden wir bald ſehen. Folgen wir für jetzt unſern Hiſtorikern. Einige abendländiſche Schriftſteller, vor allen Auguſtin, dann Papſt Gelaſius, aber auch Facundus v. Hermiane müſſen ihnen Stoff zu dem Beweiſe, d. h. zu der Behauptung liefern, im fünften und ſechsten Jahrhundert ſei die „ſinnbildliche Anſicht“ noch Kirchenlehre geweſen, habe aber bereits einen ſchweren Kampf mit der jetzt katholiſchen Transſubſtantiationslehre zu beſtehen gehabt. So ſtehen wir denn jetzt bei dem hl. Auguſtin. Aus den Schriften

Digitized by Google

dieſes Vaters citiren unſere Gegner Epist. 98 (al. 23), de doctr. christ. III, 9. 10. 16; de civit. D. XXI, 25; c. Adimant. c. 12; c. advers. leg. et proph. II, 9; in Joh. tract. 25 und 26; in Ps. 98; auch de trinit. III, 10. Sie hätten noch viel mehr citiren können. An den genannten wie an vielen andern Stellen hebt Auguſtin nicht nur die eine ſondern auch die andere Seite des Sacramentes hervor, wornach es nicht nur der reale Leib Chriſti, ſondern erſtens inſofern ein Bild des Leibes Chriſti iſt, als es dieſer Leib nicht in der Geſtalt eines menſchlichen Leibes, ſondern in der Geſtalt von Brod iſt, und zweitens ein Sinnbild inwiefern in ihm die Kirche, die Einheit, und die Liebe der Gläubigen, angedeutet und empfohlen iſt. Auguſtin knüpft dieſe Bemerkungen beſonders gern an die Rede Jeſu bei Joh. 6, indem er an dem Mißverſtändniß, wovon dort berichtet wird, klar macht, wie nicht bloß die Worte Jeſu in Betreff der Euchariſtie, ſondern die hl. Schrift überhaupt zu verſtehen ſei. Die ſtärkſten Ausdrücke, die ſich in dieſer Beziehung bei dem hl. Biſchof finden, ſind: Non enim Dominus dubitavit dicere hoc est corpus meum cum signum daret corporis sui (c. Adim. c. 12, n. 3); ferner die Worte: „wenn ihr nicht das Fleich des Menſchenſohnes eſſet ꝛc.“ dürfen nicht wörtlich genommen werden, denn Menſchenfleiſch im eigentlichen Sinn zu eſſen kann Chriſtus nicht gebieten; mithin müſſen ſie figürlich zu verſtehen ſein: „figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit“ de doctr. chr. III, 16) und: „secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est et sacr. sanguinis Christi sanguis Christi est“ (Ep. 98 c. 9). Nun ſehe man dieſe Aeußerungen im Zuſammenhange an; was beſagen ſie? Adimantus, ein Manichäer, hatte ſich auf Deut. 12, 23 für die Anſicht berufen, daß kein Blut zu genießen ſei. Nachdem nun Auguſtin dieſe Berufung als unberechtigt dargethan, ſagt er: außer allem dem, was er nun beigebracht, könnte er geltend machen, jenes Verbot ſei ſinnbildlich zu verſtehen, praeceptum illud in signo esse positum. Wie ſo? Non enim dubitavit etc., „es hat ja nämlich der Herr keinen Anſtand genommen zu ſagen: „dieß iſt mein Leib“, da er ein Bild (Zeichen, Abbild, Sinnbild ꝛc.) ſeines Leibes hingab.“ Iſt da nicht alles klar? Deut. 12, 23 iſt der Genuß von Blut verboten; und doch kann Gott nicht wollen und will nicht, daß wir kein Blut genießen. Wir dürfen alſo Blut genießen, und doch iſt der Blutgenuß verboten. Siehe das hat ſich in der Euchariſtie verwirklicht; da genießen wir Blut, ohne doch wirkliches Menſchenblut zu genießen. Mithin iſt hier das signum corporis offenbar nichts anderes, als der zwar wirkliche, aber in fremder Geſtalt erſcheinende Leib Chriſti. An der zweiten der angeführten Stellen ſagt Auguſtin nichts weiter, als was er an faſt hundert Stellen ſagt, Chriſtus habe mit jenen Worten: „wenn ihr nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes ꝛc.“ nicht ſagen wollen, er werde ſeinen Leib in Stücke zerſchneiden und dieſe zu eſſen geben. Wenn er aber deßungeachtet ſo beſtimmt ſagt: „mein Fleiſch iſt eine wahre Speiſe ꝛc.“ ſo muß es demnach irgendwie anders verſtanden werden, als jene geiſtloſen Menſchen es verſtanden haben. Alſo figürlich, d. h. Chriſtus muß unter ſeinem Fleiſche irgend etwas anderes, anders geſtaltetes verſtanden haben als ſein unmittelbar gegenwärtiges Fleiſch geweſen. Vollends die letzte Stelle, auf die ſie beſonders verſeſſen ſind! Auguſtin ſagt an dieſem Orte nicht mehr und nicht weniger als: wie das Sacrament des Leibes Chriſti ſchlechthin Leib Chriſti, ſo kann auch das Sacrament des Glaubens, d. h. die Taufe ſchlechthin Glaube genannt werden. (Um Letzteres iſt es, daß es ſich an dieſem Orte gehandelt. Es war nämlich dem Auguſtin die Frage vorgelegt worden, ob man ſagen dürfe, daß die Kinder, wenn ſie getauft werden, den Glauben beſitzen; und dieſe Frage beantwortet er nun in der angegebenen Weiſe bejahend). Mit dieſer Hervorhebung des Symboliſchen an dem Sacramente verbindet dann Auguſtin weiter die Ermahnung zu wahrhaft geiſtigem Genuß, indem

Digitized by Google

er fort und fort erklärt — wie bis auf den heutigen Tag jeder chriſtliche Prediger — der bloße Genuß, ſinnliche Genuß des Sacramentes nütze nichts, ja den unwürdig Genießenden gereiche das Sacrament vielmehr zum Verderben als zum Heil. Wären unſere Hiſtoriker nicht verblendet, ſo hätten ſie ſehen müſſen, es liege hierin das gerade Gegentheil deſſen, was ſie daraus folgern. Konnten ſie aber ſo viel nicht einſehen, ſo hätten ſie ihre Folgerung ſchon darum unterlaſſen müſſen, weil das Concil. Trid. Sess. XIII. cap. 8 ganz daſſelbe ſagt als Auguſtin. Man citirt die Worte: „wer nicht in Chriſto bleibt und in wem nicht Chriſtus bleibt, der ißt nicht das Fleiſch Chriſti und trinkt nicht deſſen Blut, obgleich er das Sacrament des Leibes und des Blutes Chriſti fleiſchlich und ſichtbar mit den Zähnen preßt" (in Joh. tr. 26 n. 18). Aber Auguſtin erklärt ja ſo deutlich als es erklärt werden kann, daß er damit ſagen wolle, ein ſolcher genieße nicht zum Heil. Wie die Wiſſenſchaft ohne Liebe aufbläht, ſo „nützt auch hier, in dieſem Sacramente, das Fleiſch nichts, nämlich das Fleiſch allein; es verbinde ſich mit dem Fleiſche der Geiſt, wie ſich mit der Wiſſenſchaft die Liebe verbindet, und es nützt ſehr viel" (Adde ergo scientiae charitatem et utilis est scientia, non per se sed per charitatem. Sic etiam nunc, caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit charitas ad scientiam, et prodest plurimum. in Joh. tract. 27. n. 5). Ueberblickt man Alles, was Auguſtin über die Euchariſtie ſagt, und läßt man ſeine Worte unverfälſcht und unverdreht, ſo findet man bei ihm ganz daſſelbe, als die Zeugen des kirchlichen Bewußtſeins vor und nach ihm vorgetragen. „Jenes Brod, das ihr auf dem Altare ſehet, iſt, geheiligt durch das Wort Gottes, der Leib Chriſti; jener Kelch oder vielmehr deſſen Inhalt iſt, geheiligt durch das Wort Gottes, das Blut Chriſti" (Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi; calix ille imo *quod* habet calix sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi. Sermo 227, al. de div. 83). Kann es ein einfacheres und beſtimmteres Bekenntniß unſeres Glaubens geben? In 1 Kön. 21, 14 hat Auguſtin ſtatt der Worte et collabebatur in manus eorum geleſen et ferebatur in manibus suis — er (nämlich David) trug ſich in ſeinen Händen, und erklärt nun: Das kann von einem Menſchen nicht geſagt ſein; kein Menſch vermag ſich in ſeinen Händen zu tragen. Wie ſind alſo jene Worte zu verſtehen? Sie geben keinen Sinn außer wenn man ſie auf Chriſtus bezieht. So geben ſie einen ſehr guten Sinn, ſo erzählen ſie nämlich (weiſſagend) eine wirkliche Thatſache, „Denn Chriſtus hat ſich in (auf) ſeinen Händen getragen, da er ſeinen Leib darreichend geſagt hat: dieß iſt mein Leib. Denn er hat ja jenen ſeinen Leib in ſeinen Händen getragen" (Quomodo intelligatur in ipso David secundum literam, non invenimus. In Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis quando commendans ipsum corpus suum ait Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Enarr. in Ps. 33). Welche der proteſtantiſchen Parteien könnte und dürfte dieſe Worte unterſchreiben? Keine! denn ſie ſetzen Transſubſtantiationsglauben voraus. Darum ſagt Auguſtin auch Epist. 36. (al. 86) c. 10. n. 24., es ſei ganz falſch, was ein gewiſſer **Urbicus** behauptet hatte, der Unterſchied zwiſchen dem A. und N. T. beſtehe unter anderm darin, daß dort ein Opferaltar, Opferthier und Blut geweſen, hier aber ein Gebetsaltar, Brod und Kelch ſei (ara altari, pani pecus, poculo sanguis cessit); wir haben ebenſo wie die Alten einen wahren Opferaltar, ein wahres Opferthier und wahres Blut. Urbicus hat nicht bedacht et nunc se de agni immaculati corpore partem sumere und etiam nunc accipere in poculo sanguinem. Man darf daher der Wahrheit gemäß nur ſagen, es ſei gewichen der Altar dem Altar, das Schwert dem Schwert, das Feuer dem Feuer, das Brod dem Brod, das Opferthier dem Opferthier, das Blut dem Blut. Videmus quippe in his omnibus carnalem vetustatem spirituali cedere novitati — wie er anderwärts, c. Faust. XX, 18 sqq., ausführt, der Schatten der Wirklichkeit. Auguſtin begnügt

Digitized by Google

ſich aber nicht ſo den Glauben nur zu bekennen; er gibt auch an, warum Chriſtus in dem Sacramente wahrhaft und wirklich zugegen, d. h. warum ſein Fleiſch und Blut in dem Sacramente etwas Reales ſei. Der tiefſte Grund dieſer Thatſache iſt die Menſchwerdung des Logos, die wahre Menſchheit Chriſti. „Wer iſt das Himmelsbrod wenn nicht Chriſtus? Aber damit der Menſch das Brod der Engel eſſe, iſt der Herr der Engel Menſch geworden. Denn wäre er nicht Menſch geworden, dann beſäßen wir nicht ſein Fleiſch; beſäßen wir aber nicht ſein Fleiſch, dann äßen wir nicht das Brod des Altars" (Si enim homo non factus esset, carnem ipsius non haberemus, si carnem ipsius non haberemus, panem altaris non manducaremus. Sermo 130). Hiemit können wir die Mittheilungen aus Auguſtin ſchließen. Es fehlt, wie wir ſehen, nur Eins: Auguſtin hat nicht angegeben, wie die reale Gegenwart Chriſti in dem Sacramente bewirkt werde. Warum wohl hat er dieß nicht angegeben? Weil es ſich von ſelbſt verſteht. Iſt Chriſtus in dem Sacramente wirklich gegenwärtig, d. h. iſt das Sacrament der wirkliche Chriſtus, dann hat offenbar eine Transſubſtantiation ſtattgefunden. Hätte ſich zu Auguſtins Zeiten jemand gefunden, der zwar reale Gegenwart Chriſti im Sacramente behauptet, Transſubſtantiation aber in Abrede geſtellt, dann würde Auguſtin oft und laut genug geſagt haben, daß man das Eine nicht ohne das Andere annehmen könne, und würde gewiß den, der ſich berührte Inconſequenz zu Schulden kommen ließ, wenig ſanfter behandelt haben als die Pelagianer wegen ihrer Scientia media. — Um nun aber unſere Unterſuchung nicht ins Endloſe auszudehnen, wollen wir mit Uebergehung alles Weitern nur noch des Gelaſius „Proteſtation" gegen den Transſubſtantiationsglauben kurz ins Auge faſſen. Es iſt ohnehin dieſe Gelaſianiſche Aeußerung weitaus das Stärkſte in dieſer Art und ein wahres Labſal für jene Glaubensfabricanten, die nachdem ſie die Schrift für die alleinige Quelle ihres Glaubens erklärt, alle Winkel der kirchlichen Ueberlieferung durchſtöbern, um womöglich da und dort etwas zu finden, was an ihre Meinungen anklänge. Gelaſius oder wer immer der Verfaſſer iſt, ſpricht von den beiden Naturen in Chriſto gegen Neſtorius und Eutyches (de duab. nat. in Christo adv. Eutych. et Nestor.), ſucht die dogmatiſche Wahrheit unter anderm an dem Sacrament der Euchariſtie anſchaulich zu machen und ſagt nun hiebei: „Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini" (Bibl. Max. Lugd. T. VIII, p. 703). Das iſt nun freilich ſehr beſtimmt; das Sacrament iſt zwar etwas Göttliches, wir empfangen mit demſelben den wirklichen Chriſtus; dennoch iſt die Subſtanz oder Natur des Brodes geblieben. Hätten ſich die Hiſtoriker, welche dieſe Worte triumphirend citiren, die Mühe genommen, die Schriften zu leſen, worauf am Rande hingewieſen iſt, nämlich Bellarm. de Eucharist. lib. II. c. 27 und Baron. Annal. ad a. 496 c. 8 seq., ſo würden ſie den Sprachgebrauch kennen gelernt haben, deſſen ſich hier Gelaſius oder vielmehr ſein Epitomator (denn ſo wie die Schrift gegenwärtig vorliegt, iſt ſie nicht von Gelaſius verfaßt, ſondern ein Auszug aus einer größern Schrift dieſes Papſtes) bedient, ſie würden erkannt haben, substantia vel natura heiße hier nichts anders als, wie z. B. bei dem Verfaſſer der Epist. ad Caesarium (Chrysostomus?) structura partium naturalesque panis proprietates, d. h. dasjenige, was nach der Transſubſtantiation von dem Brode übrig bleibt. (Vgl. Le Quien ad Joh. Dam. de orthod. fide IV, 13. pag. 270). Wollten ſie aber ſoviel Mühe nicht auf ſich nehmen, ſo brauchten ſie nur wenigſtens den Satz des Gelaſius zu Ende zu leſen, um ſich zu überzeugen, daß hier nichts für ſie zu fiſchen ſei. Gelaſius fährt fort: „Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc scilicet in divinam transeant

Digitized by Google

sancto Spiritu perficiente substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant. Ex quibus constat proprie permanentibus unum Christum quia integrum verumque permanere demonstrant.“ Man ſieht auf den erſten Blick, daß dieſe Stelle corrupt und voll ungenauer Ausdrücke ſei, wie es bei Auszügen der Fall zu ſein pflegt. Trotz dem aber iſt der Grundgedanke klar genug. Obgleich zwei Naturen in Chriſto ſind, iſt doch Chriſtus eine Perſon; genau ſo wie im Sacrament der Euchariſtie, das zweierlei in ſich vereinigt, nämlich Brod und Leib Chriſti, und doch nur Eins iſt. Und wodurch iſt es Eins? Dadurch daß das Grundweſen von Brod und Wein in die göttliche Subſtanz übergeht — durch die Macht des hl. Geiſtes. Was alſo bei der Perſon Chriſti Persona iſt, das iſt bei dem Sacrament der Euchariſtie Substantia, und was dort die naturae, das ſind hier die proprietates naturae, die im vorhergehenden Satz ungenau gleichfalls substantia, aber eben deßhalb mit dem Beiſatz vel natura genannt worden. Hiernach erklären ſich die weitern an ſich ganz richtigen, ſeit der Reformation aber mißverſtändlichen Ausdrücke imago, similitudo, repraesentatio virtutis u. dgl. und wir haben ſo auch hier wiederum nichts anderes vor uns als Tranſſubſtantiation. — Um aber endlich mit einem Blicke zu überſehen, was in der patriſtiſchen Zeit von der Gegenwart Chriſti in dem Sacramente und der ſie bedingenden Tranſſubſtantiation geglaubt worden, haben wir noch jene beiden Männer vorzuführen, deren Aufgabe geweſen iſt, durch Zuſammenſtellung der früheren wiſſenſchaftlichen Leiſtungen einen Ueberblick über das geſammte kirchliche Bewußtſein zu geben, wie es in der patriſtiſchen Wiſſenſchaft zu Tage getreten. Dieſe beiden Männer ſind Iſidor v. Sevilla im Abendland und Johannes Damascenus im Morgenland. Iſidor nun weiſt zunächſt in der Schrift de fide catholica adv. Judaeos lib II. c. 27 nach, das neuteſtamentliche Opfer ſei im A. T. angedeutet und vorgebildet. Als Vorbild deſſelben betrachtet er das Opfer des Melchiſedech und bemerkt dann dazu: „Non ergo jam victimas Judaicas quales sacerdos Aaron obtulit, credentes offerunt, sed quales idem Melchisedech rex Salem immolavit i. e. panem et vinum quod est corporis et sanguinis Domini verissimum sacramentum“; und um jedes Mißverſtändniß abzuſchneiden, fügt er dieſen Worten noch bei: „de quo idem Dominus dicit Qui manducaverit carnem meam“ etc. Joh. 6, 56. Angedeutet ſodann iſt das Sacrament in Prov. 9, 1—6. Hier bemerkt Iſidor zu den Worten: Venite comedite panem meum etc. V. 5. „i. e. sancti corporis escam sumite et bibite vinum etc. i. e. poculum sanguinis sacri percipite“; und zum Schluſſe des Capitels ſagt er dann: „Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus; tollitur illis Vetus Testamentum, redditur nobis Novum; conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi, illis fame et siti arentibus.“ Hier iſt alſo der Leib des Herrn als wahre Speiſe, deſſen Blut als wahrer Trank und in dieſer Geſtalt zugleich als Opfergegenſtand begriffen und mithin Chriſtus in dem Sacramente ſo als gegenwärtig erkannt, wie er es nur durch Tranſſubſtantiation ſein kann. Ganz daſſelbe wiederholt ſich in der Schrift de eccles. offic. I, 18. Hier erwähnt Iſidor auch der Schaubrode (panes propositionis) und nennt die altteſtamentlichen Vorbilder überhaupt Umbra, Imagines, Exemplaria futurorum, das Sacrament ſelbſt dagegen Corpus, Veritas, Praefiguratum per exemplaria. Schon dieß iſt entſcheidend. Haben die altteſtamentlichen Sacramente die Aufgabe etwas zu bedeuten, ſo können die neuteſtamentlichen nicht eben dieſe Aufgabe allein haben, wenn ſie ſich von jenen in der angegebenen Weiſe unterſcheiden. Iſidor aber geht noch weiter; er gibt geradezu an, wie Brod und Wein zum Leibe Chriſti werden. Haec autem (sc. panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt, d. h. doch wohl: ſie hören auf zu ſein, was ſie waren, ſie gehen über in das Sacrament des göttlichen Leibes. Darum ſpricht Iſidor auch

Digitized by Google

hier wieder von dem Leibe Chriſti als von einer wahren Speiſe, indem er ihm die übrigen Speiſen, caeteri cibi, entgegenſetzt. Vgl. noch Etymol. VI, 19 n. 38; auch noch in opp. Isid. append. XII, n. 4 (Sermo de corp. et sangu. Christi) und append. XIII. (de eccl. dogmat.) c. 53 und 75 und dazu Arevali Isidoriana. Wohl hat die Häreſie auch Iſidor nicht unangefochten gelaſſen. Aber Arevalus, der neueſte Herausgeber der Iſidoriſchen Schriften, hat genügend darauf geantwortet (Isidoriana P. I. c. 30). Johannes Damascenus geht, nachdem er geſagt, daß Chriſtus wie unſere geiſtige Geburt ſo auch unſere Nahrung ſei, *γέννησις πνευματική* und *βρῶσις*, und nachdem er dieſes kurz durch Hinweiſung auf die Einſetzung des Abendmahles erläutert, ſogleich auf die Frage ein: wie iſt ſo etwas zu denken, wie kann Brod der Leib des Herrn ſein? Dieſe Frage aber beantwortet er mit einer Hinweiſung auf die göttliche Allmacht. Wie, ruft er aus, derjenige, der Alles aus nichts erſchaffen, der aus einer Jungfrau Fleiſch angenommen hat und Menſch geworden iſt, dieſer ſollte nicht im Stande ſein, Brod zu ſeinem Leib und Wein zu ſeinem Blut zu machen? (*οὐ δύναται τὸν ἄρτον αὐτοῦ σῶμα ποιῆσαι καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα?*). Warum aber macht Chriſtus gerade Brod und Wein zu ſeinem Leibe? Antwort: darum weil der Leib Chriſti Nahrung für die Seele iſt und mithin am geeignetſten durch Brod und Wein als die vorzüglichſten Nahrungsſtoffe des Leibes angedeutet wird. Nach dieſer Bemerkung kommt der Damascene auf die Frage zurück, wie die Sache zu denken ſei, und antwortet nun beſtimmter: als Verwandlung. Der Leib, ſagt er, von dem die Rede, iſt der wahre Leib Chriſti, wie er aus der Jungfrau geboren und in den Himmel aufgenommen iſt, „nicht als ob derſelbe von dem Himmel herniederſtiege, ſondern Brod und Wein werden in den Leib und das Blut Gottes verwandelt“ (*οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ*), und zwar geſchieht dieſe Verwandlung ſo, daß nach derſelben nicht zwei vorhanden ſind, ſondern Eins, *καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό*. Deutlicher als hier geſchieht kann man den Transſubſtantiationsglauben nicht ausſprechen. Dem iſt denn auch entſprechend, was der Damascene weiter beibringt — über die Anbetung, Opferung, Wirkung der Euchariſtie. Es ſei nur noch bemerkt, daß er ausdrücklich hervorhebt, man dürfe die Euchariſtie nicht als Bild des Leibes Chriſti begreifen; Chriſtus habe nicht geſagt: „dieß iſt das Bild meines Leibes“, ſondern: „dieß iſt mein Leib (*τοῦτό μου ἐστὶ, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα*); und wenn, ſetzte er noch bei, Brod und Wein dann und wann, wie namentlich bei Baſilius, *ἀντίτυπα* genannt werden, ſo werden ſie ſo genannt, theils vor der Conſecration, theils als Vorbilder des künftig-Jenſeitigen, inwiefern wir jetzt durch ſie, alſo durch ſinnliche Vermittlung, der Gottheit Chriſti theilhaftig ſind, nicht aber derſelben rein geiſtig in bloßer Anſchauung, *διὰ μόνης τῆς θέας*, alſo ohne Vermittlung, theilhaftig ſein werden (de orth. fide IV, 13). — Hiemit haben wir das Bewußtſein der Kirche in der patriſtiſchen Zeit kennen gelernt. Was wir erkannt haben, iſt daß der Transſubſtantiationsglaube ſo alt ſei als die Kirche und daß man nicht auf Paſchaſius Radbertus habe zu warten gebraucht, um zu wiſſen, es ſei durch Transſubſtantiation, daß in dem Sacrament der Euchariſtie Chriſtus wahrhaft zugegen ſei. Was ſodann den Widerſpruch betrifft, den Paſchaſius nach Veröffentlichung der Schrift de corp. et sang. Dom. gefunden hat und worauf unſere Gegner ſo großes Gewicht legen (ſ. Haſe Dogm. S. 456 bis 457), ſo hat ſich derſelbe, ſo weit er von orthodoxen Theologen ausgegangen, mit nichten auf die Transſubſtantiation, ſondern nur auf Ausdrücke bezogen, welche zwar nicht unrichtig, aber mißverſtändlich waren. Man wird doch nicht die Einbildungen eines Erigena für die damalige Orthodoxie, die Spitzfindigkeiten des Ratramnus nicht für den Ausdruck des kirchlichen Bewußtſeins von damals ausgeben wollen! Was Paſchaſius Radbertus ausgeſprochen hat, war der Aus-

Digitized by Google

druck des kirchlichen Bewußtſeins; darum iſt es von der Kirche anerkannt worden. Freilich hat Berengar dieß geläugnet; aber das iſt nicht die einzige, ſondern nur eine der vielen Unwahrheiten, die er geſprochen. Es iſt wenig ehrenhaft fort und fort dieſem Schwindler nachzuſprechen, wie wenn Lanfrank und die übrigen Zeugen wider ihn nicht exiſtirten. Daß aber überhaupt ein Berengar und zwei Jahrhunderte früher ein Ratramnus und Erigena exiſtirt und gegen den Kirchenglauben geſprochen haben, beweiſt gegen dieſen, gegen deſſen Exiſtenz und Allgemeinheit ebenſo wenig als Exiſtenz und Proteſtation eines Luther, Zwingli und Calvin zum Beweiſe dienen, daß die in Trient verſammelte Kirche den Tranſſubſtantiationsglauben nicht gehabt und bekannt habe. Alles dieſes brauchen wir jedoch nicht weiter zu erörtern. Vergl. die Art. Paſchaſius Radbertus, Berengar und Lanfrank. Gerade noch Lanfrank freilich hat den Ausdruck transsubstantiare nicht gekannt; er hat geſagt substantialiter convertere, ein Ausdruck, deſſen ſich auch das Concil zu Rom a. 1079 (unter Gregor VII. gegen Berengar) bedient hat. Aber welcher Unterſchied beſteht denn zwiſchen dieſen beiden Ausdrücken? Es ſei zum Schluſſe nur noch bemerkt, daß in Betreff des Tranſſubſtantiationsglaubens und in Verwerfung aller zu Tage getretenen proteſtantiſchen Meinungen die griechiſche Kirche aufs vollſtändigſte mit der römiſchen zuſammenſtimme. Vergl. Confess. orthod. P. I. qu. 107 und Dosithei (Syn. Hierosol.) Confessio Decr. 17, bei Kimmel Monumenta fidei p. 179 sq. und 456 sq. Die Ausdrücke, deren ſich dieſe Bekenntniſſe bedienen, ſind theils die von den alten griechiſchen Vätern gebrauchten: *μεταβάλλειν*, *μεταποιεῖν*, *μεταῤῥυθμίζειν*, nämlich *τὸν ἄρτον εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα* oder noch beſtimmter *τὴν οὐσιαν τοῦ ἄρτου εἰς οὐσίαν* etc., theils das ſpäter gebildete *μετουσιοῦν*; dasjenige aber, was nach der Conſecration ſichtbar bleibt, nennen ſie *εἶδος*, *τύπος*, *συμβεβηκὸς τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου* oder ganz allgemein *τὰ φοινόμενα*. — Nach allem dieſem werden wir nun wohl ſagen dürfen: wenn irgend ein Glaubensartikel ſo iſt der Glaube hiſtoriſch genügend begründet, daß die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie die Folge einer Tranſſubſtantiation ſei. Es iſt auch bekannt genug, daß Luther gegen die katholiſche Abendmahlslehre erſt dann proteſtirt habe, nachdem ſeine Proteſtation eine Proteſtation gegen die Kirche geworden war. So lange man die Wahrheit in Betreff des Altarsſacramentes feſthält, kann man einer Proteſtation gegen die Kirche keine Wirkſamkeit verleihen, ja ſtreng genommen gar nicht gegen die Kirche proteſtiren, weil in jenem Sacrament ein bleibendes Zeugniß für die Kirche vorliegt; woraus folgt, daß wer gegen die Kirche proteſtirt, auch gegen das Altarsſacrament proteſtiren müſſe, daß er müſſe, ob er wolle oder nicht wolle; wie auch ein Hauptkämpe unſerer Tage, Dr. Schenkel, kürzlich gut bemerkt hat „mit der Proteſtation gegen die überlieferte Auctorität der römiſchen Kirche müſſe auch gegen das überlieferte Dogma vom Abendmahle proteſtirt werden“ (Realencyclop. für proteſt. Theol. und Kirche. Art. Abendmahlsſtreitigk.). Es kommt alſo hiebei nicht auf die Sache, nicht darauf an, ob man Wahrheit oder Irrthum habe, ſondern allein auf conſequente Durchführung oder Feſthaltung einer einmal beliebten Meinung d. h. darauf, daß man ſeinen Willen habe. — Nunmehr aber werden wir einigermaßen auf die im engern Sinne wiſſenſchaftlichen Fragen einzugehen haben, die ſich an das Dogma knüpfen. Zuerſt fragt es ſich: iſt die Tranſſubſtantiation Verwandlung ſchlechthin, conversio, oder ein Proceß, in dem zuerſt die vorhandene Subſtanz des Brodes und des Weines vernichtet oder auch in die Urſubſtanz (Urmaterie) zurückgebracht und dann an deren Stelle eine andere Subſtanz, nämlich der Leib Chriſti geſetzt wird? Schon im 13. Jahrhundert haben ſich dieſe beiden Anſchauungen neben und gegen einander geltend gemacht (vgl. S. Thom. S. P. III. qu. 75, a. 3) und dann in dieſer Gegenſätzlichkeit ſich bis zum Concil von Trient erhalten. Weil nämlich Thomas der erſten gehuldigt,

Digitized by Google

hat Scotus die zweite vertheidigt, und ſofort hat dieß eine der vielen wiſſenſchaftlichen Differenzen zwiſchen den Thomiſten und Scotiſten gebildet. Die in erſterer Weiſe gedachte Transſubſtantiation hat man conversio adductiva oder conversio ſchlechthin, die in letzterer Weiſe gedachte conversio productiva oder transsubstantiatio per annihilationem genannt. In Trient ſodann hat jeder der beiden Orden auf kirchliche Sanction ſeiner Anſchauung gedrungen. Der Kirchenrath aber hat weder der einen noch der andern eine Sanction ertheilt, ſondern einfach erklärt, daß Transſubſtantiation ſtattfinde (vgl. Sarpi hist. Conc. Trid. lib. IV. p. 295—296 ed. Gorinch. 5.). Sehr gut, denn beide Anſchauungen kommen in der That auf Eins heraus. Da ſich keine Zeit anſetzen läßt, in der die dageweſene Subſtanz des Brodes vernichtet und der Leib Chriſti noch nicht vorhanden wäre, ſo iſt die conversio productiva in Wahrheit daſſelbe als die conversio adductiva, und nur der Ausdruck transsubst. per annihilationem ein ungeſchickter Ausdruck — eine Folge übertriebener Schärfe in der Begriffsbeſtimmung. — Man mag ſich jedoch den Proceß der Transſubſtantiation denken wie man will, in jedem Fall entſteht die weitere Frage: was und wie iſt das, was nach der Transſubſtantiation vom Brod und Weine übrig bleibt und als was iſt die Subſtanz derſelben Elemente zu denken, die mittelſt jenes Proceſſes entfernt, durch den Leib Chriſti erſetzt wird? Auf den erſten Theil dieſer Frage antworten die Theologen zunächſt einfach: was übrig bleibt, ſind die Accidentien von Brod und Wein. Aber was iſt unter dieſen zu verſtehen? Die ſogenannte Species d. h. das Sichtbare, überhaupt Wahrnehmbare an dem Brod und an dem Wein, *τὰ φαινόμενα* oder *τὰ αἰσθητὰ* wie die Griechen ſagen. Da aber die Accidentien Accidentien einer Subſtanz ſind, mit andern Worten einer Subſtanz, eines Subjectum oder *ὑποκείμενον* bedürfen, woran oder worin ſie ſubſiſtiren, ſo entſteht die Frage: wie können jene Species daſein, da ihnen ihre Subſtanz entzogen iſt? Daß Letzteres der Fall ſei, muß man entſchieden behaupten, wenn man eine Transſubſtantiation annimmt. Einzelne Theologen nun haben argumentirt: da an die Stelle der Brod und Weinſubſtanz der Leib Chriſti getreten iſt, ſo iſt dieſer als das Subjectum der übrig gebliebenen Species anzuſehen. Andere aber haben dieß in Abrede geſtellt, weil der Leib Chriſti nicht in dieſen Accidentien zu erſcheinen und die Qualitäten nicht zu beſitzen vermöge, die denſelben zukommen. Darum haben noch Andere die Luft als fragliches Subjectum bezeichnet, aber nicht vermocht dieſe Meinung gegen die wohlbegründeten Einreden zu rechtfertigen, die ſich dagegen erhoben (vgl. Thom. S. III, 77, 1). Endlich hat man ſich ziemlich allgemein in dem Gedanken vereinigt, daß jene Accidentia ohne Subjectum da ſeien; und warum ſollte es auch Gott nicht möglich ſein, ſie ſo zu erhalten? Uebrigens vermögen wir doch nicht recht einzuſehen, warum man nicht ſoll ſagen dürfen, das Subjectum für die vorhandenen Species des Brodes und des Weines ſei der Leib Chriſti. Wenn Chriſtus ſagt: „mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe d. h. eine wahre Speiſe" ꝛc., ſo ſcheint er eben doch ſeinen Leib als Subſtanz oder Subject der fraglichen Species zu bezeichnen. Die Schwierigkeit des Begreifens wird durch dieſe Annahme allerdings nicht geringer, denn es iſt kaum leichter zu begreifen, wie der Leib Chriſti als Brod und Wein erſcheinen als wie die Accidentien von Brod und Wein ohne Subjectum exiſtiren können; aber ebenſo auch nicht größer, denn vermag ich es über mich, Accidentien ohne Subſtanz zu denken, ſo werde ich auch vor dem Gedanken nicht zurückſchrecken, daß eine Subſtanz in einer ihr an und für ſich fremden Geſtalt erſcheine. Gleichviel jedoch wie die Exiſtenz dieſer Species zu denken ſei, in jedem Falle begreift man leicht, dieſe müſſen auch die Eigenſchaften behalten, die ihnen an ſich zukommen: Farbe, Geſchmack, Geruch, Nahrhaftigkeit u. ſ. w., denn, ſagt Thomas, erhält ihnen Gott einmal das Daſein trotz dem, daß ſie kein Subjectum mehr haben, ſo ſieht man nicht ein, warum er ihnen nicht zugleich auch die Qualitäten erhalten ſollte (qu. 77. a. 3—8); und dabei wird dann wohl die

Digitized by Google

quantitas dimensiva als erſtes Accidenz und gleichſam als Subjectum für die übrigen angeſehen (ib. a. 2). Indeß wird dieß wie das Vorige etwas mehr Licht empfangen, wenn wir zur Beantwortung des zweiten Theiles unſerer Frage erkennen werden, was die verwandelte und mithin nach der Conſecration nicht mehr vorhandene Subſtanz des Brodes und des Weines ſei. Dieſe Frage bietet große Schwierigkeit. Daß unter fraglicher Subſtanz das Innere, Unſichtbare, beſtimmter das Weſen des Brodes und des Weines zu verſtehen ſei, ergibt ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt. Aber damit iſt die Frage noch nicht beantwortet. Was iſt dieſes Weſen? Brod und Wein ſind materielle Stoffe, mithin zur Natur gehörig. Alſo iſt ihr Weſen die Naturſubſtanz d. h. die Natur als ſolche oder Natur an ſich. Aber wie haben wir uns dieſe zu denken? Man pflegt von einer Naturſubſtanz zu ſprechen und zu ſagen, dieſelbe trete in den vielen und unterſchiedenen Naturgegenſtänden oder Naturproducten nur auf vielfache und unterſchiedene Weiſe zu Tage, d. h. die vielen und verſchiedenen Naturdinge ſeien nur verſchiedene Geſtalten oder Erſcheinungsformen eines und deſſelben Weſens. Dieß iſt auch ohne Zweifel richtig; und man wird ſich hiernach die Vielheit und Verſchiedenheit in der Natur daraus zu erklären haben, daß ein und derſelbe Stoff verſchieden bewegt, mit einer und derſelben ὕλη mehrfache verſchiedene κίνησις verbunden werde. Aber eben darum kann nun die ſogen. allgemeine Naturſubſtanz allein mit nichten als das Weſen irgend eines Naturdings bezeichnet werden. Wenn ſich mit dem Stoffe nothwendig Bewegung verbindet, damit irgend etwas, etwas Beſtimmtes entſtehe, ſo gehört die Bewegung nicht minder als der Stoff zum Weſen der Natur überhaupt. Bei einzelnen Gegenſtänden aber iſt ſie, wie leicht zu ſehen, nicht nur ebenſo, ſondern mehr weſentlich als der Stoff. Dem einzelnen Ding iſt weſentlich nicht bloß Natur, ſondern eben dieſes beſtimmte Ding zu ſein; wäre es nicht dieſes beſtimmte, ſo wäre es als dieſes überhaupt nicht. Was nun aber das Dieſes an dem Dinge ausmacht, iſt eben die Bewegung, nicht die Bewegung überhaupt, ſondern die beſtimmt geſtaltete Bewegung, die den Naturſtoff eben zu dieſem beſtimmten Dinge macht. Mithin iſt eben ſie zuerſt zu nennen, wenn nach dem Weſen eines beſtimmten Dinges gefragt wird; und Ariſtoteles hat alſo Recht, wenn er ſagt das εἶδος (Princip beſtimmter Geſtaltung, Bewegungsprincip, Seele) ſei μᾶλλον φύσις als die ὕλη. Mithin dürfen wir als das Weſen des Brodes und des Weines nicht die allgemeine Naturſubſtanz, ſondern müſſen als ſolches die als Brod- und Weinſubſtanz ſeiende Naturſubſtanz bezeichnen. Nun haben wir aber ſtets im einzelnen Falle nicht alles Brod und allen Wein vor uns, ſondern einzelnes und beſtimmtes Brod und einzelnen und beſtimmten Wein; und aus demſelben Grunde, warum als Weſen des Brodes und Weines überhaupt nicht die eine Naturſubſtanz ſchlechthin bezeichnet werden darf, dürfen wir auch als Weſen dieſes beſtimmten Brodes und dieſes beſtimmten Weines nicht ſchlechthin Brod und Wein an ſich oder eine allgemeine Brod- und Weinſubſtanz nennen. Das Brod an ſich d. h. der als Brod ſeiende Naturſtoff kann ebenſo wie die allgemeine Naturſubſtanz auf unendlich mannigfaltige Weiſe bewegt und geſtaltet werden, und das gerade vorliegende Brod iſt ſtets ganz beſtimmt und eigenthümlich geſtaltet und inſofern d. h. alſo gerade weil es dieſes beſtimmte Brod iſt, von jedem andern nicht bloß accidentell, ſondern auch weſentlich unterſchieden. Ebenſo der Wein. Hieraus folgt nun zunächſt, daß man beſtimmtes Brod und beſtimmten Wein conſecriren und ſubſtantiell verwandeln könne, ohne damit alles Brod und allen Wein zu transſubſtantiiren; und damit iſt eine der Haupteinwendungen entfernt, die man aus Unwiſſenheit oder in Folge falſcher Naturanſchauung gegen unſer Dogma erhoben hat. Aber die Begriffe ſind noch näher zu beſtimmen. Brod und Wein ſind keineswegs Naturdinge ſchlechthin. Wohl ſind ſie materielle Stoffe und gehören ſo zur Natur — in der angegebenen Weiſe. Allein als dieſes Beſtimmte, was ſie ſind, ſind ſie nicht Producte der

Digitized by Google

Natur; die Natur erzeugt kein Brod und keinen Wein, ſondern nur die Elemente, aus denen dieſe gebildet werden. Wer ſie bildet, iſt der Menſch. Es muß ſich alſo, ſollen Brod und Wein entſtehen, mit den von der Natur erzeugten Elementen ein Element verbinden, das die Natur zu gewähren nicht vermag, das mithin von dem Geiſte ausgeht. Nun verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſes Element, das ſo vom Geiſte ausgeht, das der Menſch mit den Naturelementen verbindet, ebenſo zu dem Weſen des Erzeugten, des Brodes und des Weines, gehöre als die Naturelemente; ja nach dem kurz zuvor Beigebrachten nicht nur ebenſo, ſondern mehr. Dieſes „mehr“ aber heißt genauer angeſehen ſoviel als „allein“, dermaßen daß das von der Natur Beigebrachte gar nicht mehr als Weſen oder Subſtanz, ſondern als Accidenz zu bezeichnen iſt. Fragt man: was macht dieſes Brod und dieſen Wein zu dem, was ſie ſind, ſo muß offenbar die Antwort lauten: das, was der Menſch, indem er ſie bildete, dazu gethan hat. Mithin iſt es eben dieſes, was in dem Brod und in dem Wein als verwirklicht erſcheint d. h. eben es iſt das Weſen dieſer Dinge. Freilich hätte nun der Menſch Brod und Wein nicht bilden können, wenn ihm nicht die Natur Stoffe dazu gegeben hätte. Dieſe Stoffe ſind alſo nothwendig, ebenſo nothwendig als das von dem Menſchen ausgehende. Aber daran haben wir eben nur die Thatſache, daß vorliegende Subſtanz wie jede andere Accidenzien bedürfe, um zu exiſtiren, oder vorliegendes Weſen wie jedes andere eines Mittels, um als Wirklichkeit zu ſein. Es erſcheint in der Natur als Weſen zunächſt die allgemeine Naturſubſtanz. Sowie aber die Natur beſtimmter geſtaltet wird — Mineral, Pflanze, Thier — ſo wird, was vorher Weſen war, Accidenz; das Weſen des Thieres iſt nicht die allgemeine Natur, ſondern das Thier; zu dieſem tritt die allgemeine Natur nur als Nothwendiges hinzu, und erſcheint mithin in ihm als Accidenz. So dann wiederum in dem Pferde iſt das Weſen nicht das Thier, ſondern das Pferd; da aber in dem Pferde nothwendig auch das Thier iſt, ſo erſcheint nun dieſes in ihm als Accidenz; und ſo nun durch alle Stufen herunter bis zu dem Einzelnen, bis zum Individuum. Stets iſt, wie Ariſtoteles ſo vortrefflich ausführt, die *πρώτη οὐσία* das Individuelle, das *τόδε τι*; das zunächſt liegende Allgemeine — Species — iſt dann die *δευτέρα*, das noch Allgemeinere — Genus — *τρίτη οὐσία* u. ſ. w. Aber es iſt doch klar, daß das zweite, dritte, vierte ꝛc. Weſen nicht mehr als Weſen im eigentlichen Sinne, ſondern nur als Accidenz des erſten Weſens gelten könne. So nun in vorliegendem Falle. Die *πρώτη οὐσία* des Brodes und des Weines iſt das von dem Menſchen Ausgehende d. h. dasjenige an dem Brod und Wein, was der Menſch dazu gethan. Mithin iſt dieß das eigentliche Weſen, und alles Weitere, was noch daran iſt, hat als Accidenz zu gelten. Dieſes Weitere aber iſt alles, was die Natur beigebracht, wie dieß bei jedem ſogen. Kunſtproduct der Fall iſt. Jetzt erſt haben wir eine ſichere Grundlage für die Beantwortung der Frage gefunden, was in der Transſubſtantiation vorgehe. Man hat ſich nach ähnlichen Vorgängen in der Natur umgeſehen und ſolche auch überall entdeckt. So gehört z. B. ſchon der Proceß der Ernährung hieher. Viel mehr aber wäre darauf hinzuweiſen, daß Thiere und Pflanzen ihre Geſtalt und Qualitäten auch dann noch, wenigſtens eine Zeit lang, oft ſogar ſehr lange noch behalten, nachdem ſie aufgehört haben zu leben, d. h. nachdem ihre Subſtanz oder ihr Weſen, die Seele nämlich, nicht mehr vorhanden iſt. Allein bei allem Aehnlichen, das man hiebei fand, konnte man ſich doch nicht verbergen, daß immer auch ein großer Unterſchied vorhanden ſei, zu groß, als daß man der gemachten Entdeckung hätte recht froh werden können. Das Vorgetragene hat uns nun gezeigt, daß man ſich beim Aufſuchen von Analogien des in Frage ſtehenden Proceſſes erſtens nicht auf die reinen Naturdinge beſchränken dürfe, ſondern ſolche Gegenſtände ins Auge faſſen müſſe, die zwar aus Naturſtoffen beſtehen, das aber, was ſie ſind, nicht durch die Natur, ſondern durch den Menſchen geworden ſind (Kunſtproducte, Inſtrumente u. dgl.) und daß man hiebei zweitens zu beachten

Digitized by Google

habe, als Subſtanz oder Weſen ſolcher Dinge habe allein das zu gelten, was eben der Menſch dazu gethan, der Zweck, die Beſtimmung, die Beziehungen derſelben, kurz der in ihnen verwirklichte Gedanke. Dieß faſſe man ins Auge und man wird viel näher liegende und entſprechendere Analogien entdecken und in der Transſubſtantiation einen viel weniger befremdlichen Vorgang ſehen. Nicht als ob man irgendwo etwas Gleiches fände und durch irgend welche Analogien die Sache ſelbſt begreiflicher würde. Wir werden ſtets, wie ſehr wir uns auch mit Forſchen abgemüht, mit dem hl. Ambroſius und Johannes Damascenus auf die göttliche Allmacht als den letzten Erklärungsgrund zurückgehen und mit dem hl. Thomas geſtehen müſſen: „daß in dieſem Sacramente der wahre Leib und das Blut Chriſti vorhanden ſeien, kann weder durch Wahrnehmung noch durch Denken, ſondern allein durch den Glauben begriffen werden, der ſich auf göttliche Auctorität ſtützt.“ Andererſeits aber kann uns auch nicht ſchwer ſein, die Transſubſtantiation ſammt ihrer Wirkung mit dem hl. Auguſtin als eine natürliche Folge der Incarnation zu erkennen und vollends nicht ſchwer dieſem einzelnen Momente unſeres Glaubens keine Zweifel entgegenzuſetzen, wenn wir alle übrigen mit zweifelloſer Gewißheit feſthalten. Uebrigens ſind die angedeuteten Analogien geeignet uns noch einen ganz andern Dienſt zu erweiſen. Betrachten wir nur die Vorgänge in und um uns aufmerkſam; hier ſehen wir Subſtanz und Accidenzien ſich zumal verändern, dort die Subſtanz allein, während die Accidenzien unverändert bleiben, weiter die Accidenzien allein, während die Subſtanz bleibt, was ſie geweſen. Begreifen wir dieſe Vorgänge? auch nur etwas daran? Nicht das Mindeſte! Wir ſehen ſie vor uns, wir erkennen, daß es ſo ſei; und damit begnügen wir uns und gehen darüber hinweg, ohne uns lange mit den Fragen abzuquälen, wie es zugehe, wie es möglich ſei. Nur bei religiöſen Gegenſtänden wollen wir dieſes Wie, dieſe Möglichkeit begreifen, nur hier wollen wir ſo erkennen, wie wir erkennen würden, wenn wir die Schöpfer der Welt wären und ſind dann wenn es, wie natürlich, nicht gelingt, geneigt den Glauben mit Zweifeln zu zerſetzen, oder, was noch ſchlimmer, den Gegenſtänden des Glaubens d. h. der Wirklichkeit Einbildungen zu unterſchieben, die unſerer Capacität entſprechen. — Hiemit dürften die Momente ziemlich vollſtändig hervorgehoben ſein, worauf es bei einer Verſtändigung über die Transſubſtantiation des Altarsſacramentes ankommt. Die Literatur iſt begreiflicherweiſe unüberſehbar; es gehören hieher alle Dogmatiken und ohnehin die ſpeciellen Abhandlungen über die Sacramente im Allgemeinen und über das Sacrament der Euchariſtie insbeſondere. Da alles nicht vorgeführt werden kann, eine Auswahl aber ſchwer zu treffen iſt, ſo ſei außer den im Verlauf erwähnten nur noch ein einziges der hieher gehörigen Werke genannt, das durch gründliche Forſchung und ächte Wiſſenſchaftlichkeit ausgezeichnete Buch von Cardinal Wiſeman „Lectures on the real presence of Jesus Christ in the blessed Eucharist.“ London 1842. Teutſch Regensburg 1844. [Mattes.]

Trappiſten. Die Ciſtercienſerabtei La Trappe in Perche war im J. 1140 durch die Freigebigkeit des Grafen Notron geſtiftet worden und lange Zeit durch den tugendhaften Wandel ihrer Bewohner berühmt geweſen. Dieſe wilde Einöde war zu abſtoßend, als daß ſie von Weltmenſchen beſucht wurde, und ſo blieb hier lange der Verführung der Weg verſperrt. Als aber die Abtei zu großen Reichthümern gelangt war, wurde ſie nach der Sitte der Zeit einem Commendaturabte (ſ. d. Art. Abt) übertragen und damit eilte die gute Zucht dem völligen Verfalle entgegen, ſo daß die Religioſen das Aergerniß des Landes wurden. Namentlich hatten ſie in den Kriegen Frankreichs mit England zu wiederholten Malen ihr Kloſter verlaſſen müſſen und waren ſo mit der Welt nur zu bekannt geworden. Mit dem Verfalle der Zucht und Obſervanz ging Hand in Hand der Ruin der Beſitzungen; ſelbſt das gemeinſchaftliche Leben hörte auf und die gemeinſamen

Digitized by Google

Zuſammenkünfte galten bloß noch Jagd- und Luſtpartien. Aber aus dieſem Zuſtande des tiefſten Zerfalles ſollte die Abtei wieder heraustreten und ihre Bewohner lebhaſt an den Wandel jener erſten Eremiten in der Thebais erinnern, ſo daß Jeder, der in dieſe ſchauerliche Wildniß ſeinen Fuß verſetzte, in Wahrheit ausrufen konnte: quam terribilis est locus iste? Vere domus Dei et porta coeli! Hatte indeß das Commendenweſen den Ruin der Abtei beſchleunigt, ſo ſollte es dieſelbe auch wieder aus ihrem tiefen Verfalle erheben; denn die Reformation derſelben ging aus von dem Commendaturabt Armand-Jean le Bouthillier de Rancé. Dieſer war am 9. Januar 1626 als der Sohn des Dionyſius le Bouthillier, Herrn von Rancé, Barons von Veret, Secretärs der Königin Maria von Medicis und ordentl. Staatsraths, geboren, wurde gleich von Jugend auf für den Malteſerorden beſtimmt, jedoch neben den Waffenübungen in der griechiſchen und lateiniſchen Sprache unterrichtet und chriſtlich erzogen. Allein noch in zarten Jahren verlor er ſeinen älteren Bruder durch den Tod und dieſes Ereigniß änderte nun auch die Beſtimmung ſeiner Laufbahn. Denn da dieſer bereits im Beſitz von reichen Pfründen geweſen war, ſollte ſich auch Armand-Jean nach dem Wunſche ſeines Vaters dem geiſtlichen Stand widmen, um ſo die Beſitzungen deſſelben zu ererben. In kurzer Zeit wurde dieſer nun Chorherr U. l. F. zu Paris, Abt zu La Trappe Ciſtercienſerordens, zu U. l. F. du Val Auguſtinerordens, zu St. Symphorian von Beauvais Benedictinerordens Prior, zu Boulogne bei Champagne gleichfalls Benedictinerordens und zu St. Clemens in Poitou, ſo daß er in ſeinem 10. oder 11. Jahre, ohne der Kirche nur die geringſten Dienſte erwieſen zu haben, 15—20,000 Livres geiſtlicher Einkünfte bezog. So in eine unmittelbare Beziehung zum geiſtlichen Stande geſetzt, widmete ſich der jugendliche Abt aufs Neue den Studien, beſorgte in ſeinem 12. Jahre eine neue Ausgabe der Gedichte des Anacreon nebſt Commentar und überſetzte dieſelben ins Franzöſiſche — eine Arbeit, die damals ungemein bewundert wurde. Hierauf ſtudirte er Philoſophie und Theologie und neben Gelehrſamkeit und Talent glänzte er auch durch ſeine Lebensart, fiel aber auch zugleich ſtets mehr und mehr der Welt und ihren Lüſten in die Arme. Zugleich war er ein leidenſchaftlicher Liebhaber der Jagd. Trotz dieſer ſeiner gänzlichen weltlichen Neigung und Geſinnung empfing er doch 1651 die Prieſterweihe und wurde 1654 Doctor der hl. Theologie. Das Bisthum Leon ſchlug er aus, aber bloß, weil er ſich mit der Hoffnung ſchmeichelte, Coadjutor ſeines Oheims, des Biſchofs von Tours, zu werden. Statt mit dem reiferen Alter mehr den Ernſt des Lebens zu erfaſſen, verirrte er ſich ſtets tiefer in die Thorheiten deſſelben, wie er denn einmal mit 3 Genoſſen den Entſchluß faßte, ſo lange als irrende Ritter umherzuziehen, bis ihnen das Geld ausginge, was jedoch nicht ausgeführt wurde. Indeß leitete die göttliche Erbarmung die Wege zu ſeiner Bekehrung ein. Es ſtarb nämlich ſein Vetter, der die Stütze ſeiner Hoffnungen geweſen war, ſodann wurde er wie durch ein Wunder aus einer Lebensgefahr gerettet, ſo daß er in die ernſte Worte ausbrach: „ach wo wäre ich jetzt, wenn ſich Gott nicht meiner erbarmt hätte!“ Allein eine ſolche Stimme wurde nur zu bald wieder durch die Sprache des Ehrgeizes und der Schmeichelei übertäubt; namentlich wurde er auf einer Verſammlung der franzöſiſchen Geiſtlichkeit, der er 1655 beiwohnte, mit Lobſprüchen überhäuft. Da beunruhigte ihn der Gedanke, ſein Benehmen auf dieſer Verſammlung könnte dem Hofe unangenehm ſein und ſo zog er ſich nach Veret zurück. Ruhiges Nachdenken, Zurückgezogenheit und der 1660 erfolgte Tod des Herzogs von Orleans erweckten in ihm endlich den Entſchluß, ſich zu bekehren. Um nun ſeine Seele von weltlichen Sorgen und Gedanken zu befreien, verzichtete er auf alle ſeine Pfründen mit Ausnahme der Abtei La Trappe, verwendete ſein Vermögen, ſoweit es nicht zum Unterhalte ſeiner Geſchwiſter und zur Ausbeſſerung ſeiner Abtei nöthig war, zu wohlthätigen Zwecken. Als er hierauf nach La Trappe

zurückgekehrt war, war ſein erſtes Geſchäft, die daſelbſt eingeriſſenen Unordnungen zu beſeitigen, was ihm jedoch erſt nach Beſiegung unſäglicher Schwierigkeiten gelang; denn kaum hatten die Religioſen von ſeinem Entſchluſſe gehört, als ſie zur Behauptung ihrer Ungebundenheit Alles aufboten, ja ihrem Abte ſogar mit dem Tode drohten. Aber alle Drohungen waren vergebens. Es wurden die Religioſen von der ſtrengen Obſervanz eingeführt und die Alten durch einen Vertrag vom Auguſt 1662, der im Februar des folgenden Jahrs die Beſtätigung des Pariſer Parlamentes erhielt, zur Einwilligung genöthigt. Auch für die materielle Aufhilfe der Abtei that Rancé ungemein Viel, zum Theil aus eigenen Mitteln, indem er z. B. ein Gut, das dem Abtstiſche gehörte, dem Kloſtergute einverleibte. Um nun aber den Endzweck und die eigene Heiligung vollſtändig zu erreichen, trat Rancé am 13. Juni in ſeinem 38. Jahre das Noviciat in dem Kloſter Perſeigne an und that im Juni des folgenden Jahres feierlich Profeß und ließ ſich zum Abte weihen, um die letzte Hand an ſein Werk zu legen. Die beſtehende Obſervanz war ihm noch nicht ſtreng genug und deßwegen führte er allmählig die ſtrengſten Uebungen in ſeinem Hauſe ein. Er vermochte nämlich ſeine Religioſen, ſich des Weines und der Fiſche zu enthalten, Eier nur ſelten und Fleiſch nur in der größten Noth zu eſſen; der Umgang mit den Weltlichen wurde beſchränkt und die Handarbeit wieder aufgenommen. Als aber Rancé im Auftrage der Verſammlung der Aebte und Superioren von der ſtrengen Obſervanz der Ciſtercienſer zu Paris 1664 vermocht wurde, in Ordensangelegenheiten zwei Mal nach Rom zu reiſen, ſo führte der während ſeiner Abweſenheit mit der Leitung der Abtei beauftragte Prior Aenderungen ein, welche auf die Wiedereinführung der alten Milde abzielten; der Subprior und mit ihm die Religioſen widerſetzten ſich jedoch ſtandhaft ſolch unbefugter Neuerung. Um nun jede ſo nachtheilige Spaltung zu vermeiden, wurde der Abt von Prières beauftragt, den Frieden wieder herzuſtellen, was ihm dadurch gelang, daß er den beſagten Prior bis zur Zurückkehr des Abtes in ein anderes Kloſter verwies. So hatte Rancé, als er 1666 wider nach La Trappe kam, die Freude, zu ſehen, wie hier die Obſervanz in ihrer ganzen Strenge beobachtet wurde. Er ſelbſt leuchtete ſeinen Religioſen als lebendige Regel vor; bei den allergeringſten und ſtrengſten Arbeiten, denen er ſich unterzog, beobachtete er das allerſtrengſte Faſten, war ſtets der erſte beim Officium, Gebet und bei allen regulirten Uebungen und vermochte ſeine Religioſen, um jede Neuerung oder Milderung in der Abtei von vornherein unmöglich zu machen, im Juni 1675 zur Erneuerung ihrer Gelübde und zu dem beſondern Gelöbniß, alle Gewohnheiten ihres Hauſes bis zum letzten Athemzuge beobachten und jede Milderung zurückweiſen zu wollen. Zu ſeinem großen Leidweſen aber ſtarben ihm in wenig Jahren 30 ſeiner Mönche und er ſelbſt erkrankte gefährlich und nun wurde das Gerücht in Umlauf geſetzt, die allzugroße Strenge verkürze die Lebensdauer. Viele Prälaten ermahnten daher Rancé ſchriftlich, wiewohl vergebens zur Linderung der Obſervanz; er ſelbſt genaß und der gute Geſundheitszuſtand kehrte in ſein Haus zurück, worauf er die Strenge eher noch ſteigerte. Nun aber zog ihm ſeine Schrift über die Heiligkeit und die Pflichten des Mönchsſtandes neue Tadler zu, indem er geradezu das Studium als den Untergang deſſelben bezeichnete. Der gelehrte Mabillon (ſ. d. A.) nahm mit gewohnter Mäßiggung das Studium und die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung der Mönche gegen ihn in Schutz (vgl. Rancé, traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique 1683. 2 T. 4. Mabillon, traité des études monast. 1691 u. ö.). Dieſe Anſicht Rancés war in einer Zeit um ſo entſchuldbarer, als die theologiſche Wiſſenſchaft in Frankreich bereits angefangen hatte, in bedauerlicher Weiſe zu verflachen. Daß aber die von ihm angeführte Lebensweiſe manche Anknüpfungspuncte im Geiſte der Zeit hatte, beweiſt unter Anderm der Umſtand, daß dieſelbe in dem von La Trappe abhängigen Frauenkloſter Clairet, Ciſtercienſerordens, 1692

Digitized by Google

gleichfalls angenommen wurde. Hohes Alter nöthigte unterdeſſen Rancé von ſeiner ſtrengen Lebensweiſe etwas nachzulaſſen; er wohnte der Arbeit nicht mehr bei und erſchien ſelten mehr im Capitel, legte endlich ſeine Abtswürde nieder und erhielt unter königlicher Beſtätigung 1696 Dom Franz Armand zu ſeinem Nachfolger. Allein der neue Abt ſtach gegen den frühern Vorſtand ſo ab, daß im Kloſter Parteiungen entſtanden, in Folge deren Jener abdankte, wodurch 1699 Dom Jacob de la Tour von der Abtei Beſitz erhielt, der fortwährend dieſelbe im Geiſte ihres Reformators leitete. Rancé ſelbſt ſtarb am 12. October 1700 in einem Alter von 78 Jahren. Mit Recht wurde ſein hohes Alter denen entgegengehalten, welche die Strenge ſeines Ordens verunglimpften, als führe dieſelbe zu frühzeitigem Tode. Ueber das Leben dieſes merkwürdigen Mannes haben geſchrieben: Marsollier et Maupeou: Vie de l'Abbé de la Trappe. Exauvillez: Vie de l'Abbé de Rancé, Paris 1842. Chateaubriand: Vie de Rancé. Paris 1844. Teutſch, Ulm 1844. Göcking, Leben des ꝛc. Rancé. Berlin 1820. Helyot, Kloſter- und Ritterorden Bd. VI. S. 1 ff. — Was die Satzungen der Trappiſten anlangt, ſo ſind die wichtigſten Beſtimmungen derſelben folgende: Im Sommer begeben ſie ſich um 8 Uhr, im Winter um 7 Uhr zur Ruhe, gehen Nachts 2 Uhr in die Mette, die mit den eingeſchalteten Andachtsübungen gewöhnlich bis halb 3 Uhr dauert, dann ruhen ſie bis zur Prime und Jeder lieſt Etwas für ſich, während welcher Zeit die Prieſter ihre Meſſen leſen. Um halb 6 Uhr iſt die Prime und hierauf das Capitel. Um 7 Uhr geht es an die Arbeiten der verſchiedenſten Art, je nach dem Stande der Witterung in oder außer dem Kloſter, indem all' die verſchiedenen Bedürfniſſe von den Mönchen ſelbſt beſorgt oder verfertigt werden. Um halb 9 Uhr beginnt das Officium, ſofort die Tertia, Sexta, Nona und nun geht es ins Refectorium. Die Tafeln ſind hier ohne Tiſchtuch, aber ſehr reinlich; die einfache Mahlzeit beſteht in den ärmlichſten Faſtenſpeiſen als Wurzeln, Gemüſe u. dgl., jedoch ohne Butter und Oel, und zum Nachtiſch aus wenigem Obſte, dann folgt das Tiſchgebet, das in der Kirche vollendet wird, hierauf Leſen oder Betrachtung in der eigenen Zelle, hernach eine etwa 2ſtündige Arbeit. Jeder beſchäftigt ſich nach Vollendung derſelben in ſeiner Kammer mit Leſen oder Betrachtung und erſcheint um 4 Uhr bei der Vesper; um 5 Uhr findet das Abendeſſen im Refectorium ſtatt, beſtehend in Waſſer und Brod und einigem wenigem Obſte. Nach kurzer Raſt findet das Capitel und um 6 Uhr die Complet ſtatt, hierauf eine halbe Stunde Betrachtung. Nachdem man das Weihwaſſer aus den Händen des Abts erhalten hat, geht es in den Schlafſal. Die nächtliche Ruhe gewährt ein Brett mit einem durchgenähten Strohſack, Strohhäuptel und einem Teppich; man entkleidet ſich nicht, ſelbſt nicht im Falle einer Krankheit. Für die Kranken wird die ſorgfältigſte Pflege verlangt, ihnen ſind ſelbſt Fleiſch und Eierſpeiſen geſtattet, in der Agonie wird der Kranke auf Stroh gelegt. In der Kirche herrſcht die größte Einfachheit, jeder Schmuck iſt daraus verbannt. Gaſtfreundſchaft iſt des Kloſters Zierde, doch ſoll dabei des Lebens Einfachheit beibehalten werden, auch iſt das Stillſchweigen ſo wenig als möglich zu brechen. Vgl. Les reglemens de l'abbaye de Nostre Dame de la Trappe en forme de constitutions qui contiennent les exercices, et la manière de vivre des religieux bei Holſtenius cod. regul. monast. T. VI. p. 606 sqq. Großherzog Coſimo III. von Toscana errichtete für die Religioſen dieſer Lebensweiſe die Abtei Buon-Solaſſo in der Nähe von Florenz, welche 1705 von 18 Mönchen aus La Trappe bezogen wurde. Wie ernſt aber dieſe Religioſen das Leben hienieden als eine Vorbereitung zum Jenſeitigen betrachten, beweiſt beſonders die Form des Grußes: memento mori, gedenke, daß du ſterben mußt, redet ein Bruder den andern bei ſeiner Begegnung an. (Vgl. d. Art. Memento mori.) Weitere Verbreitung fand indeß dieſe Obſervanz um dieſe Zeit nicht, doch iſt die Verbeſſerung von Septfonts beinahe dieſelbe wie die von La Trappe. Aber ſelbſt die gänzliche Abgeſchiedenheit

Digitized by Google

konnte nicht hindern, daß auch die Abtei La Trappe gleich den andern kirchlichen Anſtalten durch den wüthenden Heißhunger der erſten franzöſiſchen Revolution verſchlungen wurde. Im J. 1791 war in derſelben Novizenmeiſter Dom Auguſtin von Leſtrange eine hauptſächliche Stütze der Mönche bei ihrer Vertreibung. Für 24 derſelben fand er ein Aſyl im Schweizercanton Freiburg und führte hier dieſelben noch im Frühjahr 1791 zu Valſainte ein. Auf den Wunſch Aller wurde die Strenge noch geſteigert und dennoch ließen ſich ſo viele neue Mitglieder aufnehmen, daß nach andern Ländern Colonien entſandt werden mußten. So entſtanden die Niederlaſſungen zu Poblat in Catalonien, eine in der Nähe von Antwerpen, ſodann im Bisthum Münſter und im Piemonteſiſchen; 3 Mönche wurden ſogar nach Canada geſandt. So genoſſen dieſe Mönche in ihrer ſtrengen Lebensweiſe Schutz und Hilfe im Auslande, während Frankreich unter der Herrſchaft der Schlechteſten ſeiner Söhne dem wohlverdienten Elend preisgegeben war. Papſt Pius VI. bevollmächtigte durch ein Breve vom 30. September 1794 ſeinen Nuntius in der Schweiz, Valſainte zu einer Abtei zu erheben, deren erſter Vorſteher Dom Auguſtin wurde. Im J. 1796 errichtete er ſodann in Wallis ein Haus für Trappiſtinnen, unter denen ſich Louiſe von Condé befand und hierauf in der Nähe von da zur Leitung des Frauenkloſters eine Genoſſenſchaft von Mönchen. Kurz darauf gründete er eine Gemeinſchaft von Tertiarierinnen, die ſich der Erziehung der weiblichen Jugend widmen ſollten und bald zählten dieſe zu Valſainte 150 Schülerinnen; allein im J. 1798 drangen die franzöſiſchen Heere in die Schweiz ein und zertraten die hoffnungsvolle Saat. Unter ſtrenger Beobachtung der Regel zog Dom Auguſtin mit 250 Mönchen und Nonnen ab, 74 derſelben begaben ſich nach Conſtanz, Augsburg und München und der ruſſiſche Czaar Paul bot je 15 Mönchen und Nonnen eine Niederlaſſung in Weißrußland an; Dom Auguſtin geleitete dieſelben glücklich nach dem Orte ihrer Beſtimmung, reiſte von da nach St. Petersburg und erwirkte hier die Erlaubniß, daß ſeine zurückgelaſſenen Genoſſen, die ſich unterdeſſen nach Böhmen und nach Wien zerſtreut hatten, gleichfalls nach Rußland kommen durften. Nun erſchienen dieſe zunächſt in Polen, blieben eine Zeit lang zu Kenty, Warſchau und Krakau, vereinigten ſich hierauf wieder mit ihrem Abte und erhielten 2 Klöſter zu Breſk und 2 in der Diöceſe Luko in Litthauen. Aber nun änderte Paul I. ſein Syſtem und in Folge hievon mußten im März 1800 alle Franzoſen die ruſſiſchen Staaten verlaſſen. Nach vielem Ungemach kam ein Theil der unglücklichen Mönche zu Danzig an, wo ſie der proteſtantiſche Magiſtrat mitleidsvoll behandelte und in das alte Kloſter der Brigittinerinnen aufnahm; die übrigen Trappiſten kamen allmählig aus Weißrußland und Litthauen an und ein edler proteſtantiſcher Kaufmann gab ihnen Mittel ſich nach Lübeck zu begeben; von da reiſten ſie ſodann nach Altona, wo ſie den Winter über verweilten. Nunmehr begab ſich Dom Auguſtin nach England, um für ſeine Gefährten in dieſem Inſelreiche ein Aſyl zu ſuchen, und wirklich durfte er für ſeine Nonnen ein Kloſter in der Nähe von London gründen. Zugleich ſandte er 30 ſeiner Mönche aus, um zu verſuchen, ob nicht zu Kentucky ein Haus zu begründen wäre, verließ mit den Uebrigen im Frühjahr 1801 Altona, ließ Einige zu Paderborn, Andere zu Driburg zurück und reiſte nach Freiburg, wohin ihn der Magiſtrat zurückgerufen hatte. Auch ſeine Nonnen ließen ſich zu Villard-Vollard in der Nähe von Valſainte, ſodann zu Riedbray nieder; bald nachher ſandte er ſeine Mönche nach Sitten im Canton Wallis und nach Rapallo in der Nähe von Genua. Im J. 1804 gründete er auf ſeiner Reiſe nach Rom in der Nähe dieſer Stadt ein Kloſter, das bis zum Einfall der Franzoſen beſtand, reiſte 1805 nach Spanien und viſitirte hier ein Kloſter, das er 10 Jahre zuvor in der Nähe von Saragoſſa gegründet hatte. Als aber die Zeitverhältniſſe ſich wieder günſtiger geſtalteten, blieb es Auguſtins ſehnlichſter Wunſch, in Frankreich ſelbſt ſeinen Orden wieder aufleben zu ſehen. Zu dieſem Ende übergab er auf den

Digitized by Google

Rath des Cardinals Feſch ſeinen Religioſen Mont-Genèvre, um hier den Reiſenden Gaſtfreundſchaft zu erweiſen und ſicherte ihnen die nothwendigſten Einkünfte. Das Haus von Genua ſollte dieſem als Pflanz- und Probeſchule gelten. Dom Auguſtin ſelbſt übernahm in der Nähe von Gros-Bois die Leitung eines Trappiſtenhauſes und kaufte den Valeriansberg, um auf ihm einen Calvarienberg einzurichten. Allein dieſe hoffnungsvolle Ruhe dauerte nicht lange; denn als Napoleon mit dem Vater der Chriſtenheit in Conflict gerathen war, ſo entzog er auch dieſen Religioſen ſeine Gunſt. Es wurde nun den Trappiſten von Cervara in der Nähe von Napallo ein Eid abverlangt, den ſie zwar anfänglich leiſteten, aber nachmals auf Befehl des Abtes öffentlich zurücknahmen. Nun wurden dieſelben nach Corſica geſchickt. Der Rath von Freiburg erhielt die Weiſung, das Kloſter Valſainte zu zerſtören und auf Dom Auguſtin wurde behufs ſeiner Verhaftung gefahndet. Doch entkam dieſer in Begleitung des Religioſen Lagrange glücklich nach Riga, von da nach England, hierauf nach Martinique und endlich in die Staaten der americaniſchen Union. Hier fand er mehrere ſeiner Mönche wieder, die ſich gleichfalls geflüchtet hatten und verwendete dieſe zur Erziehung der Jugend, während Andere ſeiner Genoſſen in Neuſchottland thätig waren. So waren alſo die Trappiſten gleich einer großen verſcheuchten Heerde in der Schweiz, Rußland, Italien, Spanien, England und in Nordamerica verbreitet, und hatte die Vorſehung ihre Verfolgung zur Entfaltung ihrer glänzendſten und ausgebreitetſten Thätigkeit benutzt. Aber der Gegenſtand ihrer Sehnſucht blieb dennoch Frankreich, die Wiege ihres Ordens. Nach Napoleons Sturz kaufte daher Dom Auguſtin La Trappe und ließ die Abtei von den Religioſen beſetzen, welche nach dieſem Ereigniß nach Valſainte zurückgekehrt waren. Der andere Theil wurde nach Aiguebelle, einer alten Ciſtercienſerabtei in der Diöceſe Valence, geſandt; das Nonnenkloſter bei Freiburg aber, das, wie es ſcheint, Napoleon nicht gekannt hatte, wurde zur Errichtung eines Hauſes zu Lyon und Forges, welches einige Meilen von La Trappe entfernt iſt, beſtimmt. Die Trappiſtinnen von Valenton ließen ſich zu Mondey, Diöceſe Bayeux, unter Leitung der Frau Chateaubriand nieder, die aus America zurückgekehrten Mönche endlich nahmen zu Belle-Fontaine, Diöceſe Angers, und die aus England Heimgekehrten zu Melleray, Diöceſe Nantes, ihren Sitz. Bald darauf wurde auch das Nonnenkloſter Notre-Dame des gardes, Diöceſe Angers, gegründet und von Aiguebelle wurden Colonien geſandt nach Alba, nach Piemont und nach St. Beaume in der Provence. Ferner gab es auch Niederlaſſungen des dritten Ordens zu Montigny, Diöceſe Dijon, zu Louvigné du Deſert, Diöceſe Rennes, und zu Nolre-Dame des lumieres, Diöceſe Avignon. Im J. 1825 begab ſich Dom Auguſtin nach Rom, um ſich daſelbſt wegen einiger gegen ihn vorgebrachter Beſchwerden der Biſchöfe rückſichtlich ſeiner Verwaltung zu rechtfertigen, verfügte ſich dann nach Neapel und Monte Caſſino, wo er erkrankte und von wo aus er ein Rundſchreiben an ſeine Häuſer in Frankreich ergehen ließ. Bald nach ſeiner Rückkehr ſtarb er im Auguſt 1827 zu Lyon. Von ſeinen Schriften ſind zu bemerken: Reglemens de la Valsainte II T. und instructions du Noviziat. Die **Ordenstracht der Trappiſten** beſteht aus einer langen, groben, grauweißwollenen Kutte mit weiten Aermeln. Ueber derſelben befindet ſich eine Capuze von ſchwarzer Wolle, woran nach Vorn und Hinten zwei Fuß breite Streifen bis an die Knie herabhängen und mit dem breiten ſchwarzledernen Gürtel ein Kreuz bilden. Links hängt ein Roſenkranz und ein Meſſer, Abzeichen der Andacht und der Arbeit. Im Chor tragen ſie einen großen weiten Mantel mit Aermeln und Capuze. Die Laienbrüder unterſcheiden ſich durch graue Kutten. Was den gegenwärtigen Beſtand des Ordens anlangt, ſo iſt annoch La Trappe das Hauptkloſter, wo der gemeinſchaftliche Abt ſeinen Sitz hat und das gegen 160 Mönche zählt. Ferner haben die Trappiſten Niederlaſſungen zu Aiguebelle in der Diöceſe Valence, bei Algier,

Digitized by Google

zu St. Aubain, Erzdiöceſe Bordeaux, St. Beaume, Diöceſe Marſeille, Belle-Fontaine, Diöceſe Angers, St. Bernhardsberg in England, Coſa mala im Kirchenſtaate, Melleray, Diöceſe Nantes, Oelenberg, Diöceſe Straßburg, in welch letzterer Abtei ſich am 2. October 1846 Kaplan Laurenſen, eine kurze Zeit in Breslau Teutſchkatholik, als Mönch einkleiden ließ, zu Mont de Cats, Erzdiöceſe Cambray, Port du Salut, Diöceſe Mans, Roquevaire, Diöceſe Vannes, gegründet 1843, Stophill in England, Weſtmaël in der Erzdiöceſe Mecheln u. ſ. w. Somit gehört der Trappiſtenorden zu den bedeutenden kirchlichen Einrichtungen. Vgl. P. Carl vom hl. Aloys: Die katholiſche Kirche u. ſ. w. Regensburg 1845 S. 610. Am 25. October 1848 ſind 40 Religioſen von Notre-Dame de la Trappe de Melleray ausgewandert, um in den vereinigten Staaten Nordamericas eine Niederlaſſung zu gründen, welche den Namen Notre-Dame de la Trappe de Gethsemany führen wird. Die Ländereien, welche dieſe fromme Colonie urbar machen ſoll, liegen 20 Lieues von Louis-ville in Kentuky (ſiehe neue Sion, erſtes Novemberheft von 1848 S. 728). Endlich hat ſich ein neuer Orden, der die Strenge der Trappiſten mit dem Predigtamte verbinden ſoll, in dem franzöſiſchen Bisthum Sens gebildet. Die Mitglieder nennen ſich Trappiſtenprediger. Gründer und erſter Superior iſt ein Herr Muard; ſein Kloſter befindet ſich einige Stunden von Avallon und führt den Namen Pierrequi-Vire. Die Enthaltſamkeit und das Faſten ſind immerwährend, die mageren Speiſen haben keine andere Würze als Salz, ſelbſt das Oel iſt verboten. Nur mit Erlaubniß des Superior darf im Kloſter das Stillſchweigen gebrochen werden. Das Bett der Religioſen iſt eine Strohmatte. Der Genuß des Weines iſt ihnen unterſagt; ſelbſt die Miſſionsarbeiten diſpenſiren nicht von der Regel, die ſtets in ihrer ganzen Strenge beobachtet wird. Vgl. die Zeitſchrift: Der Katholik, Jahrgang 1851 erſtes Septemberheft S. 239. Von den neueren Trappiſten hat ihr Generalprocurator P. Maria Joſeph von Geramb durch ſeine Reiſen in das heilige Land einen ehrenvollen Ruf erhalten. Außer den angeführten Schriften vgl. L. D. B. hist. civile. rel. et litter. de l'abbaye de la Tr. Paris 1824. Gaillardin, les Trappistes ou l'ordre de Citeaux au XIX. siècle, histoire de la Trappe depuis sa fondation jusqu'à nos jours. Paris 1844. T. I. (bis 1790). [Fehr.]

Traubrief, jüdiſcher (Keſuba), ſ. Ehe bei den Juden.

Traubuch, ſ. Kirchenbücher.

Trauer bei den alten Hebräern. Die gewöhnlichen Anläſſe, bei welchen Trauer ſtatt fand, waren: Todesfälle, öffentliches Unglück, wie Hungersnoth, Krieg u. ſ. w. Die Trauer für Todte dauerte in der Regel ſieben Tage (Gen. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. 1 Chron. 10, 12. Judith. 16, 29. Sir. 22, 12. Joseph. antt. 17, 8. 4.), in außerordentlichen Fällen auch länger (Num. 20, 29. Deut. 21, 13. Joseph. bell. jud. 3, 9. 5.). Die zumeiſt genannten Trauergebräuche und Trauergeſten ſind folgende: das Zerreiſſen der Kleider vorn an der Bruſt (Gen. 37, 29. 44, 13. Richt. 11, 35. 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2, 11. 3, 31. 13, 31. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 5, 8. 6, 30. 11, 14. 19, 1. 22, 11. 19. Esra 9, 3. Eſth. 4, 1. 1 Macc. 2, 14. 3, 47. 4, 39. 5, 14. 11, 71. Judith. 14, 13. Act. 14, 14.); das Anziehen des Trauergewandes, שַׂק, σάκκος, aus rauhem, härenem Zeug ohne Schnitt und Falten, das wie ein Sack übergehängt und durch einen Strick als Gürtel zuſammengehalten wurde (vgl. Gen. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 1 Kön. 20, 31. 21, 27. 2 Kön. 6, 30. 19, 1. Jer. 4, 8. Jon. 3, 6. Ezech. 7, 18. Job. 16, 15. 2 Macc. 3, 19. Matth. 11, 21. Luc. 10, 13. Apoc. 6, 12.), Propheten und Bußprediger trugen dieſes Gewand, um den Ernſt ihres Berufes auszudrücken (Jeſ. 20, 2. Matth. 3, 4.); das Beſtreuen des Hauptes mit Staub oder Aſche (1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 13, 19. 15, 32. Neh. 9, 1. Ezech. 27, 30. Klagl. 2, 10. Job 2, 12. 1 Macc. 3, 47. 4, 39. 11, 71. 2 Macc. 10, 26. 14, 15. Judith 9, 1. Matth. 11, 21. Apoc. 18, 19.),

Digitized by Google

bisweilen wälzte man ſich darin (Ezech. 27, 30.); das Verhüllen des Unterkinns (Ezech. 24, 17. 22. Mich. 3, 7.) oder des Hauptes (2 Sam. 15, 30. 19, 4. Jer. 14, 3. 4.); das Scheeren des Bartes und der Haupthaare, der Zierde des Orientalen (Jeſ. 15, 2. Jer. 7, 29. 16, 6. 41, 5. 48, 37. Amos 8, 10. Mich. 1, 66. Ezech. 7, 18. 27, 31.), oder das Zerraufen derſelben (Esr. 9, 3. Job 1, 20.), das Schlagen an die Bruſt (Nah. 2, 8. Luc. 18, 13.), an die Lende (Jer. 31, 19.); zuweilen wurde auch die Haut aufgerizt (Jer. 16, 6. 41, 5. 48, 37., dieß war aber verboten, Lev. 19, 27. 28.). Der Trauernde pflegte zu faſten (1 Sam. 1, 7. 20, 34. 2 Sam. 1, 12. 31, 31. 1 Kön. 21, 27. Esr. 10, 6 ff. Neh. 1, 4.), vernachläſſigte das Waſchen und Salben, das Reinigen der Kleider (2 Sam. 14, 2. 19, 24. Dan. 10, 3. Judith 10, 2.), legte allen Schmuck (Ezech. 26, 16. Jon. 3, 6. Judith 10, 3.) ſelbſt die Schuhe ab (2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23.). — Die Reicheren beſtellten Klageweiber (מְקוֹנְנוֹת Jer. 9, 16) welche während der Trauerzeit im Hauſe und am Grabe Trauergeſänge ſangen (1 Kön. 13, 20. 2 Chron. 35, 25.), ſpäter auch mit Begleitung von Inſtrumenten (Matth. 9, 23.). Nach der Beſtattung fanden Trauermahle ſtatt, welche die Freunde des Verſtorbenen den Trauernden bereiteten (2 Sam. 3, 35. Jer. 16, 5. Ezech. 24, 17. Hoſ. 9, 4.). [König.]

Trauerjahr (annus luctus). Wenn eine Ehe durch den Tod des einen Gatten gelöſt iſt, ſo kann der überlebende Theil zwar alsbald ein neues Eheverlöbniß (fr. 10. § 1. Dig. De his qui not. infam. III. 2.), nicht aber auch ohne Diſpens eine zweite Ehe ſchließen. Schon das römiſche Recht ſchrieb der Wittwe bei Strafe der Infamie ein Trauerjahr vor (l. 1. 2. Cod. De secund. nupt V. 9. Nov. XXIII. c. 22.), theils um dadurch ihre Achtung gegen den Verſtorbenen an den Tag zu legen, theils und vorzüglich um eine turbatio sanguinis zu verhüten (fr. 11. § 1. Dig. De his qui not. III. 2.), da die Wittwe bei Eingehung der zweiten Ehe vielleicht noch von ihrem erſten Manne ſchwanger ſein und folglich die Paternität des Kindes, wenn nicht etwa die Zeit der Geburt des letzteren entſcheiden würde, nicht mit Sicherheit ermittelt werden könnte. Daher iſt denn auch eine Wittwe, wenn ſie bald nach des Mannes Tod geboren hat, nicht gehalten, den Ablauf des Trauerjahres abzuwarten (fr. 11. § 2. Dig. eod. III. 2.). Dieſe Grundſätze des römiſchen Rechtes über das Trauerjahr der Wittwen hat auch das canoniſche Recht angenommen, die Strafe der Infamie aber aufgehoben (c. 4. 5. X. De secund. nupt. IV. 21.). Nach Landesgeſetzen iſt die Trauerzeit der Wittwe bald ein volles Jahr (Bayer. Miniſt.-Rſcr. vom 9. Oct. 1811), bald auf 9 Monate zurückgeſetzt (Preuß. Allg. L. R. Th. II. Tit. 1. § 19 f.; Rſcr. vom 24. Nov. 1800); aber auch der Mann gewöhnlich aus Anſtandsrückſichten an eine beſtimmte — bald halbjährige (Bayern a. a. O.; Königreich Sachſen, Allh. Regulat. vom 15. Januar 1808), bald ſechswöchentliche (Preuſſen l. l.) Trauerzeit gebunden. [Permaneder.]

Trauerkleid, ſ. Trauer und Trauerzeit.

Trauerreden ſind Predigten, welche über den Tod oder wegen des Todes einzelner Perſonen bei beſonderen Veranlaſſungen gehalten werden. Obwohl es nicht überall in der katholiſchen Kirche Sitte iſt, bei Leichenbegängniſſen eine Predigt zu halten, ſo iſt es doch überall Gewohnheit, ja es wird ſogar angeordnet, bei dem Tode ausgezeichneter oder hochgeſtellter Perſonen, z. B. des Papſtes, Landesfürſten, Biſchofes ihr Andenken auch durch eine Predigt zu feiern. Zweck derſelben iſt, durch die Darſtellung ſeiner Tugenden und Verdienſte das Andenken an den Verſtorbenen den Gläubigen werth zu machen, und ihn ihrem Gebete zu empfehlen. Gegenſtand derſelben kann daher nur das Leben des Dahingeſchiedenen ſein. Damit aber dieſe Rede ſich von den profanen Trauerreden unterſcheide und auf den Namen einer Predigt Anſpruch machen kann, iſt nothwendig, daß das Leben des Verſtorbenen unter einem religiöſen oder moraliſchen

Digitized by Google

Geſichtspuncte aufgefaßt und in dieſer Beziehung auch dargeſtellt werde, ſo, daß die einzelnen Lebensmomente dieſen Geſichtspunct oder dieſe Beziehung erläutern oder beweiſen, z. B. der Hauptcharakter in religiöſer oder moraliſcher Hinſicht, oder die Tendenz des Lebens und Wirkens des Verſtorbenen, oder eine einzelne Geſinnung oder Handlung deſſelben; oder es läßt ſich als Thema eine einzelne religiöſe oder moraliſche Wahrheit aufſtellen, welche dann durch das Leben des Verſtorbenen nachgewieſen oder erläutert wird, z. B. der Herr läßt die nicht zu Schanden werden, die auf ihn vertrauen. Bei der Darſtellung der Geſinnung, der Abſichten und des Wirkens des Dahingeſchiedenen fordert es die Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche dem Prediger auf der Kanzel vor allem heilig ſein muß, daß dieſer ſich jeder Parteilichkeit enthalte; ebenſo iſt es der Würde des religiöſen Vortrages widerſprechend, durch übertriebenes Lob den Dahingeſchiedenen verherrlichen zu wollen; zudem ſchadet es dem Zwecke mehr als es nützt; ſelbſt in ſeinem Leben ſich findende Fehler verſchweige man nicht, wenn ſie allgemein bekannt ſind, und wenn ihre Angabe nöthig iſt, um das Leben und Wirken, und den Charakter nicht einſeitig, ſondern richtig und genau darzuſtellen; allein man berühre ſie nur kurz, und nur in ſo weit, als es dieſe Nothwendigkeit fordert, laſſe ſich weder in eine genaue Aufzählung oder Beſchreibung derſelben, noch in einen Tadel ein, ſondern gehe ſo bald als möglich auf die Tugenden und Vorzüge deſſelben über. Trägt die Angabe der Fehler und Sünden zur Erreichung des beabſichtigten Zweckes nichts bei, ſo verſchweige man ſie ganz, und ſpreche nur im allgemeinen von der menſchlichen Schwäche und Sündhaftigkeit, ohne in das Einzelne einzugehen. Im Schluſſe iſt der Verſtorbene dem Andenken und reſp. dem Gebete der Zuhörer zu empfehlen. Der Styl ſei ernſt und höherer Art; der Vortrag zeichne ſich durch Gefühl und Würde aus. — Die Trauerreden ſind Caſualreden (ſ. d. A.). Vgl. auch den Art. Grabreden. [Schauberger.]

Trauerzeit. Man verſteht darunter gewöhnlich die Zeit, während welcher der Schmerz über den Tod theuerer und werther Perſonen feierlich kundgegeben wird. Die feierliche Kundgabe beſteht hauptſächlich darin, daß die Trauernden Trauerkleider tragen und von öffentlichen Vergnügungen ſich zurückhalten, an denen ſie ſonſt Antheil nehmen. Als Trauerkleider gelten bei dem Frauengeſchlechte die Kleider von ſchwarzer Farbe, bei den Männern die ſchwarzen Flöre an den Hüten. — Andere Sonderlichkeiten gibt es gewöhnlich in ſo weit nicht; nur unterſcheiden manche auch noch die ganze oder halbe Trauer, je nachdem ſie alle ortsüblichen Zeichen der Trauer tragen oder nur einige derſelben. Da der Chriſt den Tod als Uebergang in ein beſſeres Leben, als Heimkehr ins himmliſche Vaterhaus betrachtet, ſo iſt ſeine Trauer ſtets eine gemäßigte, eine die Führungen Gottes kindlich anbetende. Von jedem, der in Chriſto entſchläft, gilt, was Auguſtin (Confess. l. 8. c. 12.) über den Tod ſeiner Mutter ausſpricht: „Nec misere moriebatur, nec omnino moriebatur.“ Wenn daher Chriſten dennoch über die Verſtorbenen trauern, ſo geſchieht es, weil ſie in ihrer Schwachheit den Verluſt ihrer Lieben und Theuren bei aller Entſchiedenheit ihres Glaubens ſehr hart ertragen. „Scio“ ſagt Chryſoſtomus (hom. 62. al. 61. in Joann.), „naturam flecti, et quotidianam requirere consuetudinem. Non possumus non lugere, quod et Christus ostendit; lacrymatus enim est de Lazaro. Hoc et tu facito. Lacrymare sed leniter, sed prudenter, sed cum timore Dei. Si sic lacrymeris, non lacrymaris quasi resurrectionem non credens, sed quasi separationem non ferens. Nam illos etiam, qui peregre proficiscuntur, lacrymis prosequimur, sed non quasi desperantes. Sic et tu lacrymas emitte, ac si proficiscentem praemitteres.“ Die Sitte, die ſchwarze Farbe als Trauerfarbe zu lieben, iſt in der chriſtlichen Kirche uralt. Cyprian (de mort.) und Chryſoſtomus (hom. 3. in ep. ad Philipp.) kennen ſie ſchon; ſprechen ſich aber darüber, weil hiedurch den Heiden der Gedanke kommen könnte, als glaubten die Chriſten nicht in Wahrheit an eine Auferſtehung, miß-

Digitized by Google

billigend aus. Nicht viel ſpäter (Vinc. Lirin. Common. c. 6.) ſtieß man ſich nicht mehr daran. [Fr. Xaver Schmid.]

Traumdeuterei. Sie hängt mit dem Glauben an göttlichen Urſprung der Träume zuſammen. Wie ſich die Gottheit dem Menſchengeiſte im Traume direct durch Erſcheinung und Anſprache kund geben kann (Gen. 20, 3. 10, 24. 1 Sam. 28, 6. 1 Kön. 3, 5.), ſo kann ſie es auch indirect durch Bilder und Symbole. Daraus ergibt ſich von ſelbſt der Glaube an höhern Urſprung außerordentlicher Traumbilder und das Beſtreben, ihre Bedeutung kennen zu lernen, Träume zu deuten. Schon Joſephs Träume werden von ſeinen Brüdern und ſeinem Vater gedeutet (Gen. 37, 8. 10.), und bald darauf deutet er ſelbſt die Träume ſeiner Mitgefangenen ſowie des Königs von Aegypten. Eine Traumdeutung aus dem Munde eines Nichtiſraeliten und ihre Erfüllung berichtet Richt. 7, 9—25. Die Traumdeutungen in der ſpätern Zeit durch Daniel ſind hinreichend bekannt. Aber neben der wahren Traumdeutung gab es noch mehr falſche. Die vorexiliſchen Propheten ſind gegen die Träume mißtrauiſch und warnen vor ihrer Deutung, beſonders Jeremias (23, 28.); denn bei ſelbſtgehabten oder vorgeſpiegelten Traumgeſichten war es ſchwer, die wahren von den falſchen zu unterſcheiden. Die Nichterfüllung iſt freilich das erſte Kennzeichen ihrer Unächtheit, aber dieſes verwahrt nicht vor der Verführung. Ein anderes Kennzeichen gibt Jeremias in der Tendenz an, welche dieſe Deutungen haben, das Volk vom Geſetze Gottes abwendig zu machen (23, 27.). In der That war auch Traumdeuterei vielfach ein heidniſches Erbſtück und Verführungsmittel, und bei den Aegyptern und Chaldäern ſo im Schwange, daß der Name der ägyptiſchen Weiſen חרטמים (ἱερογραμματεῖς vgl. Geſenius thes. I. 520.) und die Bezeichnung כשדים (Chaldaei) geradezu für Traumdeuter und Wahrſager (Aſtrologen) ſteht, für welche der Hebräer keinen eigenen Namen hat, wie die Römer, welche, obgleich ſie ſich viel mit Traumdeuterei abgaben, für alle Arten von Wahrſagern gemeinhin augures gebrauchen. Als man alle übrigen Arten der Wahrſagekunſt (aus den Eingeweiden der Thiere, dem Vögelfluge u. ſ. w.) ſchon verachtete, hing man noch immer an den Träumen und ihrer prophetiſchen Bedeutung; die Traumdeuterei erhielt ſich durch alle Jahrhunderte, und ein Blick in die reiche Literatur vom 16. bis ins 18. Jahrhundert lehrt uns, welche vage Macht dieſer Aberglaube, verbunden da mit den alchymiſtiſchen Chimären, über die Gemüther geübt hat, vgl. Hier. Cardanus: commentatio de divinatione ex somniis; Jun. Majus: ritus judicandi somnia; Caſp. Pencer: de divinatione; dazu die Schriften von Cornelius Agrippa, Paracelſus, Thurneiſer. Aus ihnen wurden die Traumbücher zuſammengeſetzt, welche noch nicht ganz verſchwunden ſind. — Man ſuchte in der alten Welt auch auf künſtliche Weiſe übernatürliche Träume, bei Krankheiten und andern ſchwierigen Umſtänden, dadurch zu bekommen, daß man in den Tempeln der Götter, auf den Fellen der Opferthiere oder unter dem Schatten heiliger Bäume ſchlief, vgl. Virg. Aen. VII. 88. pellibus incubuit stratis somnosque petivit, und dazu die Erklärer. Cic. de Div. I, 43. Aristoph. Pul. 653, die Wörterbb. zu incubare. Hieronymus zu Iſ. 65, 4. („ich ſtrecke meine Hände aus nach einem Volke ... das in Grabhöhlen wohnt und in Götzentempeln ſchläft" — Grabhöhlen als Aufenthaltsort der böſen Geiſter, darin man verweilte, um von ihnen erfüllt zu werden, einen Wahrſagegeiſt zu empfangen): nihil fuit sacrilegii, quod Israel populus praetermitteret .... sedens vel habitans in sepulcris et delubris idolorum dormiens: ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent, quod in phano Aesculapii usque hodie error celebrat Ethnicorum multorumque aliorum. [Schegg.]

Trauring, ſ. Brautring und Hochzeit.

Trauung. Die Eheſchließung nach Vorſchrift der katholiſchen Kirche oder Trauung im engeren Sinne, welche durch das Eheverlöbniß (ſ. Bd. III. S.

Digitized by Google

448 ff.) und ſog. Brautexamen (ſ. Bd. II. S. 142 f.) und die Ausrufung der Verlobten (ſ. Bd. I. S. 550) eingeleitet wird, kann heutzutage unter Katholiken in kirchlichgiltiger Weiſe nur in der vom Tridentiniſchen Concil vorgeſchriebenen ſpecifiſchen Form, nämlich durch die vor dem competenten Pfarrer und in Gegenwart zweier Zeugen abgegebene Erklärung des beiderſeitigen Eheconſenſes vorgenommen werden (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. Decr. de ref. matrim.). Die Competenz des Pfarrers beſtimmt ſich gemeinrechtlich nach dem Domicil der Verlobten, und wenn dieſe zwei verſchiedenen Pfarreien angehören, ſo iſt jeder der beiden Pfarrer an ſich gleichberechtigt; nur muß der die Traunng Vollziehende ſich vorerſt durch den vom anderen Pfarrer ausgefertigten Verkünd- oder Ledigſchein verſichern, daß das Aufgebot gehörig geſchehen und kein Hinderniß entdeckt worden ſei. Staatsgeſetze haben indeß bald dieſelbe Gleichberechtigung der beiden Pfarrer ausgeſprochen (z. B. Oeſtreich, Ehepatent vom 16. Jan. 1783. § 89, und Allg. bgl. Geſetzbuch von 1811. § 75; Bayer. Landrecht Thl. I. Cap. VI. § 5. Nr. 3.); bald den Pfarrer der Braut allein (wie in Preußen: Allg. L.-R. Thl. II. Tit. 11. § 435; im Königreich Sachſen: Reſcr. vom 13. Jan. 1812; im Großherzth. Sachſen: Geſ. vom 7. Oct. 1823. § 46.); bald ausſchließlich den Pfarrer des Bräutigams (ſo in Churheſſen); oder auch den Pfarrer des künftigen Wohnorts oder der Anſäßigmachnng der Eheleute (wie in Baden) für berechtiget erklärt, die Copulation zu vollziehen. Gültig bleibt übrigens die Ehe, ob der eine oder der andere traut. Soll aber ein nichtberechtigter Pfarrer die Traunng verrichten, ſo bedarf er bei Strafe der Suſpenſion von dem competenten Pfarrer der Verlobten einen Entlaßſchein; und ebenſo muß, wenn nach dem Wunſche der Brautperſonen ein anderer Prieſter die Copulation vornimmt, dieſer die ſpecielle Erlaubniß des zuſtändigen Pfarrers haben. Der von dem competenten Pfarrer Delegirte aber kann nicht wieder einen anderen Pfarrer oder ſonſtigen Prieſter ſubdelegiren, wenn nicht ſchon der Parochus proprius ſeine Erlaubniß auch hiezu gegeben hat. Heimathloſe (ſ. d. A.) können nach canoniſchem Rechte mit biſchöflicher Erlaubniß von dem Pfarrer ihres zufälligen Aufenthaltsortes nach reiflicher Unterſuchung allenfallſiger Ehehinderniſſe und nachdem ihnen ſtatt der bei ſolchen Individuen zweckloſen Proclamationen das juramentum libertatis oder der ſog. Ledigkeitseid (ſ. Eid, Bd. III. S. 469) abgenommen worden iſt, copulirt werden; doch haben Landesgeſetze hierüber verſchiedene Beſchränkungen ausgeſprochen, und die Trauung jedenfalls von der beizubringenden polizeilichen Heirathslicenz abhängig gemacht, ohne welche überhaupt keine Ehe kirchlich geſchloſſen werden ſoll. Ueberdieß haben in allen teutſchen Staaten Militärperſonen, Staatsbeamte und andere in bindenden Dienſt- oder Unterthänigkeitsverhältniſſen ſtehende Perſonen ſich über die Bewilligung ihrer reſpectiven Vorgeſetzten auszuweiſen. Verwittwete Perſonen, wenn ſie zur zweiten Ehe ſchreiten wollen, müſſen unerläßlich den Todtenſchein (ſ. d. A.) über das wirklich erfolgte Ableben ihrer früheren Gatten beibringen. Endlich wird jedem Brautpaare in der Regel ein Zeugniß über den Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Abendmahls abverlangt, zumal wenn ihnen ein anderer Prieſter, als der eigene Pfarrer, dieſe Sacramente geſpendet hat. Da die Trauung ein Jurisdictionsact iſt, ſo kann der ordnungsmäßig inſtituirte Pfarrer, auch wenn er nicht Prieſter iſt, gültig copuliren (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 1. Dec. 1593); wohl aber muß der vom Biſchofe oder von dem Parochus proprius Delegirte nach dem Wortlaut des Tridentiniſchen Decretes ein Presbyter ſein. Auch der ſuſpendirte oder mit dem kleinen Banne oder dem Interdict belegte, ſowie der bloß putative Pfarrer (wenn der Irrthum ein allgemein in der Gemeinde herrſchender iſt, und ihm wenigſtens ein titulus coloratus zur Seite ſteht) traut gültig, wenn gleich illicite (Vgl. die Abhdlg.: „Ueber die Gegenwart des Pfarrers bei Abſchließung einer Ehe,“ in Weiß's Archiv der Kirchenrechtswiſſenſchaft Bd. II. Nr. IV. S. 74 bis

Digitized by Google

107). Da ferner das Tridentiniſche Concil nur die Gegenwart des Pfarrers erfordert, ſo iſt die Gutheißung der Ehe von ſeiner Seite oder deſſen ausdrückliche Einladung zur Copulation ſo wenig nöthig, daß die Erklärung der Verlobten auch vor dem bloß zufällig anweſenden und die Heirath mißbilligenden Pfarrer, wenn er nur die Conſenserklärung wirklich vernommen hat, vollkommen genügt (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 19. Auguſt 1593; Benedict. XIV. De syn. dioeces. Lib. XIII. c. 23. nr. 5.). Daſſelbe gilt von den Zeugen, welche gleichzeitig zugegen ſein müſſen. Die Unterlaſſung der Conſenserklärung vor dem Pfarrer und zweien Zeugen zieht da, wo das Tridentiniſche Concil publicirt und angenommen iſt, Nichtigkeit der Ehe nach ſich (Conc. Trid. l. l.). In Ländern aber, wo daſſelbe nicht recipirt iſt, bleibt die Ehe auch dann in Kraft, wenn dieſe ſpecifiſche Form nicht eingehalten und nur der beiderſeits erklärte Entſchluß, eine monogame lebenslängliche Verbindung zu ſchließen, außer Zweifel iſt. Nur dürfen begreiflich die Verlobten, die ihr Domicil in einem Lande haben, wo das Tridentinum gilt, nicht abſichtlich (in fraudem legis) ſich in einem Orte, wo jene Promulgation nicht erfolgt iſt, trauen laſſen, widrigenfalls dieſe Trauung als erſchlichen kraftlos wäre (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 7. Sept. 1626; Benedict. XIV. De syn. dioec. Lib. XIII. c. 4. nr. 10.). Der regelmäßige Ort der Copulation iſt nach einer von allen Diöceſanſtatuten wiederholten und auch von den weltlichen Geſetzgebungen unterſtützten Vorſchrift die Kirche oder eine benedicirte Capelle. Ausnahmsweiſe finden wohl auch Trauungen in der Wohnung der Verlobten ſtatt, doch wird hiefür die biſchöfliche Erlaubniß und vielfältig auch die Diſpens der weltlichen Regierung nöthig, wo nicht Nothfälle oder ein landesgeſetzliches Privileg von letzterer befreien (ſ. Haustrauung, Bd. IV. S. 896). In der Regel wird mit der Trauung zugleich die prieſterliche Segnung der Ehe (benedictio matrimonii) verbunden. Sie iſt eine altehrwürdige von der Kirche bei Strafe ſchwerer Cenſuren von jeher gebotene Feierlichkeit, wenngleich im Abendlande an deren Beobachtung die Gültigkeit der Ehe nicht geknüpft iſt (ſ. Einſegnung der Ehe, Bd. III. S. 494 ff.). Die geſchehene Trauung muß nach dem mehrerwähnten Tridentiniſchen Decrete in das pfarramtliche Eheregiſter (ſ. Kirchenbücher, Nr. III. 2. Bd. VI. S. 128) eingetragen werden. Vgl. noch die Art. Competenz, Conſens der Ehegatten, Concubinat und Hochzeit. [Permaneder.]

Trauungsreden an Brautleute bei Eingehung der Ehe. Sie gehören zu den Caſualreden, und ihr Zweck iſt, dieſen die Heiligkeit und Wichtigkeit des neuen Standes an's Herz zu legen. In den Ritualbüchern der meiſten Diöceſen kömmt eine Anrede an Brautleute vor und es iſt vorgeſchrieben, ſich derſelben zu bedienen; jedoch iſt es auch erlaubt, nach den Umſtänden dazu Zuſätze zu machen, ja bei wichtigen Gründen und Veranlaſſungen auch eine andere Anrede zu halten. Der Gegenſtand derſelben iſt wohl auf das eheliche Leben und Verhältniß beſchränkt; allein er kann doch, auch innerhalb dieſer Grenzen noch verſchieden ſein, je nachdem der Charakter und die Beſchaffenheit der Brautleute und ihre Verhältniſſe verſchieden ſind, in welche dieſe durch den neuen Stand eintreten; ſo kann derſelbe ſein z. B. die Heiligkeit oder Wichtigkeit der Ehe überhaupt, oder die vorzüglichſten Pflichten dieſes Standes, zurückgeführt auf einige Hauptpuncte, oder eine einzelne Pflicht, welche ſich ſpeciell aus den neuen Verhältniſſen der neuen Eheleute ergibt, oder die Bedingungen einer chriſtlichen glücklichen Ehe, oder die Haupthinderniſſe derſelben, welche in den Standesverhältniſſen der Eheleute liegen u. ſ. w. Dieſes Thema wird dann erläutert und dargeſtellt durch die ſpeciellen Pflichten und Verhältniſſe der Brautleute und durch die hieher gehörenden dogmatiſchen und moraliſchen Lehren. Der Styl richte ſich nach der Bildung der Brautleute, dürfte aber in der Regel kernig und gewählt ſein; der Vortrag ſei herzlich und liebreich ermahnend; zudem dürfte wohl die Rückſicht auf

Digitized by Google

die Gemüthsſtimmung der Brautleute fordern, daß dieſe Anrede kurz, wenigſtens nicht zu lang ſei. [Schauberger.]

Trauungsſchein iſt eine aus der pfarramtlichen Ehematrikel ausgezogene Urkunde, durch welche das eheliche Verhältniß zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechtes in öffentlichbeglaubigter Weiſe atteſtirt wird. Die auszufüllenden Rubriken des Eheregiſters enthalten in der Regel Tauf- und Familiennamen, das Alter, die Religion, den Stand und Wohnort der Getrauten ſowie ihrer Beiſtänder oder Zeugen, das Datum der obrigkeitlichen Heirathslicenz nebſt Benennung der Behörde, welche dieſelbe ausgeſtellt, dann die Zeit und den Ort der Trauung, den Namen des Pfarrers oder delegirten Stellvertreters, der die Copulation vollzogen, endlich die legale Fertigung des Documentes mittelſt Pfarrſiegels und Unterſchrift des Pfarrers. Im Uebrigen vgl. d. Art. Kirchenbücher, Nr. III. 2. und Nr. IV. Bd. VI. S. 128).

Trebellianiſche Quart, ſ. Quarta Trebelliana.

Trennende Ehehinderniſſe, ſ. Ehehinderniſſe.

Trennung der Ehe, ſ. Eheſcheidung.

Trennung der Pfründe, ſ. Kirchenamt.

Tres tabernae, ſ. Forum Appii.

Treuga Dei, ſ. Gottesfriede.

Tribur, Synode zu, ſ. Hatto I.

Tribut der griechiſchen Patriarchen an den Sultan, ſ. griechiſche Kirche (Bd. IV. S. 771).

Trident, ſ. Trient.

Trient, (lat. Tridentum, ital. Trento), eine ſchon unter den Römern blühende Stadt des ſüdlichen Tyrols und Sitz des Biſchofs der gleichnamigen Diöceſe, welche ſeit der Mitte des fünften Jahrhunderts bis 1751 unter dem Patriarchate von Aquileja ſtand und bei Aufhebung deſſelben vermöge Bulle vom 18. Auguſt 1752 eine Suffragankirche von Görz werden ſollte, aber von dieſer Zeit an als eine exempte, dem apoſtoliſchen Stuhle unmittelbar unterworfene Kirche betrachtet und als ſolche von Pius VII. und Leo XII. anerkannt wurde; erſt in neueſter Zeit wurde ſie dem Erzbiſchofe von Salzburg als Suffragankirche untergeordnet. — Der erſte urkundlich erweisbare Biſchof der Diöceſe Trient war Abundantius, der als ſolcher dem Kirchenrathe von Aquileja an. 381 beiwohnte; er war der unmittelbare Vorfahr des hl. Vigilius, welcher in Judicarien des Martyrtodes ſtarb. — Seit ſeinem Beſtehen theilte dieſes Bisthum mit den Biſchöfen von Salzburg, Brixen, Chur und Augsburg die geiſtliche Verwaltung des unter dem heutigen Namen: Grafſchaft Tyrol — begriffenen „Landes im Gebirge." Bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts umfaßte daſſelbe den ganzen Nonsberg und von der Paſſer, welche es ihrer ganzen Länge nach von der Diöceſe Chur ſchied, das ganze ſüdliche tyroliſche Etſchland ſammt ſeinen Nebenthälern, mit Ausnahme der Decanate Pergine, Levico, Strigno und Primiero, welche den Diöceſen von Feltre und Padua angehörten, ſowie der Pfarren Avio, Pilcante und Brentonico, welche der Diöceſe von Verona einverleibt waren. Nordweſtlich grenzte ſie an die Diöceſen Chur und Brixen auf der höchſten Bergſpitze in Paſſeyr, der Fürſt genannt. Nordöſtlich begriff ſie das Flußgebiet des Eiſacks bis an den Tinnenbach am rechten, und bis an den Cardaunerbach auf deſſen linken Ufer, ſüdlich grenzte ſie an die Diöceſen Feltre, Padua und Verona, ſo wie ſüdweſtlich an die von Breſcia. — Dieſen Umfang behielt ſie bis zum J. 1785, wo vermöge Uebereinkunft Kaiſer Joſephs II. mit Papſt Pius VI. von den Diöceſen Feltre, Padua und Verona die oben erwähnten, bisher ihnen zugehörigen tyroliſchen Decanate und Pfarreien an den Biſchof von Trient, ſo wie von dieſem die bisher ihm unterworfenen Pfarreien Tignalo, Bagolino und Tremoſino an die Diöceſe Breſcia dafür abgetreten wurden. — So blieb es bis zur

Digitized by Google

Wiedervereinigung Tyrols mit Oeſtreich, wo dann 1816 ein Theil des von der Churer Diöceſe abgeriſſenen Antheils im Burggrafenamte und Vinſchgau, beſtehend aus 14 Pfarreien, 5 Curatien und 12 Expoſituren, in allem 22,376 Seelen (ſ. d. Art. Chur), der Diöceſe Trient zugetheilt wurden, und noch 1818 vom Bisthume Brixen 8 Pfarreien, 14 Curatien und 16 Expoſituren mit einer Seelenzahl von 22,386 ſammt dem urſprünglichen brixneriſchen Biſchofsſitze Säben (ſ. d. Art. Seben) an Trient übergingen, welche Aenderung auch durch Bulle Pius VII. vom 2. Mai 1818 gebilliget wurde. Vermöge dieſer Vergrößerung folgt die Abgrenzung der Diöceſe nunmehr der politiſchen Kreiseintheilung des Landes und umfaßt 1) den Kreis Roveredo, 2) den Kreis Trient, welcher Kreiſe Bevölkerung mit wenigen Ausnahmen italieniſch iſt, und endlich 3) den Bozner Kreis, deſſen Bevölkerung mit wenigen Ausnahmen teutſch iſt. — Gegenwärtig enthält dieſe Diöceſe 35 Decanate und nach neueſter Angabe eine Seelenzahl von 432,922 Seelen. — An der Cathedrale beſteht ein Domcapitel, aus drei Würdenträgern: dem Dombechant, Dompropſt und Archidiacon, — und fünf Canonikern zuſammengeſetzt. In Trient werden die Conſiſtorialberathungen regelmäßig nicht gehalten, ſondern der Biſchof erlediget alle Angelegenheiten mit beliebiger Benützung ſeiner Räthe und zwar unter der Bezeichnung „Ordinariat," wobei der biſchöfliche Provicar den weſentlichſten Einfluß hat. — In der Diöceſe befindet ſich das Collegiatſtift zu Arco mit einem Erzprieſter und 8 Canonikern, 2) das Collegiatſtift zu Bozen mit einem infulirten Propſte, aufgehoben 1808 und noch nicht hergeſtellt. — An Ordenshäuſern zählt die Diöceſe 1) ein Priorat der aus Kloſter Muri im Aargau vertriebenen Benedictiner in dem ehmaligen ums J. 1160 geſtifteten Auguſtinerchorherrnſtift zu Gries; 2) ein Collegium der Benedictiner von Marienberg zu Meran, wo ſie das Gymnaſium verſehen, 3) ein Kloſter der Conventualen zu Riva, ferner 10 Franciscaner- und 13 Capucinerklöſter und ein Superiorat der Serviten in dem Wallfahrtsorte Weiſenſtein bei Bozen, endlich noch eine Teutſchordenscommende zu Bozen; — an weiblichen Klöſtern: drei der Töchter zum hl. Herzen Jeſu, eines der Schweſtern der Liebe, zwei der engliſchen Fräulein, eines der Servitinnen, eines der Benedictinerinnen, ein neues der Dominicanerinnen, vier der Tertiarinnen nebſt den Anſiedlungen der barmherzigen Schweſtern an 16 verſchiedenen Orten und vier Inſtituten der Teutſchordensſchweſtern. — Die Biſchöfe von Trient beſaßen auch lange ein weltliches Gebiet, denn 1027 ſchenkte Kaiſer Conrad II. dem Biſchofe Ulrich II. von Trient die Grafſchaft Trient mit allen ihren Zugehörden und Nutzungen, und ſo wurden die Biſchöfe von Trient teutſche Reichsfürſten mit Sitz und Stimme auf dem Reichstage. 1182 erhielt Biſchof Salomo von Kaiſer Friedrich I. das Brücken- und Schiffrecht, ſo wie auch das Münzrecht. Durch Schenkungen, Kauf, Tauſch und andere Mittel mehrten ſich die weltlichen Beſitzungen des geiſtlichen Fürſtenthums, ſo daß es zur Zeit der Säculariſation und Vereinigung deſſelben mit Tyrol an. 1803 — 146,000 Einwohner auf 65 Quadratmeilen zählte. — Jedoch ſtand das Fürſtenthum Trient ſeit vielen Jahrhunderten durch beſondere Verträge, beſonders dem vom J. 1365 mit der Grafſchaft Tyrol in näherer Verbindung, die Grafen von Tyrol waren ſeit der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts deſſen Schirmvögte, leider nur zu oft ſtatt deſſen auch deſſen Bedränger, — die Fürſtbiſchöfe beſuchten die tyroliſchen Landtage entweder in eigener Perſon oder durch ihre Stellvertreter und entrichteten ihre Steuern in die Caſſe der tyroliſchen Landſchaft. — Traurig war oft die Lage dieſes geiſtlichen Fürſtenthums inmitten der ſtets unruhigen italieniſchen Republiken und Städte und des eigenen fehdeluſtigen Adels auf der einen und der nimmerſatten Vergrößerungsſucht der Grafen von Tyrol und ihrer Nachfolger auf der andern Seite, was nicht ſelten traurige Zerwürfniſſe herbeiführte, die auch nachtheilig auf die geiſtliche Verwaltung des Bisthums einwirkten; ſo unter Graf Meinhard II.,

Digitized by Google

Ludwig dem Brandenburger, Herzog Friedrich mit der leeren Taſche und deſſen Sohn Sigmund u. ſ. w. — Dieß hinderte jedoch nicht eifrige Biſchöfe durch öftere Diöceſanſynoden und wirkſame Synodalſtatuten ſo wie durch öftere canoniſche Viſitationen den Geiſt ihres Clerus zu heben und das geiſtige Wohl der ihnen anvertrauten Heerde zu fördern. Von Diöceſanſynoden ſind urkundlich erweisbare: im Jahre 1208, 1224, 1276, 1279, 1318, 1323, 1336, 1339, 1344, 1439, welche der hl. Johannes Capiſtranus (ſ. d. A.) mit einer gehaltvollen Rede eröffnete, ferner 1489, 1496, 1497, 1507, 1514, 1525, 1579, 1593, 1716. Unter dieſen iſt die merkwürdigſte die von 1593 von dem thätigen Biſchof Ludwig von Madruzz gehaltene, deren Beſchlüſſe dann 1594 gedruckt und 1693 ſo wie 1758—1762 und neuerdings 1841 mit Beigabe einiger von ſpätern Biſchöfen vermehrt — neu aufgelegt wurden; auch ließ derſelbe Biſchof Ludwig Madruzz zu Erzielung der Gleichförmigkeit in den Kirchengebräuchen 1583 die Ausgabe eines Auszugs des römiſchen Rituals beſorgen. Eben ſo ſorgte er für das Wohl ſeiner Diöceſe durch Errichtung und Erweiterung eines Clericalſeminars 1579, um dem Mangel an Prieſtern und beſonders tauglichen Individuen abzuhelfen. — Unter den Biſchöfen und Fürſtbiſchöfen von Trient verdienen beſondere Erwähnung: der hl. Vigilius (um 385—400), Adalpret II. (1156 bis 1177), Friedrich von Wangen (1207—1219), Bernhard von Cles, auch Cardinal und ſpäter auch Biſchof von Brixen (1514—1539), — Cardinal Chriſtoph von Madruzz (ſ. den Art. Madruzz) und zugleich Biſchof von Brixen, beim Concilium von Trient in großem Anſehen. Ewig denkwürdig wird auch Trient eben wegen dieſes daſelbſt gehaltenen letzten allgemeinen Conciliums bleiben, welches am 13. December 1545 eröffnet und unter manchen Unterbrechungen am 4. December 1562 geſchloſſen wurde. — Zur Literatur: Bonelli, Notizie istorico-*critiche* intorno al B. Adalpreto Trento 1760 und 1761. 2 Bde., und Bonelli Notizie istorico-critiche della Chiesa di Trento 1762—1765. 2 Bde. — P. Caſimir Schnitzer: Die Kirche des hl. Vigilius und ihre Hirten, 3 Abthl. Bozen 1825. — Croniche di Trento, von Giano Pirro Pincio. Trento 1648. Hieronymus Tartarotti, De Origine Ecclesiae Tridentinae Dissertatio. Venetiis 1743, Memorie istoriche intorno alla vita e morte de S. Sisinio, Martirio ed Alessandro. Rovereto. Vgl. hiezu d. A. Brixen. [Juſtinian Ladurner.]

Trient, allgemeine Kirchenverſammlung von. War am Ende des 15. Jahrhunderts das Verlangen nach einer allgemeinen Kirchenverſammlung, welche eine durchgreifende Verbeſſerung in der Kirche an Haupt und Gliedern durchführen ſollte, ſchon mehrere Male laut geworden: ſo wurde durch die von Luther verurſachte Kirchentrennung das Bedürfniß einer ſolchen Kirchenverſammlung, auf welche Luther ſelbſt ſich berief, um ſo lebendiger gefühlt. So verlangten die teutſchen Fürſten auf dem Reichstage zu Nürnberg (September 1522 bis März 1523), zu welchem Papſt Hadrian VI. (ſ. d. A.), dem die Beilegung des Kirchenſtreites ſehr am Herzen lag, ſeinen Nuntius Chieregati (ſ. d. A.) abgeſchickt hatte, vom Papſte in Jahresfriſt die Berufung eines Conciliums in einer anſehnlichen teutſchen Stadt. Papſt Hadrian VI. ſtarb aber ſchon am 14. September 1523. Ihm folgte Papſt Clemens VII. (ſ. d. A.), welcher gleich vom Anfange ſeines Pontificates an ſich, freilich ohne günſtigen Erfolg, bemühete, die Kirchentrennung zu heben. Er wurde durch die Kriege Kaiſers Carl V. mit dem Könige Franz I. von Frankreich, ſo wie durch die Einfälle der Türken in die öſtreichiſchen Staaten gehindert. Auf dem Reichstage zu Speyer (1529) drang die Mehrzahl der Stände auf ein Generalconcilium, welches in Teutſchland gehalten werden ſollte. Im Abſchiede des Reichstages von Augsburg (1530) wurde beſtimmt, die Lutheraner ſollten unbedingt zur katholiſchen Kirche zurückkehren, und die Beurtheilung ihrer Lehren einem ſpätern Concilium anheimſtellen. Die Erwartungen der Proteſtanten von dem Concil

Digitized by Google

erſieht man aus den Aeußerungen Luthers in einem Briefe an Melanchthon, in welchem es unter Anderm heißt: „Jedoch, wenn ſie ſpielen mit dieſer Verheißung des Conciliums, jene betrüglichen Teufel, ſo würde ich zu gleicher Zeit mit ihnen ſpielen, appellirend von ihren Drohungen an jenes nichtige Concilium, was niemals ſtattfinden wird, damit wir indeſſen Frieden haben.“ In einem ausführlichen Gutachten über das kaiſerliche Decret vom 22. September ſpricht Luther ſich dahin aus: „das Concil ſei in dem Sinne anzunehmen, daß ihre (d. i. der Proteſtanten) Lehre wahr ſei auch ohne daſſelbe, und kein Engel vom Himmel daran ändern könne, ſondern auch ein Engel, wenn er ſich deſſen vermäſſe, mit dem Anathema zu belegen und zu excommuniciren wäre, alſo viel weniger Kaiſer, Biſchöfe, Papſt darüber urtheilen könnten.“ (Bucholtz, Geſchichte der Regierung Ferdinand I. Bd. 3. S. 567.) — Papſt Clemens VII. ſchlug im J. 1530 ein Concilium vor, und brachte zur Abhaltung deſſelben nicht bloß Städte im Kirchenſtaat, ſondern überhaupt italieniſche, wie Mantua, Mailand u. ſ. w., welche zum Theile im Gebiete des Kaiſers lagen, in Vorſchlag, und wünſchte, der Kaiſer möge perſönlich dem Concilium beiwohnen. Zugleich aber damit machte der Papſt auf die Schwierigkeiten aufmerkſam, welche zu einer ſolchen Zeit und unter ſolchen Umſtänden der Abhaltung einer allgemeinen Kirchenverſammlung im Wege ſtanden. Er ſprach ſich in einem Schreiben an den Kaiſer vom 31. Julius 1530 dahin aus: „Es iſt unnöthig, bereits verdammte Lehren auf einer Kirchenverſammlung noch einmal zu unterſuchen und zu beurtheilen; auch muß man beſorgen, daß die Neuerer daſelbſt noch weiter vorſchreiten und weltliche wie geiſtliche Einrichtungen anfeinden werden. Doch gebe ich (obwohl auch ein hindernder Türkenkrieg bevorſteht) den Gründen des Kaiſers nach und bin bereit, die Verſammlung zu berufen, nur mag er dafür ſorgen: daß die Proteſtanten den an ſie ergangenen Forderungen wirklich genügen, ſich dem Concilium unterwerfen, und daß die fraglichen Puncte möglichſt kurz zuſammengeſtellt werden. Führt man unter ihnen das geſetzlich Feſtſtehende als zweifelhaft an, ſo müſſen alle Geſetze ihre Kraft, alle Entſcheidungen das öffentliche Vertrauen verlieren. Oder ſoll etwa nur die Bibel und nur nach lutheriſcher Ueberſetzung gelten mit Verwerfung aller andern Auctoritäten? Wahrlich, eine Kirchenverſammlung ſo angeordnet, wie es Recht und Herkommen mit ſich bringen, werden die Lutheraner als unfrei und unpaſſend verwerfen; eine, angeordnet nach ihrem Sinne, muß das Uebel auf den höchſten Punct treiben, und alles Weltliche und Geiſtliche dem Richterſtuhl der Menge unterwerfen.“ (Raumer, Friedr. Geſchichte Europa's ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts, Leipzig 1832 f. Bd. 1. S. 425 f.) Nun wurden neue Unterhandlungen zwiſchen dem Kaiſer und dem Papſte gepflogen, und in deren Folge am 28. November 1532 ein Conſiſtorium berufen. In dieſem wurde einſtimmig beſchloſſen, ein Concil ſolle ſtattfinden, Ort und Umſtände aber der Weisheit des Papſtes überlaſſen bleiben. Schon unter dem 10. December erging das betreffende Breve an alle Fürſten, es wurde in ihm der Beſchluß erklärt, das Concilium in der dazu am bequemſten gelegenen Stadt zu halten, und nächſtens anzukündigen. Der Papſt ſetzte unterdeſſen die Verhandlungen mit dem Kaiſer Carl V. und deſſen Bruder Ferdinand fort und überſchickte letzterem durch den Protonotar Uberto zwei Denkſchriften, von denen ſich die eine über die Gefahren und Schwierigkeiten eines Conciliums, die andere über die Bedingungen ausſprach, im Falle es ſtattfinden ſollte. Beſonders war es von Wichtigkeit, ob Frankreich ſich an dem Concilium betheiligen werde, und der Papſt legte mit Recht hierauf den größten Nachdruck. — Kaiſer Carl begab ſich nach dem ſiegreichen Kampfe gegen den türkiſchen Sultan Soliman nach Bologna, um mit dem Papſte, namentlich über das Concilium, zu berathen. Beide einigten ſich dahin, der Papſt ſolle einen Nuntius und gleichzeitig der Kaiſer einen Geſandten

Digitized by Google

an die teutſchen Fürſten ſenden, und ſie einladen, das Concilium unter den vom Papſte für nothwendig erachteten Bedingungen anzunehmen. Der Papſt möge außerdem zu demſelben Zwecke ein Breve erlaſſen, welches bereits unter dem 10. Januar 1533 erfolgte. Er erwähnte in demſelben, der Kaiſer habe auf's Neue einen ſolchen Eifer für das Concilium gezeigt, daß er dadurch allein ſchon würde beſtimmt worden ſein, wenn er auch nicht ſonſt ſchon dazu bereit wäre. Nur ſei unumgänglich nothwendig, daß auch die übrigen chriſtlichen Fürſten daran Theil nähmen, welches er durch Briefe und Nuntien zu fördern ſuchen wolle. Sofort ſandte Papſt Clemens den Biſchof von Reggio, Hugo Rangone an die teutſchen Fürſten, und ſeinen geheimen Kämmerer Ubald Ubaldini an die Könige von Frankreich und England, um das Nähere über das abzuhaltende Concilium einzuleiten. Den Nuntius begleitete als Geſandter von Seiten des Kaiſers Lambert von Briarede, Präſident des Rathes von Flandern. Die päpſtlichen Geſandten ſollten über mehrere Puncte als Grundlage der weiteren Verhandlung mit den Fürſten ſich beſprechen. (Dieſe Bedingungen, Puncte oder Artikel, acht an der Zahl finden ſich: Pallavicini, Geſch. d. trientiſchen Conciliums, Buch 3 oder nach der teutſchen Ueberſetzung von Theodor Friedrich Klitſche, Augsburg 1835 ff. Bd. 1. S. 251 f. und auch bei C. A. Menzel, neuere Geſchichte der Teutſchen, Breslau 1826 ff. Bd. 2. S. 29 f.) Der päpſtliche Abgeordnete und der kaiſerliche Geſandte kamen zuerſt zum Churfürſten Johann Friedrich von Sachſen, welchem ſie in Weimar den erhaltenen Auftrag zuerſt mündlich erörterten und dann ſchriftlich überreichten. Die übergebenen Puncte wurden nun von dem Churfürſten den Theologen Luther, Bugenhagen, Juſtus Jonas und Melanchthon zur Begutachtung eingehändigt; aber von dieſen in recht verletzender Weiſe beantwortet (C. Riffel, chriſtliche Kirchengeſch. der neuern Zeit. Bd. 2. S. 485 ff.) Die von dieſen Theologen entwickelten Anſichten waren maßgebend für die zu Schmalkalden (im Juni 1533) verſammelten proteſtantiſchen Fürſten und Stände, deren Antwort jedoch, wenn möglich noch verletzender war, als die der Theologen (Riffel, a. a. O. Bd. 2. S. 489 f.). Es war ſo nicht ſchwer, die Einſicht zu gewinnen, das bis dahin allgemein geprieſene Mittel eines Conciliums werde die Einheit der Kirche und des Glaubens eben ſo wenig herſtellen, als der Reichstag und die früheren Verſuche im Wege gütlicher Verhandlungen und durch Religionsgeſpräche: wollten ja doch die Proteſtanten alle geſchichtliche Entwicklung der Kirche und des religiöſen Lebens vernichten, und den todten, ſo vieldeutigen und vielgedeuteten Buchſtaben der hl. Schrift lediglich zum oberſten Richter erheben; ſetzten ſie ja die Freiheit des Conciliums darein, daß es ohne kirchliches Haupt ſei und wollten ſie ja erſt dann ſich zur Annahme ſeiner Beſchlüſſe verſtehen, wenn ſie die Einſicht gewonnen hätten, daß ſie mit der hl. Schrift (nach ihrer Auslegung) übereinſtimmten. Nichts deſto weniger betrieb Papſt Paul III. (Clemens war am 25. September 1534 geſtorben) mit dem größten Eifer die Sache des Conciliums. Er erließ zu dem Ende Schreiben an die chriſtlichen Fürſten und ſchickte ihnen Geſandte, um ihnen ſeinen ernſten Entſchluß anzuzeigen und ſie zur kräftigen Unterſtützung aufzufordern, damit das Vorhaben endlich gelingen möge. Nach Teutſchland ſchickte er als Nuntius den Biſchof von Capo d'Iſtria, Peter Paul Bergerio, welcher dem römiſchen Könige und den teutſchen Fürſten nicht unbekannt und wegen ſeines verſöhnlichen Charakters und wegen ſeiner aufrichtigen Geſinnung bei Allen beliebt war. Der Nuntius reiſete mit Empfehlungsſchreiben und Inſtructionen verſehen eilends von Rom ab, ganz gegen Luthers Erwartung, welcher ſich gegen den Churfürſten von Sachſen dahin ausſprach, er könne es nicht als Ernſt anſehen, daß der Papſt ein Concilium wolle. Davon konnte jedoch Luther ſich bald überzeugen, daß es jetzt ernſt gemeint ſei. Der päpſtliche Geſandte erfuhr zu Halle die Abweſenheit des Churfürſten von Sachſen, erbat

ſich dann ein ſicheres Geleit durch deſſen Land, um ſich zum Churfürſten von Brandenburg begeben zu können. Ueberall wurde er ehrenvoll empfangen und bewirthet. Von Berlin reiſete er über Dresden nach Prag, um den Churfürſten von Sachſen aufzuſuchen. Dieſer hatte ſich von Luther die übermüthige Anſicht einpflanzen laſſen, die Proteſtanten bedürften für ſich keines Conciliums. Er ſuchte daher dem päpſtlichen Geſandten gegenüber zuerſt hinter dieſem Bollwerke ſich zu verſtecken, und erklärte zum Schluſſe, um weitere Verhandlungen abzuſchneiden, er müſſe zuerſt mit ſeinen Glaubensverwandten Rückſprache nehmen. Sie kamen zu dem Zwecke (am 6. December 1535) zu Schmalkalden (ſ. d. A.) zuſammen und beriethen über die Anträge des päpſtlichen Geſandten, welche dieſer dem Churfürſten auf deſſen Verlangen ſchriftlich übergeben hatte; zeigten aber in ihrer Erwiederung einen Trotz, welcher alle früheren Aeußerungen bei weitem übertraf (Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 493 f.). Mit der Berufung eines allgemeinen Conciliums war es überhaupt wohl den Proteſtanten nie ſo recht Ernſt; alle möglichen Rechtsinſtanzen, ſowohl kirchlicher als politiſcher Art, hatten ſie ergriffen; weil aber alle gegen ſie entſchieden hatten, wurden ſie von ihnen als parteiiſch verworfen. Nun blieb nur noch das letzte Mittel, eine allgemeine Kirchenverſammlung übrig; man eilte aber nicht es anzuwenden, eben weil es das letzte war: denn für den Fall, daß die Synode, wie leicht vorauszuſehen war, alle früheren Erkenntniſſe beſtätigte, und in letzter Inſtanz den höchſten Richterſpruch gegen die Proteſtanten erließ, hätten ſie keinen weiteren Vorwand für ihre Proteſtation gehabt. Je weniger ſie ſo ſelbſt geneigt waren, und je ungünſtiger der Zeitpunct, um ſo hartnäckiger beſtanden ſie trotzdem darauf, was durchaus nicht in ihrem wahren Wunſche lag. Bei jeder Gelegenheit forderten ſie die Berufung des Conciliums, um ſo in den Augen der Beſſern ſich einen guten Schein zu erhalten; fürchteten aber am meiſten die Verwirklichung ihres Verlangens. Ohne davon nach Außen hin etwas verlauten zu laſſen, beruhigten ſie ſich bei dem Gedanken, ein Concilium werde ſo bald nicht zu Stande kommen: je feſter aber dieſe Hoffnung in ihnen war, um ſo lauter und rückſichtsloſer klagten ſie den Papſt an, er treibe mit der Chriſtenheit ein arges Spiel. — Nun erließ der Papſt unter dem 2. Juni 1536 eine Bulle, welche in einem am 20. Mai gehaltenen Conſiſtorium vorgeleſen und genehmigt worden war, wodurch er das Concilium auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausſchrieb. Zugleich damit ſetzte er durch beſondere Schreiben alle chriſtlichen Könige von ſeinem Vorhaben in Kenntniß, ermahnte die Streitenden zur Eintracht und Verſöhnung, und umgab ſich mit den tüchtigſten Männern, welche zum Theile ſchon unter Papſt Hadrian VI. an einer ächten Reformation mit Ernſt und Nachdruck gearbeitet hatten, und durch ihre Frömmigkeit, Einſicht, Erfahrung und Milde zu dieſem ſo ſchwierigen Geſchäfte ganz beſonders geeignet waren. Zugleich ernannte der Papſt eine Commiſſion von Cardinälen und Biſchöfen, welche alle Mißbräuche und Uebelſtände ſowohl in der geiſtlichen als weltlichen Verwaltung der Stadt Rom, des päpſtlichen Hofes u. ſ. w. abſchaffen ſollte, um ſo einen nichtigen Vorwand, welchen die Proteſtanten, übrigens lange Zeit mit vielem Glücke ausgebeutet hatten, für immer zu beſeitigen. Doch brachte dieſes wohlgemeinte Unternehmen nicht die gewünſchten Früchte. Die Aeußerungen der Commiſſion waren eben ſo freimüthig, als ihre Vorſchläge das Beſte der Kirche bezweckten: Luther aber, ſobald er ihrer anſichtig wurde, ließ ſie drucken und begleitete ſie mit einer Vorrede und Randgloſſen, in welchen die Zugeſtändniſſe beſtehender Mißbräuche zu neuen Schmähungen verwendet, und die guten Vorſchläge als Liſt, Heuchelei und Betrug gedeutet und verdächtigt wurden. Beſonders trat hier die alte Lüge, man treibe in Rom mit dem Concilium nur Spott, wieder neuausſtaffirt hervor; und doch wußten die Proteſtanten zu gut, daß es der heiligſte Ernſt ſei, hatte ja doch, weil ſie dieſes wußten, der Churfürſt von Sachſen gleich nach dem Er-

Digitized by Google

ſcheinen der Convocationsbulle Luther den Auftrag gegeben, für die nächſte Verſammlung in Schmalkalden (Februar 1537) die Artikel der proteſtantiſchen Lehre zuſammenzuſtellen und anzuzeigen, was und in wiefern ſie den Päpſten nachgeben könnten, und wobei ſie endlich zu beharren und zu bleiben gedächten. Dieſe von Luther in 23 Artikeln abgefaßte Schrift ſtimmt im Weſentlichen mit der Ausburgiſchen Confeſſion überein, iſt aber mit einem durchaus feindſeligen Herzen und einer Feder voll Bitterkeit geſchrieben (ſ. den Art. ſymboliſche Bücher Bd. 10. S. 568). Und wenn die Augsburgiſche Confeſſion mehr darauf ausgeht, die Gegenſätze möglichſt zu verhüllen und zurücktreten zu laſſen, ſo treten ſie dagegen in den Schmalkaldiſchen Artikeln ganz offen und ſchroff hervor. Luther, welcher krank und fieberhaſt gereizt war, rief ſeinen Freunden beim Abſchiede von Schmalkalden zu: „Deus vos impleat odio Papae!“ Dem päpſtlichen Geſandten Peter Vorſtius, Biſchof von Aix, wurden große Kränkungen und noch gröbere Beleidigungen zugefügt, ungleich empörender war aber die Art und Weiſe, wie man ſeine Werbung wegen des Conciliums abfertigte (Riffel a. a. O. S. 515. vergl. auch Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 88 f.). Die Weigerung der Proteſtanten, das Concilium anzunehmen, überhob den Papſt einer großen Verlegenheit, denn der Herzog von Mantua, nach welcher Stadt bekanntlich die Kirchenverſammlung ausgeſchrieben war, machte plötzlich Schwierigkeiten (Menzel, a. a. O. Bd. 2. S. 117. Pallavicini a. a. O. Bd. 2. S. 15 ff.) und der Papſt ſah ſich deßhalb veranlaßt, am 21. April 1537 ein geheimes Conſiſtorium zu halten, in welches die Botſchafter der fremden Mächte berufen wurden, und erklärte in deren Gegenwart, er ſehe ſich genöthigt, die Kirchenverſammlung auf den 1. November zu prorogiren, ohne jedoch die Stadt, in welcher ſie zuſammentreten ſollte, zu beſtimmen. Am 20. Mai 1537 wurde die Bulle über die beſchloſſene Prorogation veröffentlicht. Zugleich ſorgte der Papſt ſofort dafür, daß von dieſer Prorogation die Kunde in die entfernteſten Länder gelange, damit die Biſchöfe ſich nicht vergeblich auf den Weg begeben möchten. Dann ließ er auch durch ſeine Nuntien ſowohl dem Kaiſer in Spanien, als auch dem römiſchen Könige in Teutſchland eröffnen, da er bereits alle Hoffnung verloren habe, die Proteſtanten zur Theilnahme an dem Concilium zu bewegen, wie aus der letzten Antwort der Schmalkalder Bundesgenoſſen deutlich hervorgehe, und es ſich nur lediglich darum handle, die Katholiken zu verſammeln, und im Glauben zu befeſtigen, ſo ſchienen ihm alle Schwierigkeiten, welche Italiens wegen aufgeworfen waren, beſeitigt zu ſein. Er ſchlage deßhalb die Städte Padua, Verona, oder Vicenza im Venetianiſchen Gebiete vor, welche Niemanden Verdacht einflößen könnten, alle drei hinreichend groß und mit allem Nothwendigen verſehen, überdieß aber auch in einer geſunden Gegend und nahe an Teutſchland gelegen wären. (Es war nicht leicht, einen ſolchen Ort zu ermitteln, wenn den Einwendungen, die ſich von den verſchiedenen Parteien gegen jede getroffene Wahl vorausſehen ließen, nicht allzuviel Spielraum gegeben werden ſollte.) Als der Papſt endlich die Republik Venedig beſtimmt hatte, zu erlauben, daß das Concilium in der ihr gehörigen Stadt Vicenza ſich verſammeln dürfe, erließ er unter dem 8. October 1537 eine Bulle, in welcher er dieſes bekannt machte, zugleich damit aber beſtimmte, weil die Zeit zu kurz und zu beſchränkt ſei, um die Kunde hievon in der ganzen Chriſtenheit zu verbreiten, damit diejenigen, welche dem Concilium beiwohnen müßten, zu dem in der erſten Prorogation angeſetzten Tage, nämlich am 1. November eintreffen könnten, ſpäter aber die ungünſtige Jahreszeit eintrete, welche zu ſo großen Reiſen nicht geeignet ſei: ſo müſſe das Concilium von neuem bis zum 1. Mai 1538, dem Feſte der hl. Apoſtel Philippus und Jacobus prorogirt werden. — Aber auch dieſes Mal kam in Folge des Krieges, welcher zwiſchen dem Kaiſer und dem Könige von Frankreich wegen des Herzogthums Mailand entſtanden war, keine Verſammlung zu Stande, und die zum Präſidium des Con-

Digitized by Google

ciliums ernannten päpſtlichen Legaten die Cardinäle Laurentius Campeggi (ſ. d. A. Campegius), Simonetta und Aleandri (ſ. d. A. Aleander) ſaßen mehrere Monate zu Vicenza, ohne daß irgend woher ein Biſchof oder Prälat ſich einfand. Der Papſt erhielt dieſe Nachricht, als er auf einer Reiſe nach Nizza, wo er den Kaiſer und den König von Frankreich zu einer Zuſammenkunft und zur Ausſöhnung zu veranlaſſen hoffte, zu Piacenza angekommen war. Um alſo ſein eigenes Anſehen und das ſeiner Legaten nicht dem Spotte auszuſetzen, da dieſe fünf Tage ſpäter ihren feierlichen Einzug in dieſe Stadt halten und demnächſt nach der früheren Beſtimmung das Concilium eröffnen ſollten, hielt er ſofort (25. April 1538) ein Conſiſtorium, in welchem er beſchoß, das Concilium ſolle bis auf einen noch näher zu beſtimmenden Tag prorogirt werden. — Kurz vorher hatte der Papſt neue Berathungen über die Reformation des Papſtes, der Cardinäle und des ganzen Hofes angeordnet, nachdem er ſchon einige Jahre vorher eine Bulle für die Stadt Rom und den päpſtlichen Hof erlaſſen hatte. In dieſer Bulle hieß es, er wolle zuerſt ſein eigenes Haus ausfegen, ehe er an die Reinigung eines andern Hand anlegen könne. Die vom Papſte niedergeſetzte Commiſſion machte verſchiedene Reformationsvorſchläge, welche der Papſt durch mehrere Cardinäle prüfen und alsdann dem ganzen Conſiſtorium zur Berathung vorlegen ließ. — Zu dieſer Zeit ſchien überhaupt Alles ſich zur Verhinderung einer allgemeinen Kirchenverſammlung zu vereinigen. Es hatten ſchon zu Nizza die beiden verſöhnten Fürſten Aufſchub des Conciliums bis zu einem definitiven Friedensſchluß gewünſcht. Dann ſahen ſich namentlich der Kaiſer und der römiſche König durch die drohende Gefahr von Seiten der Türken und durch den nur übel gedämpften Krieg mit Frankreich dringender als je veranlaßt, ſich mit den proteſtantiſchen Ständen Teutſchlands in ein gutes Einvernehmen zu ſetzen. Sie ſuchten daher wieder ein Religionsgeſpräch zu veranlaſſen, um die Religionsdifferenzen mehr auszugleichen und ſo dem künftigen Concilium vorzuarbeiten. Auf Anſuchen des römiſchen Königs Ferdinand wurde Aleandri als Legat nach Teutſchland geſchickt, wo übrigens die Stimmung der Proteſtanten und Katholiken immer gereizter und erbitterter geworden war. So kam es wieder zu Verhandlungen in Frankfurt am Main (Februar 1539), und endlich zu einem Beſchluß, mit welchem weder der Papſt noch die katholiſchen Stände zufrieden waren (Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 528 f.). — Der Papſt wollte im Mai des Jahres 1539 das Concilium wirklich eröffnen, und wenn dann die Biſchöfe auf demſelben nicht erſcheinen würden, daſſelbe gänzlich ſchließen. Viele teutſche Katholiken ſprachen ſich dahin aus, der Papſt möge ſich durch keine Hinderniſſe abhalten laſſen, ohne Verzug ein Concilium zu halten; da aber jedoch die Mehrzahl der Cardinäle dagegen war, ſo prorogirte der Papſt es abermals auf unbeſtimmte Zeit in einer Bulle vom 31. Mai. Als kurze Zeit nachher ein Aufruhr in Gent und der Krieg gegen den Herzog von Jülich den Kaiſer in die Niederlande rief, nahm er den kürzeſten Weg durch Frankreich. Sobald nun der Papſt erfuhr, daß auch der römiſche König nach Flandern reiſe, um mit ſeinem Bruder die Angelegenheiten der Religion zu beſprechen, ſchickte er im Monat November deſſelben Jahres den Cardinal Alexander Farneſe an die Höfe von Paris und Brüſſel, um den Frieden zu fördern und zu feſtigen. Der Kaiſer ließ dem Legaten vor deſſen Abreiſe ſagen, die Ruhe Teutſchlands erfordere es, im nächſten Monate in Speyer eine Reichsverſammlung zu halten, und dann unter dem Beiſtande eines päpſtlichen Legaten ein Religionsgeſpräch zu verſuchen. Der Legat proteſtirte und überreichte dem Kaiſer eine freimüthige Schrift, in welcher er die Unzweckmäßigkeit eines Religionsgeſpräches auseinanderſetzte. Dagegen ſei ein Concilium das canoniſche, immer gebrauchte und gefahrfreie Mittel in ſolchen Irrungen, ein ſolches biete er im Namen des Papſtes auf's neue an, um es ſofort in Wirkſamkeit zu bringen. Als nun aber der Kaiſer bei

Digitized by Google

ſeiner Erklärung blieb, wurde der Cardinal Cervini nach Teutſchland geſchickt, um dem Kaiſer beizuſtehen, auch in Sachen des Reichstages, ohne jedoch dieſen ſelbſt zu beſuchen. Der Reichstag wurde wegen einer peſtartigen Krankheit in Hagenau gehalten, — doch kam es zu keinem Beſchluſſe. Es ſollte indeß ein neues Religionsgeſpräch in Worms eröffnet werden. Um nicht bei den katholiſchen Ständen ſich dem Vorwurfe der Gleichgiltigkeit auszuſetzen, und um den Proteſtanten, welche zu Hagenau gegen die Anweſenheit päpſtlicher Bevollmächtigter proteſtirt hatten, den Sieg nicht einzuräumen, beſchloß der Papſt nach dem Wunſche des Kaiſers und des römiſchen Königs den Biſchof von Feltri, Thomas Campeggi nebſt vier gelehrten Theologen zum Religionsgeſpräch zu ſchicken. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Papſt die Religionsgeſpräche auf keine Weiſe billigen konnte. Auf der andern Seite aber verlangte die mißliche Lage des Kaiſers und des römiſchen Königs, der jämmerliche Zuſtand des geſpaltenen Teutſchlands und die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, unter den damaligen Umſtänden eine allgemeine Kirchenverſammlung zu berufen, um auf derſelben die Wiedervereinigung der getrennten Religionsparteien zu verſuchen, Nachſicht gegen die Bemühungen des Kaiſers. Der Papſt benahm ſich in dieſer ſchwierigen Lage in der That ſo, daß er das Anſehen und die Rechte des Primates wahrte, ohne daß ſich der Kaiſer über eine ſchroffe Geltendmachung derſelben und über Rückſichtsloſigkeit gegen ſeine eigenen Verhältniſſe hätte beklagen können. Das auf den 28. October 1540 angeſetzte Religionsgeſpräch zu Worms begann erſt am 14. Januar 1541, wurde aber bald auf Befehl des Kaiſers nach Regensburg verlegt. Dorthin ſchickte der Papſt auf den Bericht des beim römiſchen Könige Ferdinand beſtändig reſidirenden Nuntius Morone (ſ. d. A.) den Cardinal Contarini (ſ. d. A.) als Legaten ab und ertheilte ihm folgende Inſtruction: „Videndum imprimis est, an protestantes et ii, qui ab Ecclesiae gremio defecerunt, in principiis nobiscum conveniant, cuiusmodi est hujus sanctae sedis primatus tanquam a Deo et Salvatore nostro institutus, sacrosanctae Ecclesiae sacramenta et alia quaedam, quae tum sacrarum literarum auctoritate, tum universalis Ecclesiae perpetua observatione hactenus observata et comprobata fuere et tibi nota esse bene scimus, quibus statim in initio admissis omnis super aliis controversiis Concordia tentaretur." Das Werk der Vergleichung ſchien anfangs ſehr glücklich von ſtatten zu gehen, — aber am Ende wurde die Annahme der verglichenen Puncte von allen Seiten, von den ſtrengen Lutheranern, den meiſten katholiſchen Ständen und dem Papſte abgewieſen (ſ. d. Art. Regensburger Interim Bd. IX. S. 112. — Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 551 ff. Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 216 ff.). Die katholiſchen Stände und Fürſten, mit Ausnahme der Churfürſten, welche mit dem Kaiſer hielten, erklärten endlich, ſie verlangten die Abhilfe alles Elendes durch ein allgemeines Concilium. Ebenſo drang der Papſt immer auf die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenverſammlung. Deßungeachtet wurde die Ausſicht auf ein Concilium immer wieder in die Ferne geſtellt durch die Feindſeligkeiten des Königs von Frankreich, welcher die Bedrängniſſe Oeſtreichs von Seiten der Türken benutzte. Der Kaiſer aber mußte, um gegen die in Ungarn ſiegreichen Türken, mit denen König Franz von Frankreich ſich wieder zu verbinden ſuchte, Hilfe zu erhalten, den Proteſtanten größere Zugeſtändniſſe machen, als je, während der dogmatiſche Riß auch nicht um das Geringſte ſich verkleinert hatte. — Die Päpſte aber befanden ſich in der damaligen Zeit immer in der ſchwierigſten Lage, weil das religiöſe und politiſche Intereſſe immer auf's engſte und unzertrennlich mit einander verbunden waren, worauf man nicht genug aufmerkſam machen kann. Mit dem Eingehen auf die Wünſche der einen Nation oder auch Partei war faſt immer eine Entfremdung auf der Seite einer andern verbunden. — Wie ſehr die wirkliche Abhaltung einer allgemeinen Kirchenverſammlung dem Papſte am Herzen lag, zeigte ſich recht über-

Digitized by Google

zeugend, als der von körperlichen Leiden und der Laſt ſeines Alters gebeugte 74jährige Greis, gegen den Rath der Aerzte unter Gefährdung ſeines Lebens nach Toscana reiſete, um mit dem vom Kriegszuge gegen Algier heimkehrenden Kaiſer ſich in Lucca des Conciliums wegen zu beſprechen. In derſelben Abſicht ſchickte er auch ſeinen Secretair Nicolaus Ardinghelli, einen geſchickten Geſchäftsmann, nach Frankreich, um unter Anderm dem Könige auch das mitzutheilen, was der Papſt mit dem Kaiſer in Lucca beſprochen hatte. Zugleich ſollte er auch die Angelegenheiten der Religion zur Sprache bringen. Bei dieſen handelte es ſich zunächſt um den Ort, wo das Concilium gehalten werden ſollte. In dieſer Beziehung ſchlug er dem Könige im Auftrage des Papſtes drei Städte vor, Mantua, Ferrara und Cambrai. Letztere Stadt war geräumig und wohlhabend und mußte beſonders wegen ihrer Lage an der Grenze von Teutſchland und Frankreich den betreffenden Nationen erwünſcht ſein. Der König von Frankreich bewies nicht die allermindeſte Oppoſition (Pallavicini a. a. O. Bd. 2. S. 119). Der Nuntius Hieronymus Veralli, Biſchof von Caſerta, pflog ähnliche Unterhandlungen mit dem römiſchen Könige Ferdinand. Dieſer war jedoch der Anſicht, das Concilium müſſe in Teutſchland gehalten werden, damit, wo das Uebel ſei, auch der Arzt angewendet werde, wo der Kranke, da auch der Arzt zur Hand ſei. Wie der römiſche König, ſo drangen die Teutſchen überhaupt auf eine teutſche Stadt als Ort des Conciliums. — Bei dem Reichstage in Speyer, welcher am 9. Februar 1542 eröffnet wurde, war Morone, welchen der Papſt nach Rom berufen hatte, um über die wahre Lage Teutſchlands ſich gehörig zu unterrichten und ihn dann mit mündlichen Inſtructionen für ſeine Nuntiatur an dem gedachten Reichstage, wofür er ihn beſtimmt hatte, zu verſehen, anweſend. Morone unterhandelte mit dem römiſchen Könige in Betreff des Conciliums. Da er gleich bei ſeiner Ankunft erfuhr, daß die Teutſchen Städte, welche dem Papſte unterworfen wären, nicht annehmen würden, ſo ſchlug er Cambrai und Trient vor, welche letztere Stadt an der Grenze von Teutſchland und Italien gelegen, zu den öſtreichiſchen Erbſtaaten gehörte und unter der Herrſchaft eines Biſchofes ſtand, welcher zugleich teutſcher Reichsfürſt war. Es wurde nun der Beſchluß gefaßt, Trient zu wählen, ohne daß jedoch die Proteſtanten einen Antheil an demſelben genommen hätten. In dem Conſiſtorium vom 22. Mai 1542 wurde die Eröffnung des Conciliums auf den 1. November deſſelben Jahres am Feſte Allerheiligen, alſo auf denſelben Tag, an welchem vor fünfundzwanzig Jahren die Kirchentrennung ihren Anfang genommen hatte, beſtimmt, und dieſer Beſchluß in einer am Feſte der hl. Apoſtelfürſten Petrus und Paulus veröffentlichten Bulle der ganzen Welt bekannt gemacht. Der König von Frankreich indeß begann trotz aller Gegenvorſtellungen des Papſtes, den Krieg auf's neue und forderte ſelbſt die Türken zum Kriege gegen den Kaiſer auf. Ja er wagte ſogar das bis dahin Unerhörte! der türkiſche Admiral Barbaroſſa (ſ. d. A.) wurde mit achtzig bis hundert Schiffen als Freund in Marſeille und Nizza aufgenommen: mit einem franzöſiſchen Geſandten an Bord plünderte er die italieniſchen Küſten und machte an 5000 chriſtliche Gefangene, unter ihnen 200 Nonnen, welche ihrer Schönheit halber für das Weiberhaus des Sultans beſtimmt wurden. Nur mit Mühe gelang es der ſpaniſch-neapolitaniſchen Flotte, dem Barbaroſſa den größten Theil ſeiner Beute wieder abzunehmen (v. Raumer a. a. O. Bd. 1. S. 502). — Der Papſt ernannte als ſeine Legaten für das Concilium die Cardinäle Morone, Pariſio und Poole (lat. Polus). Sie verließen, nachdem ſie aus der Hand des Papſtes das geweihete Kreuz empfangen hatten, am 16. October 1542 Rom, und kamen am 22. November in Trient an. Sie hatten den Auftrag, ihre Ankunft ſofort den Fürſten zu melden und ſie einzuladen, die Biſchöfe ihrer Staaten zum Concilium reiſen zu laſſen. Die Kirchenverſammlung ſollte aber nicht eher eröffnet werden, als bis eine hinreichende

Digitized by Google

Anzahl von Biſchöfen der vier vorzüglichſten chriſtlichen Nationen, nämlich von Teutſchland, Italien, Frankreich und Spanien eingetroffen ſein würden. In den erſten Monaten kamen nur wenige teutſche und italieniſche Biſchöfe nach Trient. Der König von Frankreich, welcher mit der Berufung des Conciliums ſehr unzufrieden war, gab ſeinen Biſchöfen keine Weiſung hinzugehen, und auch Kaiſer Carl, welchem an der Convocationsbulle Einzelnes nicht gefiel, ſäumte, den ſpaniſchen Biſchöfen Befehl zur Abreiſe zu geben. Tief betrübt über den abermaligen Ausbruch des Krieges erließ der Papſt nach langer Verhandlung im Conſiſtorium vom 11. November 1542 ein Breve an den Kaiſer und den König von Frankreich, in welchem er ſie recht dringend zum Frieden und zur Beſchickung des Conciliums ermahnte. Im folgenden Jahre brach der greiſe Papſt noch einmal am 26. Februar 1543 von Rom auf, kam um die Mitte des Monates März in Bologna an, ermahnte dort in einem Conſiſtorium die Cardinäle, die beabſichtigte Reformation, welche das Concilium dem ganzen Clerus von niederen Graden und entfernteren Nationen anbefehlen würde, bei ſich ſelbſt ſchon vorher einzuführen, und hatte Ende Juni (21 ff.) auf dem Schloſſe Buſſeto zwiſchen Parma und Piacenza eine dreitägige Zuſammenkunft mit dem Kaiſer Carl; der König Franz von Frankreich folgte der Einladung nicht. Dem Papſte gelang es aber nicht, zwiſchen den beiden Gegnern den Frieden zu ermitteln. — Als die päpſtlichen Legaten ſechs Monate lang in Trient auf die Ankunft der Biſchöfe vergeblich gewartet hatten, hielt der Papſt, welcher nach Bologna zurückgekehrt war, ein Conſiſtorium, in welchem der Beſchluß gefaßt wurde, das Concilium zu ſuspendiren, unter dem Vorbehalte, es in der erſten beſten Zeit wiederaufzunehmen. Die Suspenſionsbulle wurde unter dem 6. Juli 1543 erlaſſen. In Teutſchland wurden während dieſer Zeit mehrere Reichstage gehalten, welche jedoch zu keinem Ziele führten. Unter ihnen iſt wichtig der zu Speyer im J. 1544. Der Kaiſer, welcher mit Frankreich und den Türken im Kriege war, ſah ſich auf demſelben genöthigt, den Proteſtanten bis dahin unerhörte Zugeſtändniſſe zu machen, zur großen Unzufriedenheit ſowohl der katholiſchen Stände, als auch beſonders des Papſtes. Dieſer erließ am 24. Auguſt 1544 ein Breve an den Kaiſer, in welchem er ihn ernſt aber mit ſchonender Klugheit darüber tadelt, daß er durchaus eigenmächtig, ohne ſich um die kirchliche Auctorität zu kümmern, die Religionsangelegenheiten entſchieden habe. — Am 18. September 1544 kam zu Creſpy der lang erſehnte Frieden endlich zu Stande, in welchem unter Anderm auch die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenverſammlung ausbedungen wurde. Sobald der Papſt dieſes erfuhr, ordnete er zu Rom ein feierliches Dankfeſt mit Umgängen und Dankgebeten in der ganzen Chriſtenheit an, und ſchickte den Erzbiſchof von Amalfi, Johann Franz Sfondrato mit Glückwünſchen an den Kaiſer, ſo wie ſeinen Secretair Dandino an den König von Frankreich. Mit Uebereinſtimmung dieſer beiden Fürſten nahm der Papſt nun die Suspenſionsbulle des Conciliums durch eine Bulle vom 19. November 1544 zurück, und berief daſſelbe auf den 15. März 1545. Die Friſt war zwar kurz, aber doch ausgedehnt genug, um den teutſchen Biſchöfen ſowohl als den italieniſchen den Beſuch des Conciliums, zumal da jetzt der Friede hergeſtellt war, binnen dieſer Zeit möglich zu machen. Zudem hatte der Papſt ſeinen Legaten den Befehl ertheilt, das Concilium nicht früher zu eröffnen, als bis eine große Anzahl von Prälaten in Trient angekommen ſei. Der Papſt hatte dieſes Mal zu ſeinen Legaten ernannt: Johann Maria del Monte, Cardinalbiſchof von Paläſtrina, Marcellus Cervini, Cardinalprieſter titulo sanctae crucis, und Reginald Poole, Cardinaldiacon titulo s. Mariae in Cosmedin, und geſellte ihnen als Gehilfen noch zu die Biſchöfe Campeggi von Feltri, San Felice von La Cava und Cornelius Muſſo von Bitonto aus dem Minoritenorden. An dem zur Eröffnung beſtimmten Tage wurde die Bulle nach Trient an die Legaten geſchickt. Da

nun aber in derſelben die Bedingung enthalten war, ſie ſollten mit Uebereinſtimmung der Väter ans Werk ſchreiten: ſo trugen die Legaten darauf an, man möge dieſe ſtreichen. Anfangs (den 19. März) ging man in Rom hierauf ein, doch gleich darauf (24. März) eröffnete man den Legaten, die Bulle ſolle ganz ſo bleiben, wie ſie wäre, indem die genannte Bedingung die Vollmacht der Legaten im Vorſchlagen und im Leiten des Ganzen keineswegs einſchränke, ſondern ſich lediglich nur auf das Entſcheiden und Feſtſtellen der gemachten Vorſchläge beziehe, wozu die Einwilligung der Väter ohne allen Zweifel erforderlich ſei. Dann wurde den Legaten auch ein Breve mit beſondern Vollmachten geſandt, beſonders darüber, daß ſie das Concilium nach einer andern Stadt hin verlegen könnten, wenn entweder Krieg oder Peſt oder ſonſt irgend ein anderes unvorhergeſehenes Ereigniß dieſes nothwendig machen ſollte. Ihre Inſtructionen waren ihnen größtentheils mündlich gegeben, vorzüglich wohl deßhalb, weil einige Puncte einer Verzögerung ohne Nachtheil unterworfen ſein konnten, oder noch reiferer Berathung bedurften. Die ſchriftliche Inſtruction wurde aber bereits unter dem 14. März ihnen zugeſandt. — Der kaiſerliche Botſchafter Mendoza traf bald ein, auch langten die Geſandten des römiſchen Königs in Trient an. Man war nun recht unſchlüſſig, ob man das Concilium eröffnen ſolle oder nicht. Schien es von der einen Seite nicht rathſam, mit ſo wenigen Biſchöfen zur Feierlichkeit der Eröffnung zu ſchreiten, ſo glaubte man von der andern, dieſe Feierlichkeit müſſe der ganzen Chriſtenheit als ein ſicheres Zeichen erſcheinen, daß das Concilium kein leerer Lärm ſei, und werde diejenigen Biſchöfe zur Eile antreiben, deren Säumen bisher durch die Ungewißheit genährt wurde. Der Geſandte Mendoza verſicherte, die ſpaniſchen Biſchöfe würden auf's ſchleunigſte ihre Reiſe antreten. Daſſelbe ging aus einem Schreiben des Nuntius Poggi hervor. Die italieniſchen Biſchöfe waren durch ſtrenge Verordnungen des Papſtes veranlaßt, ſich in möglichſter Eile nach Trient zu begeben. Aber nun kam wieder ein Hinderniß vom Vicekönig von Neapel, Pietro di Toledo. Dieſer ſchrieb an alle Biſchöfe des Königreichs, obgleich er gewünſcht habe, ſie könnten Alle zum Beſten der Kirche dem Concilium beiwohnen, ſo ſtelle ſich doch heraus, daß ihre allgemeine Abweſenheit ihren Diöceſen einen ſichtbaren Schaden verurſachen müſſe, deßhalb werde ihnen im Namen des Königs befohlen, daß ſie vier Biſchöfen, welche er zu dem Ende beſtimmen werde, mit Vollmacht verſehen möchten, dieſe ſollten dann im Namen aller Biſchöfe der Kirchenverſammlung beiwohnen. Die Biſchöfe, denen er früher ſchon dieſes durch den Großkaplan des Königreichs hatte eröffnen laſſen, erklärten ſich aber dahin, ſie wollten entweder in Perſon dem Concilium beiwohnen, oder falls ſie verhindert würden, ſich nach ihrem Gewiſſen einen Bevollmächtigten wählen. Als der Vicekönig nun durch einen im Namen des Königs erlaſſenen Befehl ſie nöthigen wollte, ſich in dieſe Maßregel zu fügen, erließ der Papſt ein Verbot ſolcher Procurationen, und auch Kaiſer Carl brachte durch ein abmahnendes Schreiben ſeinen Vicekönig dahin, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen. — Der Papſt ſchrieb den Legaten, ſie möchten ſich durch die geringe Anzahl der Biſchöfe nicht abhalten laſſen, das Concilium zu eröffnen, damit ſonſt nicht etwa in Teutſchland eine der Religion nachtheilige Vereinigung ſich bilden möchte. Im Frühjahre 1545 wurde nämlich wieder ein Reichstag zu Worms gehalten, welcher aber an der Lage der Dinge wenig änderte. Es wurden wieder einige Vergleichsvorſchläge gemacht, aber ohne Erfolg. Die Proteſtanten zeigten ſich aus Furcht vor der durch den Frieden zu Creſpy gehobenen Macht des Kaiſers nach einer gewiſſen Seite hin zu Zugeſtändniſſen geneigt, dieſe betrafen aber nur die Außenſeite der Sache, während ſie den eigentlichen Kern derſelben, die Lehre um ſo entſchiedener feſthielten. „In dieſer Beziehung zeigte ſich zugleich jene unruhvolle Widerſetzung, wovon die Reformationsgeſchichte manche Beiſpiele darbietet, wenn eine Gefährdung des Errungenen oder die Möglichkeit einer Be-

Digitized by Google

ſiegung oder Einengung deſſelben, als einer der Kirche gegenüberſtehenden Macht, auch nur von fern ſich zeigte. Sehr wohl fühlten die Proteſtirenden, daß ihre Sache nicht bloß auf Gegenſtände ſich richte, welche die Kirche auf ihren alten Grundlagen ſchlichten und ordnen könne, ſondern daß dieſelbe ſich in der trennenden Hauptbeziehung zu der alten Kirche verhielt, wie Vernichtung und Daſein. Daher denn auch neben jenen nachgiebigen Vorſchlägen für die äußern Verhältniſſe der Kampf wider das päpſtliche Anſehen und gegen die Auctorität eines Conciliums, wo Papſt und Biſchöfe die Glaubenslehre ausſprächen, ſich gerade damals leidenſchaftlicher, als je hervorthat. Durch die entſchiedenſte Schmäh- und Fluchrede ſollte, wie es ſcheint, der Menge die Meinung von der Unfehlbarkeit der neuen Anſicht gegeben, der Glaube an das kirchliche Anſehen erſchüttert; — zugleich aber auch, was wohl ein Hauptzweck geweſen ſein dürfte, dem Kaiſer und den katholiſchen Fürſten die Unmöglichkeit eines allgemeinen Vollzuges kirchlicher Beſchlüſſe, bei ſo heftigem, unerſchütterlichem Nichtwollen derſelben, gleichſam handgreiflich gezeigt werden" (Bucholtz a. a. O. Bd. 5. S. 53 f.). „Aus dieſem Geſichtspuncte muß man Luthers damals erſchienene Schrift: „Das Papſtthum zu Rom vom Teufel geſtiftet" beurtheilen, in welcher er Alles, was er ſeit 28 Jahren gegen Rom und deſſen Prieſterſchaft gepredigt und geſchrieben hatte, an Maßloſigkeit hinter ſich ließ. Weiter als Cicero gegen den Antonius, ſetzte Luther in dieſer Philippica die Geſetze des Anſtandes bei Seite, und gefiel ſich in Schmähworten, für welche es eigentlich keine Feder, viel weniger eine Druckerpreſſe geben ſollte" (Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 352). Dieſe Schrift ſowie eine andere Schmähſchrift von Luther über die Concilien mußten die Geſandten des Churfürſten Johann von Sachſen auf deſſen Befehl an die katholiſchen Stände vertheilen. Die Erbitterung gegen den Papſt war ſo groß, daß der päpſtliche Legat, Cardinal Farneſe, welcher den Kaiſer zu ſtrengern Maßregeln hinſichtlich des Conciliums, welches aus Mangel an Anweſenden nicht eröffnet werden konnte, bewegen ſollte, eine abweiſende Antwort erhielt, weil der Kaiſer beſorgte, durch kräftige Schritte die Proteſtanten zum Kriege zu reizen. Darum wurde auch im Reichsabſchiede des Conciliums gar nicht erwähnt. Dagegen wurde beſtimmt, es ſollten die Churfürſten und Fürſten zu dem nächſten Reichstage in Regensburg perſönlich kommen, hier ſollte zugleich ein Religionsgeſpräch zur Vergleichung der Religion gehalten werden. Die Erfahrung hatte aber ſchon hinlänglich gelehrt, daß ſolche Religionsgeſpräche den gewünſchten Zweck nicht erreichten. Außerdem hatten ſie aber noch den Nachtheil, daß der Kaiſer durch die trügeriſche Hoffnung, welche er auf ſie baute, in ſeine ſchiefe Bahn, der Kirche gegenüber, immer tiefer hineingedrängt, dem Concilium dagegen mehr entfremdet wurde. Dazu kam noch, daß dadurch das Anſehen dieſes allein rechtmäßigen Glaubenstribunals in den Augen der Katholiken ſowohl als auch der Proteſtanten herabgedrückt, die letzteren noch dazu zu immer kühnern Forderungen und Maßregeln angereizt wurden. — Die proteſtantiſchen Fürſten erſchienen auf dem Regensburger Reichstage nicht perſönlich, auch verließen auf ihren Befehl die proteſtantiſchen Collocutoren dieſe Stadt, nachdem das Religionsgeſpräch gleich am erſten Puncte über die Rechtfertigung geſcheitert war. Zugleich recuſirten die proteſtantiſchen Fürſten, nach einer zu Frankfurt getroffenen Verabredung, das Concilium von Trient förmlich. Alſo gerade die Stände, welche vom Anfange der Kirchentrennung an ein Concilium als das letzte Heilmittel gefordert hatten, ſtießen es, als es ihnen angeboten wurde, mit Abſcheu zurück. Die ſchwerſten Verletzungen der katholiſchen Intereſſen, wiederholter Landfriedensbruch, Mißachtung der Reichsgeſetze, Edicte und Mandate, gewaltſame Vertreibungen aus unvordenklichem Beſitz, Eigenthum und Recht, geiſtlicher ſowohl als politiſcher Art, waren bis dahin unbeſtraft geblieben, weil der Kaiſer einen Stillſtand der Wage der Gerechtigkeit angeordnet hatte; jeden Verſuch aber, den ge-

Digitized by Google

gründeten Beſchwerden abzuhelfen, vereitelten die Proteſtanten, verlangten aber ohne Unterlaß Gewährung eines billigen Friedens, und Herſtellung eines dauernden Rechtszuſtandes. Dieſen konnte jetzt nur das Schwert geben. Der Kaiſer ſchloß zu dem Ende einen Vertrag mit dem Papſte, und brachte mehrere proteſtantiſche Fürſten, unter welchen ſchon längſt Streitigkeiten entſtanden waren, auf ſeine Seite, und ſo kam es dann ſpäter zum Schmalkaldiſchen Krieg (ſ. d. Art.). — Der Kaiſer hatte vor dem Beginn des Krieges beim Papſte darauf angetragen, es möge in Sachen des Conciliums nichts Neues vorgenommen werden. Obgleich dem Papſte dieſer Aufenthalt höchſt unwillkommen war, wollte er doch dem Kaiſer nicht entgegen ſein. Als nun aber ſpäter der Kaiſer das Anſinnen ſtellte, man möge mit der Eröffnung des Conciliums oder wenigſtens mit Entſcheidung von Dogmen auf demſelben bis ins nächſte Jahr zögern, antwortete der Papſt, das Concilium könne nicht länger unthätig ſein ohne Schmach und Aergerniß; hinſichtlich der Dogmen müſſe er ſich an den alten Gebrauch halten, mit denſelben, als mit der Hauptſache zu beginnen. Indeß war das Concilium noch immer nicht eröffnet worden. Dieſer lange Aufſchub brachte theils die Aufhebung, theils die Verlegung deſſelben zur Sprache, und die Legaten machten in dieſer Beziehung mehrere Vorſchläge. Der Kaiſer verwarf den Gedanken der Verlegung, und da er ſah, daß ſich die Eröffnung nicht länger aufſchieben laſſe, erklärte er förmlich ſeine Einwilligung dazu. Nun beſtimmte der Papſt in einem Conſiſtorium vom 6. November den 13. December 1545 als Tag der Eröffnung der Kirchenverſammlung. — Am beſtimmten Tage, welcher in dieſem Jahre der dritte Adventsſonntag war, an welchem die Meſſe mit den Worten beginnt: Gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete! nahm die allgemeine Kirchenverſammlung von **Trient** feierlich ihren Anfang, nachdem zuvor ein allgemeiner Buß- und Bettag mit öffentlichen Bittgängen abgehalten worden war, um über das bevorſtehende große Werk den Segen Gottes zu erflehen. In der Beſchlußnahme ſprach man ſich ganz beſtimmt darüber aus, man habe die Abſicht „zur Ehre des dreieinigen Gottes und zur Förderung der chriſtlichen Religion die Irrlehren auszurotten, den Frieden und die Einigkeit der Kirche wieder herzuſtellen und Geiſtlichkeit und Volk in ihren Sitten zu verbeſſern." Demnach ging man daran, die Geſchäftsordnung in Berathung zu ziehen, und die **Lebensordnung** feſtzuſtellen, welche die Mitglieder während ihres Aufenthaltes in Trient zu beobachten hätten. — Obgleich nun das Concilium eröffnet war, ſo blieben doch noch viele Puncte übrig, über welche die Legaten vom Papſte Auskunft verlangen mußten, ehe es in ſeinen rechten Gang kommen und ſeine Thätigkeit gehörig entfalten konnte. Von beſonderer Wichtigkeit war die Frage über die Abſtimmung der Biſchöfe, ob ſie nämlich nach Köpfen oder nach Nationen vor ſich gehen ſollte. Hierüber ſowie über manche andere Puncte erbaten ſich die Legaten in einem Schreiben vom 14. December 1545 Auskunft. Die nöthigen Inſtructionen erhielten die Legaten nach und nach durch den Cardinal Farneſe. Um einen geregelten Geſchäftsgang, Ordnung und wünſchenswerthe Beſchleunigung in den Verhandlungen zu erzielen, verlangten die Legaten vom Papſte die erforderlichen Beamten, da das Concilium ſich unmöglich mit der Wahl derſelben befaſſen könne, weil der größere Theil der Biſchöfe die Perſonen nicht kenne, und deßhalb auch nicht wiſſe, ob dieſer oder jener die zu dieſem oder jenem Amte erforderlichen Eigenſchaften beſitze. Demnach wurde zum **Advocaten** des Conciliums der Rechtsgelehrte **Achilles de' Graſſi**, zum **Abbreviator Hugo Boncompagni** (ſpäter Papſt Gregor XIII.), beide aus Bologna beſtimmt, und zum **Secretair** des Conciliums, deſſen Wahl der Papſt den Vätern des Conciliums eingeräumt hatte, **Angelo Maſſarelli**, Secretair des Cardinals Cervini ernannt. Zum **Richter** des Conciliums hatten die Väter den Auditor der Rota Romana **Pighelli** gewählt. Zum **Marſchall** des Conciliums wurde ſonſt gewöhnlich einer der auf

Digitized by Google

dem Concilium anweſenden Fürſten gewählt; da aber nun kein Fürſt in Trient ſich befand, wählte Cardinal Madruzz (ſ. d. Art.), Fürſtbiſchof von Trient, welchem man dieſe Wahl überlaſſen hatte, den Grafen Sigismund von Arco. — Gleich in der erſten Congregation ſtellten die anweſenden franzöſiſchen Biſchöfe von Rennes, Air und Agde, welche von ihrem Könige abberufen, erſt am Tage vor der Eröffnung des Conciliums die Erlaubniß zu bleiben erhalten hatten, an die Verſammlung das Begehren: man möge mit den Verhandlungen bis zur Ankunft der Geſandten und der übrigen Prälaten ihrer Nation warten. Die verſammelten Väter entſchieden ſich jedoch für den Beginn der Erörterungen, zumal da dieſe nur Präliminarien und nichts Nationelles beträfen. Eine ſchwierigere Frage, welche zugleich einer baldigen Entſcheidung bedurfte, war die, welchen von den anweſenden Mitgliedern das entſcheidende Votum zuſtehe. Der Zweifel fiel zunächſt auf die Ordensgenerale und Aebte. Man vereinigte ſich endlich dahin, daß die einſtimmige Meinung aller drei Aebte von Caſſino, welche der Papſt zum Concilium geſchickt hatte, für eine einzige Stimme gerechnet werden ſollte, da ſie eine ſo große Congregation von einem ſo berühmten Orden repräſentirten, und jeder der übrigen Orden in der Perſon ſeines Generals eine einzige Stimme habe. — Die zweite Sitzung wurde am 7. Jannar 1546 gehalten. Nach der kirchlichen Feier (welche jedesmal in einem Hochamt mit Predigt beſtand) verlas der Secretair des Conciliums im Namen der Legaten eine vom Cardinal Poole verfaßte Erhortation, in welcher die Väter zu geiſtiger Erhebung, zur Herzenszerknirſchung, zum Muthe, zur Freiheit von Leidenſchaften und zur Mäßigung in Vertheidigung weltlicher Intereſſen aufgefordert wurden. Darauf folgte die Publication eines Decretes über die während des Conciliums zu verrichtenden Werke der Frömmigkeit und Buße mit Ermahnungen zum ernſtlichen Nachdenken über die Mittel für die Reinheit des Glaubens und die Verbeſſerung der Sitten. — Eine der ſchwierigſten Aufgaben, welche das Concilium längere Zeit hindurch beſchäftigte, war die Frage, ob die Reformation der Sitten vor oder gleichzeitig mit der Erörterung der Dogmen vorgenommen werden ſollte. Der Kaiſer war für erſteres aus einleuchtenden Gründen, der Papſt dagegen hatte es verworfen, weil es eben ſo ſehr dem alten Gebrauche, als der Natur der Sache widerſpreche, nach welcher man mit dem Wichtigſten anfangen müſſe. Zudem hielt er es auch für die Hoheit ſeines Stuhles unangemeſſen, da jenes Verlangen nach Reformation ſich hauptſächlich auf den römiſchen Stuhl bezog, — wenigſtens, ſoweit es von einer gewiſſen Seite her geltend gemacht wurde, — ſowie auch für gefährlich, weil dadurch die ſo nothwendige Einheit der Biſchöfe und des römiſchen Stuhles leicht getrübt werden könnte. Da nun aber mehrere Biſchöfe ſich dem Plane des Papſtes widerſetzten, weil ſie das Hauptgewicht auf die Reformation der kirchlichen Mißbräuche legten, ſo vermittelten die Legaten, namentlich Del Monte und Campeggi, beide Anſichten dahin, daß die Reformationspuncte gleichzeitig mit den Glaubenslehren erörtert werden ſollten. Ferner theilte man, um Mehreres, und dieſes leichter, bequemer und geordneter für die Einzelnen in ihrer Landesſprache verhandeln zu können, die Väter des Conciliums in drei Claſſen, deren jede ſich am Montage und Freitage jeder Woche in der Wohnung je eines der Legaten verſammeln ſollte. Das Ergebniß dieſer Particular-Congregationen ſollte dann in die Generalcongregationen gebracht, hier der Beſchluß formulirt, und derſelbe dann in der öffentlichen Sitzung feierlich verkündigt werden. — Um einen würdigen Ausgangspunct zu haben, und den Gegnern zu zeigen, auf welcher Grundlage man ſtehe, wurde in der dritten Sitzung am 4. Februar 1546 das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum verleſen, und in die Acten eingetragen. Wenn man dieſes dem Concilium verdacht hat, weil es theils überflüſſig, theils verletzend gegen die Proteſtanten geweſen ſei, ſo bedachte man nicht, daß es die Proteſtanten, wenn ſie aufrichtig dem

Glauben der alten Kirche zugethan waren, wie ſie doch bekannten, nur freuen konnte, auch bei den Katholiken dieſelbe Grundlage feierlich anerkannt zu ſehen. Zudem war es billig, des Gemeinſchaftlichen nicht zu vergeſſen, ehe man zur Feſtſetzung der Unterſcheidungslehren fortſchritt. Außerdem wurden die Väter mit Hinweiſung auf die Großartigkeit ihrer Aufgabe und auf die entgegenſtehenden Feinde der Wahrheit und des Heils ermahnt, ſich zu befeſtigen im Herrn, mit ſeiner Stärke ſich zu wappnen, den Schild des Glaubens zu ergreifen, den Helm des Heiles aufzuſetzen und das Schwert des Geiſtes zu führen. Die folgende Sitzung wurde auf den 8. April angeſetzt, in der Hoffnung, daß in dieſer ausgedehnten Friſt recht viele Biſchöfe ſich zum Concilium einfinden würden. In Teutſchland wurde etwa um dieſe Zeit wieder ein Religionsgeſpräch zu Regensburg gehalten, welches begreiflicher Weiſe mißlang, wie alle früheren. Faſt gleichzeitig mit dieſer Nachricht erfuhren die Väter in Trient das Ableben Luthers, welcher am 18. Februar 1546 in Eisleben geſtorben war (man vgl. über Luther das Urtheil Pallavicini's a. a. O. Bd. 2. S. 236 f.). Sein Einfluß hatte immer mehr abgenommen, ſo daß ſein Tod in der damaligen Lage der Dinge keine Veränderung hervorbrachte. — In der vierten Sitzung am 8. April 1546 wurde über die Erkenntnißquellen des katholiſchen Glaubens, über die hl. Schrift, den Kanon, die Tradition, die Vulgata und die Auslegung der hl. Schrift verhandelt. Die Väter ſahen recht wohl ein, daß ſie vor den dogmatiſchen Unterſuchungen und der reformatoriſchen Thätigkeit ſich zuvor den Boden geebnet haben müßten, auf welchem ſie den Angriffen der Proteſtanten gegenüber den Bau der katholiſchen Kirche vertheidigen und weiter führen könnten. So handelten ſie alſo zuerſt von den Quellen der katholiſchen Lehre; ſie beſtimmten den allgemeinen und nothwendigen Standpunct, auf den ſie ſich ſtellten und auf den daher auch die Proteſtanten eingehen mußten, wenn ſie an den folgenden Verhandlungen ſich betheiligen wollten. — Es wurde der Kanon der hl. Schriften, wie derſelbe bereits auf den Synoden zu Hippo 393 und Carthago 397 aufgeſtellt worden war, feſtgehalten und wiederholt bekräftigt, und alle canoniſchen Bücher des alten und neuen Teſtaments mit allen ihren Theilen, wie ſie in der lateiniſchen Vulgata enthalten ſind, namentlich aufgeführt, und dieſe Bücher ſowie die Tradition als die Glaubensquelle bezeichnet, gegenüber den Proteſtanten, welche einen Theil jener kanoniſchen Bücher und die Tradition verwarfen; ferner unter den vielen lateiniſchen Ueberſetzungen, die damals im Umlauf waren, die lateiniſche Vulgata für authentiſch erklärt und eine neue correcte Ausgabe derſelben beſchloſſen; endlich die Norm der Auslegung der hl. Schrift in Glaubens- und Sittenſachen vorgeſchrieben, gegenüber dem Grundſatze der ſubjectiven Schriftauslegung, welchen die Proteſtanten aufgeſtellt hatten (Vergl. die Art. Exegeſe Bd. III. S. 826 und Bibelüberſetzungen Bd. I. S. 449). Zugleich wurde aller mit den heiligen Schriften und religiöſen Dingen getriebene Mißbrauch und Aberglaube unterſagt und den Biſchöfen hierüber die größte Wachſamkeit von Neuem eingeſchärft. — Während die Väter in Trient ſo arbeiteten, dachte Papſt Paul III. über die Ausfertigung einer Bulle rückſichtlich der Reform der Sitten nach und befragte ſeine Legaten darüber. Dieſe antworteten (13. April 1546) freimüthig: ihnen erſchiene es erſprießlicher, mit Werken, als mit Bullen zu beginnen; der Papſt möge vor allem Uebrigen die Reform ſeines Hofes, insbeſondere der Datarie, worüber er ſie namentlich befragt hatte, bewerkſtelligen. Erlaſſe er bei offenem Concil, ohne deſſen Vorwiſſen eine Reformbulle, ſo könnte man dieſes als Mißtrauen und Verachtung gegen daſſelbe auslegen, und die unbefragt gebliebenen Biſchöfe dürften wohl ſchwerlich hinterher ihre Zuſtimmung geben. In der Congregation der Cardinäle und Curialen (welche der Papſt ſeit November vorigen Jahres ernannt hatte, um die Angelegenheiten des Conciliums zu berathen) müſſe man nach einer zweckmäßigeren Form verfahren, bei der Ver-

Digitized by Google

leihung der Bisthümer mehr auf reifes Alter, auf Würde der Geſinnung und auf Gelehrſamkeit ſehen, und nur ſolche zu Biſchöfen ernennen, welche bei ihren Kirchen bleiben könnten und wollten, wären ſie gleich Cardinäle. Man möge die Biſchöfe weniger mit Zahlungs- und Zehntenforderungen bedrücken, ihnen in Beſtrafung unwürdiger Prieſter die Hände nicht binden; die Poenitentiarie müſſe ſparſamer mit ihren Dispenſationen und Abſolutionen ſein; man ſolle die Seminarien zu fördern ſuchen, und den argen Mißbrauch der Exſpectativen (ſ. d. Art. Anwartſchaften) abſtellen, und ferner nicht dulden, daß ſofort bei Erledigung einer Prieſterſtelle derjenige, welchem die Anwartſchaft darauf verliehen worden, ohne Vorwiſſen des Andern mit Feuer und Schwert darüber herfalle, wie der rohe Krieger auf ſeine Beute losſtürzt u. ſ. w. Der Papſt nahm die ihm ertheilten Rathſchläge freudig und dankbar auf, ermunterte die Legaten zu fernerer Offenheit und Treue, verſprach die Reform der Curie, welche zwar eigentlich und zunächſt ihn anginge, nicht ohne Zuſtimmung des Conciliums vornehmen zu wollen, empfahl ihnen jedoch, dahin zu wirken, daß auch das Concilium in dieſer Angelegenheit nichts ohne ſein, des Papſtes Vorwiſſen unternehmen, und man über den Reformbeſtrebungen ja nicht die Glaubensverhandlungen, welche der Hauptzweck des Conciliums ſeien, vergeſſen möge (Pallavicini a. a. O. Bd. 3. S. 6 ff.). — Jetzt ſollte nach dem Wunſche der Legaten die Lehre von der Rechtfertigung erörtert werden. Sie ſchrieben deßhalb, ſowie hinſichtlich der Reformation mehrerer Mißbräuche nach Rom. Wirklich wurde auch gegen die Proteſtation des kaiſerlichen Botſchafters Toledo, welcher vom Kaiſer den ſtrengſten Befehl hatte, aus allen Kräften die Entſcheidung des Dogma zu verzögern zu ſuchen, und nach langem Kampfe der Mitglieder unter einander beſchloſſen, jenen dogmatiſchen Gegenſtand vorzunehmen. Noch mußte einiges andere, welches in früheren Conferenzen über die Vulgata zur Sprache gekommen war, erledigt werden. War ſchon früher in Sachen der heiligen Schriften u. ſ. w. viel geſprochen worden, ſo zeigte ſich in der Congregation vom 15. April über die Reformation der Sitten eine noch viel größere Verſchiedenheit der Anſichten. Beſonders heftig war der Streit über die Zulaſſung der Mönche zum Predigen, und über das gebührende Anſehen der Biſchöfe. Zwiſchen dem Papſte und den Legaten wurden darüber Briefe gewechſelt. Am 21. Mai wurde über die Verpflichtung der Biſchöfe zum Predigen verhandelt. Bei dieſer Veranlaſſung, ſowie am 28. und 29. Mai brachte der Cardinal Pacheco, Biſchof von Jaen die Reſidenz der Biſchöfe zur Sprache. Doch entſchied ſich die Mehrzahl der Stimmenden dahin, daß dieſer Artikel aufgeſchoben würde. Ueber dieſen reformatoriſchen Debatten war die Erörterung der Glaubenslehre über die Erbſünde nicht vergeſſen worden. In der Generalcongregation vom 8. Juni, welcher die kurz vorher eingetroffenen päpſtlichen Theologen Jacob Lainez (ſ. d. Art.) und Alphonſus Salmeron (ſ. d. Art.) aus der vor Kurzem geſtifteten Geſellſchaft Jeſu, zum erſten Male beiwohnten, wurde der darüber entworfene Beſchluß vorgeleſen. Nach langen und gründlichen Erörterungen in den dazu veranſtalteten Congregationen wurde am 17. Juni die fünfte Sitzung gehalten, in welcher das berühmte in fünf Capiteln abgefaßte Decret über die Erbſünde (ſ. d. Art.) verleſen wurde. Unter den in Folge der Reformation in Anregung gebrachten anthropologiſchen Verhandlungen nimmt die Unterſuchung über die Erbſünde den erſten Platz ein, da von der Auffaſſung dieſer Lehre die ganze Auffaſſung des Heilswerkes abhängt. Die Väter faßten das Decret ſo, daß ſowohl die älteren als die neueren Häreſien abgewieſen wurden. War nun den proteſtantiſchen Lehren gegenüber die Erörterung der Lehre von der Erbſünde eine der Hauptaufgaben des Conciliums, ſo war es doch nicht die Abſicht der Väter ſich in nähere Beſtimmungen, über welche die (katholiſchen) Schulen ſelbſt mit einander im Streite waren, einzulaſſen, ſondern ſolche Puncte, worüber die hl. Schrift, die

Digitized by Google

Concilien und die fortlaufende Tradition (im engern Sinne) Nichts entſchieden, der Freiheit der ſubjectiven Geiſter zu überlaſſen. Deßhalb machten auch die Legaten die Väter darauf aufmerkſam, über die Natur der Erbſünde Nichts zu entſcheiden; war ja das Concilium berufen, um Irrthümer abzuſchneiden, nicht aber über Lehrmeinungen zu entſcheiden. — Das Concilium fügte dem Glaubensdecrete der fünften Sitzung noch eine Beſtimmung hinſichtlich der unbefleckten Empfängniß Mariä bei (ſ. d. Art. Mariä Empfängniß, und Briſchar, Beurtheilung der Controverſen Sarpi's und Pallavicini's, Bd. 2. S. 32—70). — Außerdem wurden in der fünften Sitzung noch die beiden wichtigen Beſchlüſſe „de instituenda lectione sacrae scripturae et liberalium artium“ und „de verbi Dei concionatoribus et quaestoribus eleemosynariis“ verleſen (ſ. d. A. Exegeſe, Almoſenprediger, Predigt). — Die Lehre von der Rechtfertigung war jetzt der nächſte Gegenſtand der dogmatiſchen Unterſuchungen. Dieſer Gegenſtand war, wie der Legat Cervini äußerte, ſchwieriger, weil er viel weniger von den Scholaſtikern behandelt worden war, und wie Pacheco bemerkte, weil keines der alten Concilien über dieſen Punct Licht verbreitet hätte. Man rüſtete ſich daher, im vollen Bewußtſein der Schwierigkeit und Wichtigkeit der Sache, durch Gebet und ernſte wiſſenſchaftliche Faſſung zur Unterſuchung derſelben. Doch war durch die Controversſchriften gegen die Proteſtanten in den letzten 20 Jahren viel Licht darüber verbreitet worden. Es wurde eine Vorbereitungscongregation gehalten, und nach Anhörung ihres Gutachtens ſchlug Del Monte in einer Generalcongregation vom 30. Juni vor, die Materie in drei Fragen zu theilen: 1) in welcher Weiſe das Verdienſt des Leidens Chriſti demjenigen zugewendet werde, welcher ſich erſt zum Glauben wendet, was die Rechtfertigung ſei, und ob und wie das Werk dazu mitwirke? 2) was ein Gerechtfertigter thun ſolle, um ſich in der Gnade zu erhalten und zu wachſen? 3) was diejenigen thun können oder ſollen, welche nach Erlangung des Standes der Gnade denſelben wieder verloren haben: ob ſie Macht haben, denſelben wieder zu erlangen, und in welcher Weiſe? und worin dieſe Rechtfertigung der erſtern gleich oder ungleich ſei? — Damit war man allgemein einverſtanden, und beſchloß darauf, das Decret ſolle erſt dann entworfen werden, wenn die Väter, nach der Erörterung der Theologen, über dieſe verſchiedenen Puncte verhandelt hätten: ebenfalls wurde beſtimmt, die Väter ſollten über jeden dieſer Puncte abgeſondert ihre Meinung vortragen. Auf die Prüfung des erſten Zuſtandes allein wurden, außer den Privatconferenzen der Theologen, acht Generalcongregationen verwendet, damit die Väter alle einzeln vernommen werden könnten. — Einige Tage vorher, am 26. Juni, trafen drei Geſandte des Königs von Frankreich in Trient ein: Claudius d'Urfé, Kämmerer des Königs, Jacob de Lignières, Präſident des Pariſer Parlaments, und Peter Danez, Propſt von Sezanne, nachheriger Biſchof von Lavaur. Bei dieſer Gelegenheit zeigte ſich gleich wieder die Differenz zwiſchen dem Könige von Frankreich und dem Kaiſer. Während letzterer verlangte, die Verhandlung über die Dogmen möge aufgeſchoben werden, trug der Sprecher des Königs von Frankreich darauf an, zuerſt ſolle beſtimmt werden, was zu glauben ſei; nachher möge man ſuchen, den Verderbniſſen des geiſtlichen Standes abzuhelfen. — Während die Theologen und Biſchöfe in Trient in Congregationen das Dogma von der Rechtfertigung allſeitig zu erörtern und möglichſt erſchöpfend darzuſtellen ſuchten, wurde das Concilium in ſeiner gottgeweiheten Thätigkeit durch den wilden Lärm des in Teutſchland ausgebrochenen Religionskrieges aufgeſchreckt (ſ. d. Art. Schmalkaldiſcher Krieg). Der Kriegesſchrecken veranlaßte viele Prälaten, auf die Abreiſe von Trient zu bringen. Dieſes wäre auch den Legaten erwünſcht geweſen. Sie ſchrieben daher in dieſem Sinne nach Rom, — aber der Papſt wollte weder beim Kaiſer Anſtoß erregen, noch auch das Concilium aufgelöſt wiſſen, er erlaubte ihnen daher auf keine Weiſe, Trient zu verlaſſen. Die Legaten wünſchten eine Suspenſion oder Translation

Digitized by Google

des Conciliums, namentlich wegen ihrer eigenthümlichen Anſicht von dem Benehmen des Kaiſers der Kirche gegenüber. Sie ſuchten den Papſt durch Aufzählung aller möglichen Gründe und Schwierigkeiten zur Einwilligung in ihre Pläne zu bewegen. Der Papſt gab ihnen demnach die Vollmacht, das Concilium zu transferiren, wenn der größere Theil der Väter damit übereinſtimme. In dem Schreiben des Papſtes unterm 3. und 4. Auguſt wird als Grund der Erlaubniß zur etwaigen Translation angegeben: „weil es unmöglich ſcheine, die Biſchöfe in Trient zuſammenzuhalten." Doch ſollte die Abſicht zuvor dem Kaiſer mitgetheilt und auch die Decrete über die Rechtfertigung und die Reſidenz der Biſchöfe zuvor beendet werden. Die Verhandlungen mit dem Kaiſer führten indeß zu keinem Ergebniß und auch waren die Väter getheilter Anſicht, die Mehrzahl war für, die kleinere kaiſerliche Partei gegen die Translation. Am 21. November berichteten die Legaten, die Translation im gegenwärtigen Augenblicke könnte ein Schisma verurſachen, ihr Rath ſei daher, jetzt noch etwas zu warten bis zur Abhaltung der ſechsten Sitzung. Jetzt kam auch die Suspenſion des Conciliums zur Sprache, ſie gefiel aber weder dem Kaiſer, noch ſehr den Legaten, dieſe wünſchten vielmehr die Publication der Decrete, welche nach ſiebenmonatlicher Vorbereitung wohl die gehörige Reife hätten, damit es nicht ſcheine, als ſitze man nur in Trient, um nach den Befehlen des Kaiſers zu handeln und nicht vielmehr zum Beſten der Chriſtenheit. Die Theologen hatten vom Auguſt bis tief in den Winter hinein, Tag für Tag mit einem Staunen erregenden Aufwande von Gelehrſamkeit und Tiefſinn und dabei mit zarter Schonung der freien über das Dogma hinausliegenden Schulmeinungen die genaueſten Einzelheiten des Decretes von der Rechtfertigung erwogen. Die Legaten erklärten die Publication dieſes Decretes ſei unerläßlich, da bereits ein verfälſchtes Exemplar deſſelben durch Teutſchland die Runde mache und die Unzufriedenheit der Teutſchen erwecke. Es wurde daher, da bereits die Weihnachtsfeſttage bevorſtanden, in einer Generalcongregation den Vätern eine Friſt von neun Tagen zur Vollendung des Beſchluſſes von der Reſidenz zugeſtanden und durch Stimmenmehrheit der 13. Januar 1547 als Sitzungstag feſtgeſetzt. — Am beſtimmten Tage wurde die ſechste Sitzung gehalten und nach der kirchlichen Feier das Decret von der Rechtfertigung (mit deſſen Schlußfaſſung hauptſächlich Cervini beauftragt war, und welches den Vergleich aushält mit dem Trefflichſten, was je die erleuchtetſten Concilien zu Tage gefördert) mit 16 Capiteln und 33 Canones (ſ. d. A. Rechtfertigung), und das Decret von der Verbeſſerung in 5 Capiteln verleſen. Cap. 1 und 2 handeln über die Reſidenz der Biſchöfe und Geiſtlichen niederen Ranges (ſ. d. Art. Reſidenzpflicht). Cap. 3. Die Biſchöfe erhalten als Bevollmächtigte des apoſtol. Stuhles die Befugniſſe und die Pflicht die Vergehen der ihnen untergebenen Weltgeiſtlichen, und der außer dem Kloſter lebenden Ordensgeiſtlichen, ungeachtet jedweden Privilegiums, zu unterſuchen und zu beſtrafen. Cap. 4. Die Biſchöfe und andere höhere Prälaten ſollen jede Kirche, ſo oft es nöthig ſein wird, viſitiren. Cap. 5. Kein Biſchof darf in einer fremden Diöceſe ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordinarius die Pontificalien ausüben. Handelt er dawider, ſo ſoll er, ſowie die von ihm Geweiheten, von Ausübung ihres Amtes ſuspendirt ſein. Zum Schluſſe wurde die nächſte Sitzung auf den 3. März feſtgeſtellt. —Gleichzeitig mit der ſechſten Sitzung wurden die Religionsverhältniſſe in der Erzdiöceſe Cöln wieder hergeſtellt (ſ. d. Art. Hermann von Wied). Am 28. Januar 1547 ſtarb König Heinrich VIII. von England (ſ. d. A.), ihm folgte ſein Sohn Eduard, kaum 10 Jahre alt (ſ. d. Art. Großbritannien, Bd. IV. S. 790 f.). Während in England Schisma und Häreſie immer weiter um ſich griffen, und mit dem Glauben zugleich die Sittlichkeit untergruben, wurde in Trient an der Begründung des einen, wie an der Wiederherſtellung der andern unausgeſetzt fortgearbeitet. Vom 16. Januar an war eine Commiſſion von

Digitized by Google

Biſchöfen und Theologen unter dem Vorſitze des Legaten Cervini mit Erörterung der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen, der Taufe und Firmung im Beſonderen, eine andere Commiſſion von Prälaten und Canoniſten unter dem Vorſitze Del Monte's mit Unterſuchung der Reformfragen, Tag für Tag, nur die Sonntage ausgenommen, beſchäftigt. Am 25. Februar verlas Del Monte in einer Generalverſammlung den Vätern die päpſtliche Bulle, in welcher den Cardinälen die Reſidenz zur Pflicht gemacht ward, und denen, welche mehr als ein Bisthum hatten, aufgegeben wurde, mit Aufgebung der übrigen eines auszuwählen, welches ſie behalten wollten, und zwar längſtens binnen einem Jahre. Die Verhandlungen in Betreff der Reform rückten nicht ſo leichten und ruhigen Schrittes weiter, als die über die Sacramente; hieran waren beſonders die ſpaniſchen Biſchöfe Schuld. — Die ſiebente Sitzung wurde, wie beſtimmt war, am 3. März 1547 gehalten. Nach der kirchlichen Feier publicirte man 30 Canones, nämlich 13 von den Sacramenten im Allgemeinen (ſ. d. Art. Sacramente), 14 von der Taufe (ſ. d. Art.), und 3 von der Firmung (ſ. d. Art.). In der Einleitung zu den Canones wird geſagt: zur Vervollſtändigung der in der vorhergehenden Sitzung bekannt gemachten Lehre von der Rechtfertigung ſcheine es angemeſſen, jetzt von den Sacramenten der Kirche zu handeln, durch welche uns die Gnade Gottes mitgetheilt wird: deßhalb habe der hl. Kirchenrath mehrere Canones zuſammengeſtellt, in welchen die dem Glauben zuwiderlaufenden Irrthümer verdammt worden ſeien. Das Decret von der Verbeſſerung handelt beſonders von der Abſchaffung des Mißbrauchs, daß Einer, den alten Canones zuwider mehrere und zwar unverträgliche Pfründen inne haben durfte (ſ. d. Art. Cumulation der Beneficien). Außerdem wird eine jährlich von den Biſchöfen vorzunehmende Viſitation der Seelſorgebeneficien und aller Kirchen angeordnet, und beſtimmt, die erwählten Biſchöfe dürften den Empfang der biſchöflichen Weihe nicht über ſechs Monate aufſchieben (vgl. 23. Sitzung, Cap. 2 von der Verbeſſerung). Den Domcapiteln wird unter ſchwerer Strafe verboten, während Erledigung des biſchöflichen Stuhles in Jahresfriſt Dimiſſorialbriefe zu ertheilen, nur einen ausdrücklich angegebenen Fall ausgenommen (ſ. d. Art. Dimiſſorialien). Die Vollmachten von jedem Biſchofe geweiht zu werden, erleiden eine Einſchränkung. Die Dauer aller die Ordination betreffenden Dispenſen, außer den im Rechte angegebenen Fällen, wird auf ein Jahr beſchränkt. Alle, von wem auch immer, präſentirte, erwählte oder ernannte, bloß die ausgenommen, welche von Univerſitäten präſentirt, erwählt oder ernannt ſind, ſollen nur nach vorheriger Prüfung und Genehmigung des Diöceſanbiſchofes eingeſetzt werden (ſ. d. Art. Patronatrecht und Provisio canonica). Die Biſchöfe ſollen als Bevollmächtigte des apoſtoliſchen Stuhles bürgerliche Streitigkeiten der exemten Welt- oder Ordensgeiſtlichen, welche außer dem Kloſter leben, ſchlichten. Ebenfalls wird den Biſchöfen auferlegt, für treue Verwaltung aller Hoſpitäler, auch der exemten zu ſorgen. Zum Schluſſe wurde die folgende Sitzung auf den 21. April angeſagt. — Gleich am folgenden Tage wurde eine Congregation gehalten, und darin beſchloſſen, die Lehre vom Altarsſacrament zu unterſuchen, allein unmittelbar nachher trat die größte Störung ein. Die Väter wurden durch den plötzlich erfolgten Tod eines Prälaten und mehrerer anderen Perſonen überraſcht, und in wenigen Tagen häuften ſich die Sterbefälle ſo raſch, daß das immer mehr Conſiſtenz gewinnende Gerücht von einer in Trient ausgebrochenen anſteckenden Krankheit ſofort allgemeinen Glauben fand und auf die daſelbſt verſammelten Prälaten einen ſehr niederſchlagenden Eindruck machte. Aus Furcht von der Seuche ergriffen zu werden, reiſeten nach einander mehrere Biſchöfe ab. Die Legaten, welche ſchon längſt von Trient hinweg ſich ſehnten, ergriffen dieſen Anlaß, die Translation des Conciliums nun entſchieden durchzuſetzen (die wichtige Controverſe von der Translation des Conciliums, auf die hier

Digitized by Google

genauer einzugehen, zu weit führen würde, iſt von Briſchar a. a. O. Bd. 1. S. 179—192 mit größtmöglichſter Genauigkeit erörtert). Der Papſt war von den Legaten bereits unterm 6. März von dem Ausbruche der Seuche in Kenntniß geſetzt, und für den Fall, daß ſie fortdauere, um ſeine Inſtructionen gebeten worden. Die Legaten warteten dieſe nicht ab, ſondern ſchlugen bereits in den nächſten Generalcongregationen am 9. und 10. März die Translation des Conciliums und zwar nach Bologna vor. Von 56 Biſchöfen (ohne die Legaten) waren 38 unbedingt für die Translation, 13 mit Pacheco unbedingt dagegen, die übrigen mit Madruzz behielten ſich bis auf die Erklärung des Papſtes und Kaiſers ihre Stimmen vor. So hatte alſo der Papſt keinen Antheil an dieſer Translation, er wurde vielmehr erſt davon in Kenntniß geſetzt, als die Väter ſchon nach Bologna abgereiſet waren, obgleich er billiger und kluger Weiſe den Schritt ſeiner Legaten billigte und öffentlich vertheidigte (im Conſiſtorium vom 23. März). Es muß zugegeben werden, daß die Translation durch die Umſtände nicht abſolut geboten war. Man würde jedoch der Wahrheit der Geſchichte zu nahe treten, wenn man behaupten wollte, jene Krankheit ſei nur mehr ein Vorwand für die Legaten geweſen. Die Krankheit oder überhaupt die äußern Umſtände waren von der Art, daß ein Schwanken zwiſchen Bleiben und Fortgehen ſtattfinden konnte. Wie man nun überhaupt in einem ſolchen Zuſtande die Entſcheidung von Gründen abhängig macht, ſo muß man es auch bei den Legaten annehmen. Allerdings hatten die Legaten, wenn man ſich in ihrer Lage denkt, ſolche Gründe, welche ſie für die Translation beſtimmten. Der Papſt war ſehr alt und ſchwächlich, man hatte ſchon mehrmals ſeinen Tod erwartet. Wie ſollte es nun bei einer Sedisvacanz gehalten werden? War nicht zu befürchten, der Kaiſer werde dieſes Mal einen ungebührlichen Einfluß auf die neue Papſtwahl ausüben, und die Wahl auf dem Concilium vor ſich gehen laſſen wollen? Hatte ja doch der Kaiſer, ganz abgeſehen davon, bisher die Freiheit des Conciliums im eigentlichen Sinne gehemmt. Es ſollte ſich nach politiſchen Vorgängen richten, und wie ſehr der Kaiſer das politiſche Intereſſe dem religiöſen voranſtellte, konnten die Legaten aus ſeinem Benehmen im Schmalkaldiſchen Kriege abnehmen. Man kann daher mit Recht in dem Verfahren der Legaten eine für die Freiheit der Kirche muthvolle Geſinnung erblicken, um nicht den Mittelpunct der Sache ſelbſt, die Concilienbeſchlüſſe und die Papſtwahl von der Entſcheidung der höchſten weltlichen Macht abhängig werden zu laſſen, wenn man gleich auf der andern Seite zugeben muß, daß die Legaten in die Perſönlichkeit des Kaiſers überhaupt zu viel Mißtrauen ſetzten, und die einzelnen Schritte deſſelben gerade ſo beurtheilten, wie ſie allerdings äußerlich erſchienen, ohne zu erwägen, ob nicht vielleicht dem äußern politiſchen Benehmen des klugen Kaiſers ein tieferer religiöſer Zweck zum Grunde liege. Doch ſchwer iſt zwiſchen den Trägern der höchſten geiſtlichen und weltlichen Macht, welche ſo oft mit einander collidiren, eine ſolche Einigkeit, daß nicht ein Mißtrauen zwiſchen beiden ſtattfände, beſonders wenn es den Anſchein gewinnt, als wolle die eine Macht ihre Zwecke einſeitig verfolgen und dadurch in die Sphäre der andern hinübergreifen. Hier das wahre Verhältniß zu treffen, erfordert oft mehr als menſchliche Klugheit und Mäßigung. Der einzelne Handelnde ſteht faſt immer mehr oder weniger in den Gegenſätzen, nur die Zeit ſelbſt greift über dieſelben hinaus. Daher iſt es leicht für den Späteren, welcher nicht mehr auf dem Schauplatze des Handelns ſteht, zwiſchen den frühern Gegenſätzen das richtige Maß zu treffen; aber unbillig iſt es, das Verfehlen des rechten Maßes den Handelnden ſelbſt immer zur Laſt zu legen. — In der achten Sitzung am 11. März 1547 wurde der Beſchluß von der Verlegung des Conciliums verleſen. Gleich am folgenden Tage reiſeten die Legaten nach Bologna ab, und die Prälaten, welche in die Translation eingewilligt hatten, folgten ihnen. Die Nachricht von der Translation des Conciliums zu einer Zeit, wo er dem Ziele ſeiner

Digitized by Google

Beſtrebungen die Proteſtanten zur Einheit mit der Kirche wieder zurückzuführen, ſo nahe zu ſein glaubte, ſchmerzte den Kaiſer tief. Er beklagte ſich über den Papſt, und wollte die franzöſiſche Politik dabei im Spiele ſehen. Alle Verhandlungen, welche zwiſchen dem Papſte und dem Kaiſer geführt wurden, um das Concilium nach Trient zurückzuführen, waren ohne Erfolg. Doch braucht man hier die Schuld nicht gerade den Perſonen beizumeſſen, ſie lag vielmehr in den Umſtänden, welche von der Art waren, daß eine Ausgleichung nicht leicht ſtattfinden konnte. Den Vätern in Bologna, welche bei weitem die Mehrzahl der Mitglieder des verlegten Trienter Conciliums ausmachten, zu befehlen, nach Trient zurückzukehren, wäre eine Entziehung der Freiheit jener Väter geweſen, da ſie freiwillig Trient verlaſſen hatten, und daher auch freiwillig wieder dahin zurückkehren mußten; eben ſo ſchien es mit der Würde des Papſtes und ſeiner Partei unvereinbar, daß die zu Bologna verſammelten Väter den in Trient zurückgebliebenen nachgeben und zu ihnen zurückkehren ſollten. Der Papſt verlangte alſo, die in Trient Zurückgebliebenen ſollten nach Bologna kommen, damit hier ein gemeinſchaftlicher Beſchluß gefaßt werde. Dieſen billigen Vorſchlag nahm aber der Kaiſer, welcher hierin dem Papſte nicht nachgeben wollte, nicht an. Dieſe Differenzen hätten ſich übrigens ohne die Einwirkung Frankreichs ohne Zweifel viel leichter ausgleichen laſſen. Der neue König von Frankreich Heinrich II. (ſein Vater Franz I. war am 31. März 1547 geſtorben) blieb der Politik ſeines Vaters treu und freuete ſich ſo der Gelegenheit, die Pläne des Kaiſers zu durchkreuzen und dem aus der Vereinigung Teutſchlands dem Kaiſer erwachſenden Vortheile entgegenzuarbeiten. Er erklärte ſich daher mit entſchiedener Bereitwilligkeit für das Concilium in Bologna und ſchickte dahin auch die in Trient geweſenen Geſandten ab. — Die Legaten bemüheten ſich gleich nach ihrer Ankunft in Bologna dem transferirten Concilium die nöthige Anerkennung und Auctorität zu gewinnen. Cervini ſtellte deßhalb an den Papſt die Bitte, er möge, damit die Zahl der Väter ſich vermehre, neue Prälaten nach Bologna beordern, oder wenn die Laſt der Jahre es ihm erlaube, in eigener Perſon ſich dahinbegeben. Der Papſt entbot durch ein Breve vom 29. März unter Zuſicherung guter Geleitsbriefe mehrere gelehrte Biſchöfe zum Concilium und gab ſogar ſeine Geneigtheit kund, die Reiſe dahin in Perſon anzutreten. In Bologna waren die Väter keineswegs unthätig. Sie nahmen in den üblichen Congregationen unter Ziehung der Theologen, derer in einer Congregation an 60 aus faſt allen Nationen erſchienen, während bei einer andern an 70 anweſend waren, die Unterſuchung über beinahe alle Gegenſtände vor, welche nachher in Trient als Glaubensſätze declarirt wurden. Hinſichtlich der Reformationsthätigkeit ergibt ſich aus den Acten, daß man ſich über Alles, was die Mißbräuche bei den Sacramenten, ja ſogar, was die Reſidenz und die Mehrheit der Beneficien betraf, verbreitet habe. Zur Vermeidung einer Spaltung befahl der Papſt, es ſollten keine Decrete veröffentlicht werden. Die neunte Sitzung wurde in Bologna am 21. April 1547 gehalten und in ihr beſchloſſen, die nächſte Sitzung auf den 2. Juni zu vertagen. In der zehnten Sitzung vom 2. Juni wurde eine weitere Vertagung bis zum 15. September beſtimmt. — Der Papſt wendete Alles an, um eine Einigkeit zwiſchen den Vätern zu Trient und denen zu Bologna zu bewerkſtelligen, und ergriff, als er dieſes nicht erreichen konnte, das letzte Auskunftsmittel; er löſete nämlich um allen Anlaß zu einem Schisma zu vermeiden, das Concilium zu Bologna auf. Der Legat Del Monte erhielt ein Breve vom 13. September 1549, in Folge deſſen er am 17. September die Väter ſofort entließ. Der Papſt beſchloß nun, Prälaten aus allen Völkern und die Botſchafter der Fürſten nach Rom zu berufen, um dort über die Reformation der Sitten Beſchlüſſe faſſen zu laſſen. — Ein Schisma hätte in der That leicht eintreten können, denn die politiſche Spannung zwiſchen dem Papſte und dem Kaiſer dauerte

Digitized by Google

fort bis zum Tode des erſtern (10. November 1549), ja ſie ſteigerte ſich am Ende ſo, daß der alte Papſt nahe daran war, mit dem Könige von Frankreich ein Bündniß gegen den Kaiſer zu ſchließen. Schwere verhängnißvolle Zeiten, wo Politiſches und Religiöſes ſo enge mit einander verbunden waren, und auf der einen Seite die Thätigkeit der Kirche und des Conciliums von den äußern Erfolgen des Krieges, ja ſelbſt von politiſchen Zufälligkeiten abhängen ſollte, auf der andern Seite aber auch die gutgemeinten Abſichten des Kaiſers zur Hebung und Sicherſtellung der Kirche mißkannt und die Wirkſamkeit derſelben in dieſer Beziehung gehemmt wurden! — Daher war der Hingang des ſonſt ausgezeichneten Papſtes für die kirchlichen Zuſtände von der größten Wichtigkeit und es iſt als ein großes Glück zu betrachten, daß die Vorſehung den verſchlungenen Knoten auf eine ſo einfache Weiſe auflöſte. — In dieſe Zeit fällt auch die Geſchichte des ſogen. Interim (ſ. d. A. Augsburger Interim), deſſen Entſtehung vorzüglich der Translation des Conciliums nach Bologna zuzuſchreiben iſt. — Das Conclave zur Wahl eines neuen Papſtes dauerte nahe an drei Monate. In der Nacht vom 7. auf den 8. Februar 1550 wurde der bisherige erſte Legat beim Concilium, Johann Maria Del Monte zum Papſte gewählt, er nannte ſich Julius III. Mit ihm beginnt eine neue Periode des Conciliums von Trient; denn er zeigte von Anfang an großen Eifer für die Wiederherſtellung deſſelben. Mit der Nachricht von ſeiner Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl ließ er dem Kaiſer zugleich die Verſicherung geben, er werde ihn ſeinen Wünſchen in Betreff der Religionsangelegenheit und beſonders in der Fortſetzung des Conciliums viel geneigter und gegen ſeine Wünſche weit willfähriger finden, als ſein Vorgänger es geweſen ſei. So wie der Papſt einen Legaten (Peter Toledo) an den kaiſerlichen Hof zu Brüſſel ſandte, ſo ſchickte er auch einen andern (Abt Roſſetto) an den König von Frankreich ab, um von ihm die Zuſtimmung zum Concilium zu erlangen. Demnach erließ er unter dem 14. November 1550 eine Bulle zur Zurückführung und Wiederaufnahme des Conciliums zu Trient auf den 1. Mai 1551. Der Kaiſer war mit der Bulle nicht ganz zufrieden und hätte gern der Proteſtanten wegen einige Ausdrücke z. B. Fortdauer und Fortſetzung des Conciliums, wodurch von vornherein die Gültigkeit alles früher Decretirten ausgeſprochen wurde, gemildert geſehen. Doch wollte der Papſt, ſo ſehr auch der Kaiſer durch den Nuntius Pighini darauf drang, ſich zu keiner Abänderung verſtehen. Der Papſt wollte (und mußte wollen) ein Concilium nach althergebrachter, kirchlicher, entſchieden katholiſcher Weiſe, wie das Concilium bisher zu Trient abgehalten war. Der Kaiſer aber (im Reichsabſchiede zu Augsburg) wollte das ſpecifiſch katholiſche Moment in den Schatten, und das allgemein chriſtliche in den Vordergrund ſtellen, um die Proteſtanten zu gewinnen und beſonders ſeine Auctorität als teutſcher Kaiſer und Schirmherr der Kirche hervorzuheben. — Die auf den 1. Mai angekündigte Fortſetzung des Conciliums mit der eilften Sitzung fand wirklich unter dem Vorſitz des päpſtlichen Legaten Cardinal Crescentio und den Nuntien Erzbiſchof Pighini von Manfredonia und Biſchof Lippomani von Verona Statt, doch wurde die Sitzung bis zum 1. September prorogirt, und an dieſem Tage in der zwölften Sitzung bis zum 11. October. In dem Prorogationsdecrete wurde Frohlocken im Herrn und Dankſagung wegen der wirklich erfolgten Ankunft der Churfürſten von Mainz und Trier, ſowie auch mehrerer andern Biſchöfe aus Teutſchland (von Straßburg, Conſtanz, Chur, Naumburg und Wien) und zugleich die Hoffnung ausgeſprochen, es würden noch wohl viele andere Prälaten ſowohl Teutſchlands, als anderer Völker, durch ihre Pflicht und dieſes Beiſpiel bewogen, eintreffen. — Doch wurde dieſe Freude nur zu bald durch die Ankunft des franzöſiſchen Geſandten Jacob Amyot, Abts von Bellozane (ſ. d. Art.) getrübt, deſſen Beglaubigungsſchreiben nicht an das Concilium, ſondern nur an den Conventus überſchrieben war. Seine Rede-

Digitized by Google

enthielt eine offene Klage gegen Papſt Julius, welcher den König von Frankreich rauh und ungütig behandle und die Erklärung, der König erkenne das Concilium nicht als allgemeines, ja er werde im Nothfalle ähnliche Mittel gegen die ihm aus Rom zugefügten Unbilden und Gehäſſigkeiten anwenden, wie ſeine Vorfahren. Als der franzöſiſche Geſandte die Erklärung abgegeben hatte, daß der Ausdruck Convent nicht aus Verachtung gebraucht worden ſei, beſchloß man die Vorleſung des Schreibens. — Gleich am 2. September wurden die zu erörternden Artikel in einer zahlreich beſuchten Generalcongregation vorgelegt, und die Erörterung ſelbſt begann am 8. September. Die tüchtigen Vorarbeiten, welche in Bologna gemacht waren, erleichterten die Arbeit ſehr. Dazu kam noch, daß die vorliegende Materie von dem Sacramente der Euchariſtie ſchon auf dem vierten Concilium in der Laterankirche, auf den Concilien zu Conſtanz und Florenz und von den Scholaſtikern ausführlich behandelt worden war. Zehn die Euchariſtie betreffende Sätze (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 190 f.) aus den Schriften der Lutheraner und Zwinglianer wurden der Unterſuchung zu Grunde gelegt. Dabei wurde zugleich den Theologen die Anweiſung gegeben, ihre Meinungen durch die hl. Schrift, die apoſtoliſchen Traditionen, die rechtmäßigen Concilien, die Conſtitutionen, die Auctorität der Päpſte und Kirchenväter und die Uebereinſtimmung der ganzen katholiſchen Kirche zu begründen. Dabei ſollten ſie ſich kurz faſſen, und alle unnöthigen Fragen und hartnäckigen Zänkereien zu vermeiden ſuchen. Zugleich wurde die Reihenfolge beſtimmt, in welcher die Theologen ſprechen ſollten (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 191). Am 17. September theilten die Theologen das Reſultat ihrer Erörterungen den Vätern mit, welche es ſofort in mehreren Generalcongregationen einer neuen Prüfung unterwarfen, und dann neun der gelehrteſten und angeſehenſten Prälaten mit der Abfaſſung des Entwurfes der Decrete und Canones beauftragten. Das Concept der Canones wurde am 1. October den Vätern vorgelegt, am 6. Oct. in einer allgemeinen Verſammlung beſprochen, theilweiſe modificirt und dann am 9. Oct. einſtimmig gutgeheißen. Auf ähnliche Weiſe erging es mit den Lehrcapiteln über die Euchariſtie, deren acht entworfen wurden, um das katholiſche Dogma durch beſondere Lehrſtücke den Irrlehrern gegenüber zu begründen. Die Lehre von der Euchariſtie iſt ja gerade die, in welcher, weil ſie ſo tief und mächtig in das kirchliche Leben eingreift, die Abweichung der Proteſtanten vom Glauben der alten Kirche dem Volke am meiſten in die Augen fiel, und in welcher auch wieder die einzelnen Parteien der Kirchenſpaltung ſelbſt unter einander am meiſten zerfielen. — Als die kaiſerlichen Botſchafter ſahen, daß man mit allem Ernſt an der Abfaſſung des Decrets von der Euchariſtie und insbeſondere der Communion unter beiden Geſtalten arbeite und ſchon für die nächſte Sitzung die Publication deſſelben beabſichtige, ſo ſuchten ſie im Verein mit den Geſandten des Königs Ferdinand, durch den Cardinal Crescentio und ſeine Adjuncten einen Aufſchub dieſer Verhandlungen, wenigſtens der den Gebrauch des Laienkelches betreffenden, bis zur Ankunft der Proteſtanten, und einen Geleitsbrief für dieſelben, welcher vom Concilium ſelbſt ausgefertigt ſei, zu erwirken. Der Legat bemerkte darauf, die Ordnung fordere, daß, nachdem vom Sacramente der Firmung gehandelt ſei, nun die Euchariſtie vorgenommen werde. Uebrigens könnten, wenn gleich eine den Häretikern ungünſtige Entſcheidung zu erwarten ſtehe, ſich dadurch die Lutheraner weniger getroffen fühlen, als die Zwinglianer, welche die eigentlichen Sacramentirer ſeien. Hinſichtlich des Laienkelches und des Geleitsbriefes wollten ſie ſich nach Rom wenden; was auch ſofort geſchah. Der Papſt erwog mit den Cardinälen die Sache, und erklärte ſich bald darauf in einem Schreiben an den Legaten damit einverſtanden, daß die Erörterung des Capitels von dem Laienkelche noch auf drei Monate hinausgeſchoben, unterdeß aber, um keine Zeit zu verlieren, die Lehre vom Sacramente der Buße erörtert und den Proteſtanten der

Digitized by Google

von ihnen geforderte Geleitsbrief ausgeſtellt werde. — Nachdem in einer Generalcongregation alles Vorhergegangene noch einmal vorgelegt war und ſich ergeben hatte, daß man hinſichtlich der entworfenen Decrete, der Ausſtellung des Geleitsbriefes für die Proteſtanten und auch darin einig war, ihrem durch den Grafen von Montfort geäußerten Wunſche zu willfahren und deßhalb die Puncte von dem Laienkelch, der Kindercommunion und dem Meßopfer bis auf eine ſpätere Sitzung hinauszuſchieben, um ihnen eine perſönliche Rechtfertigung möglich zu machen, fand endlich am 11. October 1551 die dreizehnte Sitzung ſtatt. Nach der üblichen kirchlichen Feier wurde das Decret vom heiligſten Sacrament der Euchariſtie verleſen, welches acht Capitel umfaßt, denen eilf Canones folgen (vergl. d. A. Abendmahl, die Verhandlungen ausführlich bei Briſchar a. a. O. Bd. 2. S. 112 ff.). Darauf folgte die Publication des Beſchluſſes von der Verbeſſerung, welches ebenfalls in acht Capiteln ſich über die biſchöfliche Jurisdiction verbreitet. Darauf wurde der Beſchluß von der Vertagung der oben benannten Artikel vom Sacramente der Euchariſtie und von dem den Proteſtanten zu gebenden freien Geleite verleſen. In dem Prorogationsdecrete war unter Anderm geſagt, die Proteſtanten wünſchten, daß ſie über die genannten Artikel, ehe über dieſelben ein Beſchluß gefaßt würde, vom Concilium gehört würden. Wenn nun berichtet wird, die Proteſtanten ſeien darüber verwundert geweſen, wer in ihrem Namen ein ſolches Verlangen geſtellt habe, da ſie doch ſchon ſo oft auf den Reichstagen und in öffentlichen Schriften erklärt hätten, ſie würden keine zu Trient ſchon entſchiedenen Artikel annehmen, ehe man alle Streitpuncte wieder aufs Neue unterſucht habe, ſo läßt ſich das Erſtaunen der Proteſtanten ſehr leicht begreifen, ohne daß man deßhalb berechtigt wäre, das Concilium einer abſichtlichen Unwahrheit zu zeihen. Es blieb ihm kein anderes Mittel übrig, als dieſen Weg einzuſchlagen, wenn es noch auf die Proteſtanten einwirken wollte. Unmöglich konnte es zugeben, daß alle bisher gefaßten Beſchlüſſe wieder zurückgenommen und gemeinſchaftlich mit den Proteſtanten nach deren Princip auf's Neue unterſucht würden, damit hätte das Concilium ſich ſelbſt das Todesurtheil geſprochen. Die Artikel waren auf Betrieb des kaiſerlichen Geſandten prorogirt worden. Dieſer mochte auch den Vätern gerathen haben, die Worte ſo zu wählen, daß dadurch das Anſehen des Conciliums nicht litt, und doch auch der Antheil der Proteſtanten, ſoweit es möglich war, nicht abgeſchnitten würde. Er mochte auch die Erklärung der Proteſtanten auf dem letzten Reichstage zu Gunſten des Conciliums dargeſtellt haben, wie denn auch damals die Proteſtanten ſich wirklich der Kirche zu nähern ſchienen. — Zuletzt gab das Concilium eine Antwort auf die Proteſtation des Königs von Frankreich (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 210 f.). Schon am 12. October war wieder Generalcongregation, in welcher unter Anderm beſtimmt wurde, daß die Congregationen täglich zweimal, Vormittags von 6—11, Nachmittags von 2—5 Uhr gehalten werden ſollten. Dann vertheilte man unter die Theologen zwölf aus den Schriften Luthers entnommene Sätze, welche das Sacrament der Buße, und vier andere, welche die letzte Oelung betrafen, und ermahnte die Redner, ſie möchten ſich der Kürze befleißigen und alles unnöthige Wortgezänke vermeiden. Unter den auf dem Concilium gegenwärtigen Theologen befanden ſich ganz ausgezeichnete und weltberühmte, z. B. Melchior Canus, Alphons Salmeron, Tapper, Alphons de Caſtro, Johann Gropper, Lainez, Ambroſius Pelargus u. ſ. w. Die Theologen disputirten über die vorgelegten Puncte mit großer Lebhaftigkeit, weßhalb der Legat es für nothwendig erachtete, die Decrete und Canones einfach und mit Ausſchließung der verſchiedenen Schulanſichten verfertigen zu laſſen (die Verhandlungen ſind ausführlich behandelt von Briſchar, a. a. O. Bd. 2. S. 155—193). Nachdem die Lehren vom Sacramente der Buße und Oelung genugſam erörtert waren, wurde die vierzehnte Sitzung am 25. November 1551 gehalten. In ihr wurde die Lehre von dem

Digitized by Google

Sacramente der Buße in neun Capiteln dargeſtellt, welchen fünfzehn Canones folgen (ſ. die Art. Beichte, Buße, Genugthuung des Menſchen, Reue und Leid, Reſervatfälle und Vorſatz). Dann ging das Concilium darauf über, die Lehre vom Sacrament der letzten Oelung in drei Capiteln auseinander zu ſetzen und vier Canones folgen zu laſſen (ſ. d. A. Oelung, letzte). Darauf wurde das Reformationsdecret verleſen, welches 14 Capitel enthält. In dieſen iſt die vorzüglichſte Sorgfalt darauf verwendet, die Hinderniſſe wegzuräumen, auf welche die Biſchöfe bei Beſtrafung laſterhafter Geiſtlichen ſtießen. Es wurden demnach die bereits beſtehenden Geſetze über Kirchenverbeſſerung theils erklärt und beſtätigt, theils neue Beſtimmungen hinzugefügt. Zugleich wurden noch einige Vorſchriften in Betreff anderer Gegenſtände erlaſſen, über geiſtliche Kleidung, Patronatrecht u. ſ. w. Im 14 Capitel erklärte das Concilium, in der künftigen auf den 25. Februar 1552 anberaumten Sitzung ſolle von der hl. Meſſe, der Prieſterweihe und von der Verbeſſerung weiter gehandelt werden. — Auf die unabläſſigen Mahnungen des Kaiſers fanden ſich nun auch Proteſtanten zu Trient ein. Gegen Ende Octobers kamen die Geſandten des Herzogs von Würtemberg, bald nach ihnen die der Städte: Straßburg, Eßlingen, Ravensburg, Reutlingen, Biberach und Lindau, und am 7. Januar 1552 die des Churfürſten Moritz von Sachſen. Alle brachten ihre Glaubensbekenntniſſe mit, Melanchthon hatte eins für Sachſen, Johann Brenz ein anderes für Würtemberg aufgeſetzt. Sehr bezeichnend war es, daß ſie, ſtatt wie die Schicklichkeit es erforderte, dem Legaten des Papſtes, als Präſidenten des Conciliums, ihre Aufwartung zu machen, ihm mißtrauiſch auswichen, und mit ihren Geſuchen ſich an den Fürſtbiſchof von Trient, an die kaiſerlichen Botſchafter und an die drei Churfürſten von Cöln, Mainz und Trier wandten. Sie verlangten: 1) das Concilium ſolle ihren Theologen einen neuen nach der Form des vom Basler Concil ausgeſtellten Geleitsbrief ausfertigen; 2) man ſolle die Erörterung der vorbereiteten Artikel bis zur Ankunft der proteſtantiſchen Theologen aufſchieben; 3) es ſolle mit dieſen Theologen über die bis zum gegenwärtigen Tage gegen das Augsburgiſche Glaubensbekenntniß entſchiedenen Artikel auf's neue diſputirt werden; 4) der Papſt ſolle weder in Perſon noch durch Legaten den Vorſitz beim Concilium führen, ſondern nur wie jeder andere Biſchof anweſend ſein, oder ſich vertreten laſſen; 5) der Papſt ſolle die Biſchöfe von ihrem Eid entbinden, damit ſie frei ihre Stimmen abgeben könnten; 6) ihre Theologen ſollten eben ſo wie die Biſchöfe eine berathende und entſcheidende Stimme auf dem Concilium haben; 7) Alles ſolle nur nach der Schrift und nach den ihr gemäßen Erklärungen derſelben entſchieden werden; 8) das Concilium ſolle die Vorleſung ihres Glaubensbekenntniſſes von vorneherein zulaſſen; 9) die Ausübung ihrer Religion ſolle ihnen während ihres Aufenthaltes in Trient in ihren Häuſern geſtattet ſein." Die Proteſtanten ſtellten ſo Forderungen, welche mit der Natur eines wahren und öcumeniſchen Conciliums mehr oder weniger unvereinbar ſind. Die kaiſerlichen Geſandten, welche angewieſen waren, den Frieden ſo viel als möglich zu fördern, nahmen dieſe herben Anträge mit Höflichkeit an (Menzel a. a. O. Bd. 3. S. 430), und brachten dieſelben an das Concilium. Die Proteſtanten begehrten ſofort eine öffentliche Audienz, welche ihnen der Legat nach einigen Bedenken auch bewilligte, da der Papſt ihn dazu aufforderte. Julius III. hatte die väterliche Mahnung hinzugefügt, der Legat möge Alles, auch perſönliche Kränkungen und Beleidigungen von Seiten der Proteſtirenden um des Friedens willen mit Geduld hinnehmen, und ihnen, ſo weit es ſich immer mit dem Wohle der Religion und Kirche vereinbaren laſſe, in Allem zu Willen ſein. — Nach einigen Congregationen einigte man ſich dahin, den Proteſtanten den geforderten Aufſchub der Verhandlungen und den bereits ausgefertigten Geleitsbrief (welcher aber wieder von den Proteſtanten ungenügend befunden wurde) einzuhändigen,

Digitized by Google

Es fand demnach am 24. Januar 1552 eine Generalcongregation im Palaſte des Legaten und in ihr die feierliche Zulaſſung der proteſtantiſchen Geſandten Statt. Der Legat eröffnete dieſelbe mit einer kurzen Anrede, in welcher er, mit Hinweiſung auf die nun ſchwieriger werdende Stellung des Conciliums, die Väter auch zu brünſtigerem Gebete um guten Erfolg aufforderte. Nach Anrufung des hl. Geiſtes wurde ſodann die vom Biſchofe von Naumburg vorgeſchlagene Proteſtformel vorgeleſen, in welcher das Concilium erklärt, daß es nur aus Liebe zum Frieden, und im Intereſſe der Eintracht in der Kirche, die Proteſtanten und ihre mündliche und ſchriftliche Vertheidigung auf dem Concilium ausnahmsweiſe zulaſſe, und daß es gegen alle Folgerungen, welche man etwa aus dieſem Zugeſtändniſſe zum Nachtheile dieſes oder der andern allgemeinen Concilien möchte machen wollen, hiemit Verwahrung einlege. Darauf wurden die Geſandten des Churfürſten Moritz eingeführt, und am Vormittage deſſelben Tages auch noch die Würtembergiſchen Geſandten zugelaſſen. Sie brachten ungefähr daſſelbe vor, was die Proteſtanten bisher noch immer gegen jedes Concilium eingewendet hatten. Der Promotor des Conciliums antwortete ihnen im Namen aller Väter, das Concilium werde ihre Forderungen prüfen und zu ſeiner Zeit Antwort ertheilen. Uebrigens waren alle Väter ganz einſtimmig der Meinung, man dürfe an dem Geleitsbriefe, wie er zuletzt vom Concilium abgefaßt worden ſei, Nichts ändern, wenn man ſich nicht in neue Diſpute einlaſſen und neue Umſtände hervorrufen wolle. — Indeß waren die Väter und Theologen ſehr thätig in ihren dogmatiſchen Erörterungen, welche ſich auf die Meſſe, die Communion des Kelches und die Prieſterweihe erſtreckten. — Am 25. Januar 1552 fand die fünfzehnte Sitzung Statt. In ihr wurde nach Beendigung der kirchlichen Feier der Beſchluß von der Vertagung der Sitzung bekannt gemacht. Es wurde darin geſagt: der heilige Kirchenrath habe, im Intereſſe des Friedens, der Ruhe, der Eintracht der teutſchen Nation, und in der Hoffnung, die, welche ſich Proteſtanten nennen, binnen Kurzem in Trient eintreffen zu ſehen — die Entſcheidung über dasjenige, was ſich auf das heiligſte Meßopfer und das Sacrament der Weihe beziehe und außerdem die vier zum heiligſten Sacramente der Euchariſtie gehörigen Artikel, der Bitte der Proteſtanten gemäß, auf den 19. März vertagt; in der Zwiſchenzeit ſolle jedoch zur Verhandlung über das Sacrament der Ehe vorgeſchritten werden. — Darauf wurde der neue den Proteſtanten gegebene freie Geleitsbrief vorgeleſen. — Nach der Sitzung gab man den kaiſerlichen Botſchaftern authentiſche Abſchriften des Geleitsbriefes, um ſie den Geſandten von Sachſen, Würtemberg und Straßburg zuzuſtellen. Dieſe fanden aber denſelben, ſo ausgedehnt und unbedingt ſicherſtellend er auch lautete und war, dennoch keineswegs genügend, ſondern beſchwerten ſich gegen die Kaiſerlichen, laut murrend über das Verfahren des Conciliums gegen ſie und erklärten, ſie würden den Geleitsbrief, ohne ihn durch ihre Annahme zu genehmigen, ihren Herren zur Einſicht zufertigen, und deren weiteren Befehlen entgegenſehen. — Darauf nahmen in Trient die Congregationen zur Erörterung der Materie von dem Sacrament der Ehe, zugleich aber auch die Conteſtationen der anweſenden proteſtantiſchen Geſandten gegenüber den Vertretern des Conciliums ihren Fortgang. Die proteſtantiſchen Geſandten wußten durch die kaiſerlichen Bevollmächtigten den Kaiſer zu veranlaſſen, daß er den ihm untergebenen Prälaten, welche unter den zu Trient befindlichen Biſchöfen die weit überwiegende Mehrzahl bildeten, befahl, bis zur Ankunft der proteſtantiſchen Theologen von den Congregationen ſich zurückzuhalten, und wofern die übrigen doch die dogmatiſchen Erörterungen fortſetzen würden, dagegen zu proteſtiren. — Gegen Ende Februars erhielten die Geſandten des Churfürſten Moritz von Sachſen geſchärfte Befehle von ihrem Herrn, in ihren Forderungen an die Väter nicht nachzulaſſen und ihnen zu ſagen, er ſchickte ſich an, dem Kaiſer in Innsbruck einen Beſuch abzuſtatten. Er ließ

Digitized by Google

auch ſchon einige Theologen zum Concilium abreiſen. Im März kamen vier Theologen aus Würtemberg und zwei aus Straßburg nach Trient. Am 5. März trafen auch die Geſandten des Königs von Portugal, Jacob de Silva, Jacob Govea und Johann Paez ebendaſelbſt ein. Mit ihrer Ankunft begann eine leidige Controverſe über den Vorrang zwiſchen ihnen und den Botſchaftern des römiſchen Königs. Die neu angekommenen Proteſtanten unterhandelten ſofort mit den kaiſerlichen Botſchaftern wegen des Aufſchubs der Discuſſionen. Da der anberaumte Sitzungstag bevorſtand und noch Vieles in Betreff der Art und Weiſe der Unterhandlungen feſtzuſetzen war, ſo verſtändigte man ſich in der Generalcongregation am 18. März mit leichter Mühe dahin, die Sitzung bis auf den 1. Mai zu prorogiren. Man erwartete auch, daß die Churfürſten von Cöln, Mainz und Trier, welche durch kriegeriſche Gerüchte beunruhigt, ſeit Kurzem in ihre Diöceſen zurückgekehrt waren, alsdann, nachdem der Verdacht auf einen bevorſtehenden Krieg ſich als unbegründet bewieſen, ihrem Verſprechen gemäß wieder nach Trient zurückgekehrt ſein würden. Aber leider war der Verdacht auf Krieg nur zu begründet, ja der Krieg ſchon in raſchem ſtürmenden Anzug. Der Churfürſt Moritz von Sachſen hatte dem Kaiſer wirklich einen Beſuch in Innsbruck zugedacht. Von verſchiedenen Seiten hatte man den Kaiſer vor Moritz gewarnt; der Kaiſer aber wollte nicht an Verrath glauben, und ſagte: Moritz thue ihm ſolche Verſicherungen, daß er, wo anders einige menſchliche Treue und Glauben auf Erden, ſich nur Gutes von ihm verſehen könne; eine ſolche Verſtellung würde bei einem teutſchen Fürſten unerhört ſein. Moritz hatte nämlich dem Kaiſer ſchriftlich und mündlich anzeigen laſſen, er werde nächſtens nach Innsbruck zu ihm kommen, ſtellte ſich als ſei er mit den Vorkehrungen zur Reiſe beſchäftigt, ließ ſogar in Innsbruck ein Wohnung für ſich miethen, trat dann zum Scheine die Reiſe an, ſtellte ſich aber nach einigen Tagen krank und ließ den Kaiſer davon benachrichtigen. Als nun aber doch die Warnungen vor Moritz und Albrecht von Brandenburg-Kulmbach dringender wurden, erwiderte der Kaiſer: er habe beiden Fürſten ſo wenig Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben, ja beide ſo ſehr mit Güte überhäuft, daß er gar nicht wüßte, wie ſie dazu kommen könnten, ſo undankbar gegen ihn zu handeln. Moritz hatte aber ſchon am 5. October 1551, als er als Oberbefehlshaber der Reichsſtände zur Ausführung der Reichsacht gegen Magdeburg zu Felde lag, mit dem Reichsfeinde König Heinrich II. von Frankreich ſo heimlich, daß ſelbſt ſeine Räthe Nichts davon erfuhren, einen Vertrag geſchloſſen, kraft deſſen er dem Könige geſtattete, die zum Reiche gehörigen Städte, Cambrai, Metz, Toul und Verdun in Beſitz zu nehmen, und ſo die Brücke geſchlagen für die Einmiſchung der Franzoſen in die inneren Angelegenheiten Teutſchlands. Der König von Frankreich unterzeichnete und beſchwor den Vertrag erſt am 15. Januar 1552 in dem Schloſſe Chambord bei Blois. Moritz und ſeine Verbündeten erließen nun Manifeſte gegen den Kaiſer und dem Worte folgte raſch die That. Der Feind kam ſchon am 23. Mai vor den Thoren von Innsbruck an, der Kaiſer war aber ſchon am 20. in der Nacht bei ſchrecklichem Regenwetter in Eile nach Trient zu entflohen. Die Proteſtanten hatten ſich ſchon früher, Einer nach dem Andern entfernt, die italieniſchen Biſchöfe flüchteten auf der Etſch nach Verona. Der Legat Crescentio lag auf den Tod krank zu Trient darnieder, ſo ruhete die Laſt der Geſchäfte ganz auf den beiden Nuntien Peghini und Lippomani, welche mit Grund befürchteten bei der überhand nehmenden Entfernung der Prälaten, am Ende allein in Trient zurückzubleiben. Sie berichteten deßhalb ihre Lage nach Rom. Der Papſt verſammelte am 15. April ein Conſiſtorium und als ſich nun die Majorität für die Suspenſion des Conciliums entſchied, ſo ward die betreffende Bulle ausgefertigt und den Nuntien mit der Weiſung zugeſtellt, wenn eine dringende Nothwendigkeit ſich heraus-

Digitized by Google

ſtelle, das Concilium möglichſt bald, doch nur auf einige Zeit zu ſuspendiren. Der Drang der Umſtände hatte indeß die Väter veranlaßt, ſchon am 12. April eine Generalcongregation zu halten, in welcher unter überwiegender Stimmenmehrheit die Suspenſion aus eigenem Antriebe decretirt ward. Am 28. April wurde demnach die ſechszehnte Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier wurde der Beſchluß von der Suspenſion des Conciliums auf zwei Jahre verkündigt, jedoch unter der Bedingung, daß wenn der Friede früher hergeſtellt werde, die Fortſetzung ſofort wieder in Kraft und Gültigkeit treten ſolle. Sollten aber nach Verlauf von zwei Jahren die Hinderniſſe nicht gehoben ſein, ſo ſolle, ſobald ſie aufhörten, die Suspenſion dadurch von ſelbſt für aufgehoben erachtet und dem Concilium ſeine Gültigkeit ohne eine neue Zuſammenberufung zurückgeſtellt ſein, jedoch mit Zuſtimmung des apoſtoliſchen Stuhles. Unterdeſſen ermahnt der hl. Kirchenrath alle chriſtlichen Fürſten und Prälaten, alles bisher vom Concilium Verordnete zu beobachten, und ſoviel es ſie betrifft, in ihren Reichen, Herrſchaften und Kirchen beobachten zu laſſen. — Obgleich die Suspenſion des Conciliums nur auf zwei Jahre feſtgeſetzt war, ſo dauerte ſie doch zehn Jahre, ein Umſtand, welcher nicht auf Rechnung des Papſtes und der Kirche geſchrieben werden kann. In Teutſchland hatten ſich inzwiſchen viele Veränderungen zugetragen, in Folge deren die Fortſetzung des Conciliums nicht grade nothwendig und erwünſcht war. Der Kaiſer, welcher bisher mit ſo großem Eifer das Concilium betrieben hatte, verzichtete jetzt darauf. Sein ſehnlichſter Wunſch war immer geweſen, die Einheit Teutſchlands und der Kirche wieder herzuſtellen. Die göttliche Vorſehung beſchied weder ihm, noch dem teutſchen Vaterlande dieſes Glück. Zur Erreichung ſeines Zweckes hatte der Kaiſer den friedlichen Weg und den Weg der Gewalt eingeſchlagen. Der letztere gelang ihm bei den damaligen Verhältniſſen nicht, das Mißlingen des erſteren lag in der Natur der Sache. Nach einem thatenreichen Leben zog er ſich von dem großen Schauplatz der Welt in ein Kloſter zu St. Juſt in Spanien zurück, wo er ſich mit Gebet, dem Leſen der Werke großer Geiſter und Gartenarbeit beſchäftigte (vgl. den Art. Carl V.). — Die Hoffnung einer Wiedervereinigung mit den Proteſtanten war gänzlich verſchwunden, deßhalb erwarteten auch viele Katholiken nichts Wichtiges vom Concilium. Um jedoch den Zeitbedürfniſſen zu entſprechen, übernahm Papſt Julius III. die Reformation mehrerer Gegenſtände, welche auf dem Concilium hätten verhandelt werden ſollen. Papſt Julius ſtarb am 21. März 1555. Ihm folgte der Cardinal Marcellus Cervini als Papſt Marcellus II. Dieſer vortreffliche Papſt hatte die kurze Zeit ſeiner Regierung zum Beſten der Kirche und des Kirchenſtaates verwendet und überall hin die kräftigſten Maßregeln ergriffen, als ihn der Tod nach 21tägiger Regierung der Welt entriß. Der Nachfolger deſſelben, Peter Caraffa, welcher ſich Paul IV. nannte, war ungeachtet ſeines hohen Alters — er beſtieg als 80jähriger Greis den päpſtlichen Stuhl — ein ungemein energiſcher und kräftiger Geiſt. Ohne Rückſicht auf die Zeitverhältniſſe ſuchte er die Idee des mittelalterlichen Papſtthums, deren Träger Gregor VII. und Innocenz III. geweſen waren, wieder in's Leben zu rufen. Er ſtellte ſich ſogleich bei ſeinem Regierungsantritt die Ausrottung der Simonie zum Ziele und verkündete dann laut, wenn er erſt dieſes Uebel aus der Welt geſchafft und die Welt von ſeinem Reformationseifer in Beziehung auf ſeinen eigenen Hof überzengt habe, werde er, wohl wiſſend, was ihm Chriſtus befohlen habe, ſogleich an die Reformirung der weltlichen Höfe Hand anlegen. Eben ſo ſehr, wie er auf die Reformirung der Sitten bedacht nahm, ließ er ſich auch die Reinheit der Glaubenslehre angelegen ſein. Papſt Paul IV. ſtarb am 18. Auguſt 1559. Nach einem Conclave von vier Monaten, während deſſen Spanien und Frankreich nach Kräften intriguirt hatten, wurde Johann Angelo Medici oder Medichino zum Papſte erwählt, und nannte ſich Pius IV. Beim Eintritt in's Conclave

Digitized by Google

hatten die Cardinäle unter andern Puncten auch die Anerkennung Ferdinands als Kaiſer (der vorige Papſt hatte ihn nach der Abdankung Kaiſer Carls V. nicht als Kaiſer anerkennen wollen) und die Wiedereröffnung des Conciliums dem zu erwählenden Papſte zur Bedingung gemacht. Die erſtere Bedingung erfüllte der Papſt ſogleich zur allgemeinen Zufriedenheit, und zeigte ſich auch in Beziehung auf den zweiten Punct ſehr thätig für das Wohl der Chriſtenheit. Ohne von Seiten der weltlichen Mächte eine Aufforderung abzuwarten, hielt er aus freien Stücken wegen des Conciliums am 10. Januar 1560 einen Vortrag an das Cardinalscollegium. Ein großer Vortheil für die Wiedereröffnung des Conciliums lag in dem thätigen Anſchluſſe Frankreichs, welches bisher durch ſeine antikirchliche, rein nationale Politik allen Erfolg vereitelt hatte. Im Anfange des J. 1560 war nämlich das Bündniß entdeckt worden, welches mehrere franzöſiſche Großen mit den Hugenotten geſchloſſen hatten, um ſich der Perſon des ſchwachen Königs zu bemächtigen und zugleich den Calvinismus zu heben. Nach der Entdeckung dieſes Bündniſſes wurde eine Verſammlung berufen, in welcher ein Edict erlaſſen wurde, welches Verzeihung gewährte unter der Bedingung ſchneller Rückkehr zur Kirche. Da jedoch nach dem Erlaß des Edicts die antikirchliche und revolutionaire Partei ſtärker und die Gefahr drohender wurde, als vorher, ſo wurde der Vorſchlag zu einem Nationalconcilium gemacht, auf welchem beſtimmt werden ſollte, was zu glauben, und was in der Disciplin zugeſtanden oder verändert werden ſollte. Der Papſt, ein Schisma befürchtend, rieth von dieſer Maßregel ab und machte den Vorſchlag zur Wiedereröffnung des Conciliums, dieſen Vorſchlag nahm man franzöſiſcher Seits mit Freuden auf, weil man ohnehin von einem Nationalconcilium ſich nicht die beſte Wirkung verſprach, und es nur vorgeſchlagen hatte, weil man in der Noth nichts Beſſeres wußte. — Am kaiſerlichen Hofe war man nicht ſonderlich begierig nach einem Concilium, theils weil man ſich gerade nicht viel Gutes davon verſprach, theils weil man fürchtete, die ohnehin ſchwierigen Proteſtanten möchten daher einen neuen Anlaß zum Mißvergnügen nehmen. Der Kaiſer glaubte auch zuerſt einen Reichstag halten zu müſſen, wie der Nuntius dem Papſte berichtete, da dürfe er aber zuvor mit keiner Sylbe eines Conciliums erwähnen, ſonſt möchten alle Fürſten daheim bleiben; nur gelegentlich dürfe dieſes zur Sprache gebracht werden. Seinen Erbſtaaten glaube er ſolches nur vermittelſt der Zuſage des Laienkelches, der Prieſterehe, einer tüchtigen Reform u. ſ. w. annehmlich machen zu können. Das Concilium dürfe aber ja nicht als eine Fortſetzung des alten, ſondern müſſe als ein ganz neues erſcheinen, und darum nicht in Trient, ſondern etwa in Regensburg oder Conſtanz gehalten werden. Frankreich, welchem Speyer, Hagenau, Worms und Trier vorgeſchlagen war, gab Conſtanz den Vorzug, ſtellte übrigens dem Kaiſer die Wahl anheim; Spanien war unbedingt für Trient. Endlich willigte auch der Kaiſer auf Trient ein. Auch die Einwilligung des Königs von Portugal, der Republik Venedig und der katholiſchen Cantone der Schweiz, für Trient ging ein. So ſchien dann die Vorſehung, gegen alles menſchliche Dafürhalten zu wollen, daß dieſelbe Stadt, in welcher die meiſten Väter nur ungern weilten, und wo das Concilium zwei Anfänge gefeiert hatte, um zweimal vor Beendigung der Sache auseinander zu gehen, dennoch auch die Schlußperiode des Conciliums in ihren Mauern ſollte feiern ſehen, damit auf dieſe Weiſe das Concilium in ſeinen verſchiedenen Phaſen nicht als drei verſchiedene, getrennte, particulare, ſondern als Eines, als ein zuſammen gehörendes und öcumeniſches Concilium ſchon durch die Einheit des Ortes ſich zu erkennen geben ſollte. — Voll Freude über die Einſtimmung der Monarchen in Betreff der Stadt, wo das Concil wieder eröffnet werden ſollte, und um Licht für die, welche nun wieder das Licht der Welt ſein ſollten, vom Vater des Lichtes gemeinſam zu erflehen, kündigte Papſt Pius IV. durch eine Bulle vom 20. No-

Digitized by Google

vember einen Jubelablaß für die ganze Chriſtenheit an, und eröffnete ihn am 24. November in Rom und wohnte zu dem Ende einer feierlichen Proceſſion bei, in welcher er von der St. Peterskirche bis zu der Kirche St. Maria super Minervam mit bloßen Füßen ging. In einer Bulle vom 29. November ſagte er die Wiedereröffnung des Conciliums auf Oſtern 1561 an. Dieſe Bulle wurde ſofort an die Fürſten geſchickt. Obgleich in derſelben das Wort „continuatio" mit gutem Bedacht vermieden worden war, und die Fortſetzung nur leiſe durch die Worte „in civitate Tridentina ad sanctissimum diem Resurrectionis dominicae proxime futurum indicimus, et ibi celebrandum sublata suspensione quacunque statuimus et decernimus" angedeutet war (dieſes Opfer war man den politiſchen Verhältniſſen ſchuldig, ſo entſchieden man auch in Rom nur eine Fortſetzung und Vollendung des Conciliums im Auge hatte), ſo erregte dieſe Faſſung doch gleich anfangs Bedenken bei den Franzoſen, ernſtere bei den Spaniern. — Auch dieſes Mal unterließ man es nicht, die Proteſtanten durch beſonders an ſie abgeordnete Legaten aufs liebevollſte zum Concilium einzuladen. Die proteſtantiſchen Fürſten hatten bei der Kunde, es werde wieder ein Concilium angeſagt, ſich ſofort zu Naumburg an der Saale verſammelt (ſ. d. A. Naumburg Bd. VII. S. 494), deßhalb begaben ſich die päpſtlichen Nuntien Commendone, Biſchof von Zante (ſ. d. A.) und Delfini, Biſchof von Pharos in Dalmatien, auf des Kaiſers Rath und von ſeinen Geſandten begleitet, von Wien aus über Prag dahin und kamen am 28. Januar 1561 in Naumburg an. Am 4. Februar wurden ſie vorgelaſſen und zwar ehrerbietig, aber kalt empfangen. Schon das war von übler Vorbedeutung, daß die Fürſten, um ja durch kein Zeichen der Freundſchaft zwiſchen ihnen und dem römiſchen Papſt oder ſeinen Miniſtern ſich zu verunreinigen, den Nuntien — ganz gegen die biedere teutſche Sitte — nicht einmal die Hand boten. Dieſe ſetzten nun, erſt Delfini und dann fortfahrend Commendone in einer kurzen aber vortrefflichen Anrede den Zweck ihrer Sendung auseinander, und überreichten zum Schluſſe den Fürſten ein Exemplar der an jeden einzelnen gerichteten Anſagebulle nebſt einem päpſtlichen Breve. Nach kurzer Berathung ließ man den Nuntien durch den Kanzler des Churfürſten von der Pfalz ſagen: man werde ſpäter die Antwort geben. Kaum waren die Nuntien in ihre Wohnungen zurückgekehrt, als drei Räthe erſchienen und ihnen die päpſtlichen Breve's mit dem Bemerken zurückſtellten, auf der Aufſchrift ſtehe: an den geliebten Sohn, ihre Herren hätten das ſogleich nicht bemerkt. Da ſie den Biſchof von Rom nicht für ihren Vater halten könnten, hätten ſie den Beſchluß gefaßt, weder den Namen, den er ihnen beilege, noch die Briefe, welche er ihnen überſendet habe, anzunehmen. Commendone erwiederte: der Papſt habe ſich gegen ſie derſelben Bezeichnung bedient, wie gegen den Kaiſer und alle Fürſten der Chriſtenheit. Sie hörten ihn aber kaum an, und warfen ohne ein Wort zu erwiedern die noch uneröffneten Breven auf den Tiſch und entfernten ſich. Auffallend muß es erſcheinen, daß die proteſtantiſchen Fürſten die Breven wieder zurückſandten, die Bulle aber behielten, da dieſe, durch welche der Papſt der ganzen Kirche ein allgemeines Concilium ankündigt, und alſo ſeine Auctorität in ihrem ganzen Umfange entwickelt, ein weit wichtigeres Document iſt. Da ſich jedoch die Anſagungsbulle nicht darunter befand, hielten die Nuntien es für ihre Pflicht, trotz einer ſo ſchmählichen Behandlung eine förmliche Antwort auf dieſelbe zu erwarten. Drei Tage nachher wurde wirklich ihnen eine ablehnende Antwort durch eine Deputation von zehn Räthen überbracht, als deren Führer der Churſächſiſche Kanzler Cracov das Wort nahm. (Die Anrede Cracov's und die Antwort Commendone's ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 5. S. 182 ff. Menzel a. a. O. Bd. 4. S. 230 ff.) — Die Nuntien erfuhren, der Herzog Chriſtoph von Würtemberg ſei der Urheber der harten Antwort geweſen, welche ihnen ertheilt wurde. In der Rede Commendone's hatte ihnen am meiſten mißfallen, daß er ihnen die Verſchiedenheit

Digitized by Google

ihrer Lehre und die Uneinigkeit, welche deßhalb unter ihnen herrſche, vorgeworfen hatte, und doch bewies eben dieſe Verſammlung zu Naumburg und das, was auf Veranlaſſung des Augsburger Interims vor ſich gegangen war, auf's Augenſcheinlichſte die Richtigkeit jenes Vorwurfs. Um dieſer Verſchiedenheit in der Lehre Schranken zu ſetzen, wurde in dieſer Naumburger Verſammlung eine Cenſur beſchloſſen, von der Menzel (a. a. O. Bd. 4. S. 238) ſagt: „Schwerlich konnte eine größere Knechtſchaft als ſolche Unterwerfung des menſchlichen Geiſtes unter die Herrſchaft dieſer Bekenntnißſchrift erſonnen werden.“ — Die Nuntien ließen ſich durch dieſes erſte Mißlingen nicht abſchrecken, ſondern entſchloſſen ſich mit ihrem Auftrage, die Teutſchen zur Beſchickung des Conciliums einzuladen, weiter durch alle Provinzen Teutſchlands zu ziehen. Sie hatten von Cardinal Borromäus die Weiſung erhalten, außer den katholiſchen Höfen auch die proteſtantiſchen Fürſten zu beſuchen, welche die Verſammlung zu Naumburg nicht beſchickt hatten. Delfini bereiſete Südteutſchland, um die Fürſten und freien Städte zum Concilium einzuladen, während Commendone in gleicher Abſicht die ſchwierigere und dem Anſcheine nach gefährlichere Reiſe durch Nordteutſchland unternahm. Dieſe Verhandlungen mit den Proteſtanten führten aber zu keinem Reſultate. — Papſt Pius IV. ernannte nun auf den Rath ſeines Neffen, des Cardinals Carl Borromäus (ſ. d. A.) fünf Legaten, welche an ſeiner Statt dem Concilium präſidiren ſollten: den Cardinal Hercules Gonzaga, mehr unter dem Namen des Cardinals von Mantua bekannt, den Cardinal Jacob du Puy (Puteus), beide Männer von großem Verdienſte; ihnen ordnete er die neu ernannten Cardinäle, Stanislaus Hoſius, Biſchof von Kulm (ſ. d. A.), Hieronymus Seripando, General der Auguſtiner und Erzbiſchof von Salerno (ſ. d. A.) und Ludwig Simonetta, Biſchof von Peſaro bei. Mit Rückſicht auf den ſchwachen Geſundheitsſtand des Cardinals du Puy geſellte der Papſt ihnen den Cardinal Macus Sittich von Hohenems (d'Altemps), Biſchof von Conſtanz als ſechsten Legaten zu. — Zugleich erließ der Papſt zur Vorſicht und ſeines hohen Alters wegen in einem Conſiſtorium ein Decret, daß wenn der apoſtoliſche Stuhl während der Dauer des Conciliums ſollte erledigt werden, dann die Wahl eines Nachfolgers dem Cardinalcollegium und nicht dem Concilium zuſtehen ſollte. Er fügte dieſem noch zwei andere Decrete hinzu. Nach dem einen ſollte dem Papſte, ſelbſt mit dem Einverſtändniſſe der Cardinäle, nicht erlaubt ſein, ſich einen Nachfolger noch einen Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge zu wählen. Das andere verordnete in Beziehung auf das Concilium, es ſolle nur den perſönlich anweſenden Biſchöfen, nicht aber ihren Procuratoren, Sitz und Stimme eingeräumt werden. — Das Concilium hätte zu Oſtern 1561 eröffnet werden ſollen. Nun waren aber die päpſtlichen Legaten trotz aller Eile erſt am dritten Oſtertage eingetroffen, ſie fanden nur neun Biſchöfe vor. Der Papſt bot Alles auf, was nur in ſeinen Kräften ſtand, um die Biſchöfe Italiens und Griechenlands zur ſchleunigſten Hinreiſe zum Concilium zu bewegen. Aber die Biſchöfe beeilten ſich nicht, die Italiener warteten auf die Teutſchen und Spanier, dieſe auf die Franzoſen, die Franzoſen auf die Teutſchen, und dieſe auf die Befehle des Kaiſers; der Kaiſer aber zögerte wegen der Proteſtanten; und ſo ging Frühling, Sommer, Herbſt und ein Theil des Winters über dem Warten hin. Als nun im Januar 1562 eine hinreichende Anzahl von Prälaten ſich in Trient zuſammengefunden hatten, hielt man es für gerathen, ohne weiteren Verzug an's Werk zu ſchreiten. In der erſten Generalcongregation am 15. Januar rief der erſte Legat, der Cardinal Gonzaga von Mantua, den Beiſtand des hl. Geiſtes an und ſprach dann ſeine Freude aus, daß der lang erſehnte Augenblick endlich gekommen ſei, durch eine allgemeine Kirchenverſammlung die der Kirche ſo dringend nothwendige Hilfe zu ſchaffen; ermahnte die Väter zu Gebet und Faſten und zur öfteren Feier des hl. Opfers, und ließ dann durch den Secretair des

Digitized by Google

Conciliums, **Maſſarelli** zwei für die nächſte Sitzung beſtimmte Decrete zur Begutachtung, und ein päpſtliches Breve vorleſen, welches den Patriarchen den Vorrang vor den Erzbiſchöfen, und unter dieſen den an Jahren Aelteren den Rang über die Jüngeren zuerkannte. Beide Decrete wurden einmüthig genehmigt. Darauf ſagte der Cardinal von Mantua die Eröffnungsſitzung auf den 18. Januar an. Im erſteren Decrete war abſichtlich, um nicht von vorneherein dem Kaiſer, dem Könige von Frankreich und den Proteſtanten, welche das bisher in Trient Decretirte nicht anerkennen wollten, um eines Wortes willen Urſache zur Beſchwerde und zum Wegbleiben vom Concilium zu geben, das Wort **Fortſetzung**, eben ſo wie in der Ankündigungsbulle vermieden worden. Doch hatten die Spanier **vorher** ernſten Widerſpruch erhoben. Dem Cardinal **Seripando** war es jedoch mit Unterſtützung einiger italieniſcher Biſchöfe gelungen, durch die Zuſage: „daß bei der Eröffnung des Conciliums kein Wort gebraucht werden ſolle, welches einer Fortſetzung widerſpreche, daß dieſe bei der erſten Gelegenheit ſolle ausgeſprochen werden, und der Papſt vor Abſchluß des Conciliums alles vorher Decretirte und noch zu Decretirende beſtätigen werde," die Spanier zu beſchwichtigen, ſo daß ſie, als die Legaten ihnen drei Tage vor der allgemeinen Congregation das angeführte Decret vorwieſen, ſich vollkommen befriedigt zeigten. Am 18. Januar 1562 wurde, wie beſtimmt war, das Concilium auf feierliche Weiſe wieder mit der **ſiebenzehnten Sitzung** eröffnet. Nach der kirchlichen Feier wurden die zwei früher ſchon genehmigten Decrete, nämlich der Beſchluß von der Feier des Conciliums am heutigen Tage und die Anſage der künftigen Sitzung auf den 26. Februar vorgeleſen. Nun wurden die Congregationen wieder in üblicher Weiſe gehalten, aber die Verhandlungen rückten nur langſam voran. Man ſchob abſichtlich, theils dem Kaiſer zu gefallen, welcher die Hoffnung einer Wiedervereinigung der Proteſtanten mit der katholiſchen Kirche immer noch hegte, theils auch, um eine noch impoſantere Zahl von Prälaten abzuwarten, die Erörterung der Dogmen noch etwas hinaus, ſo ſehr auch die Franzoſen und Spanier dagegen waren und ſuchte indeß die ſchon in Rom begonnene wichtige Angelegenheit der kirchlichen Disciplin, nämlich **das Verzeichniß der verbotenen Bücher** zu erledigen (ſ. den Art. Index librorum prohibitorum et expurgandorum). Die Legaten legten in der Congregation vom 25. Januar drei Artikel zur Begutachtung vor. Der **erſte** betraf die Anfertigung eines Verzeichniſſes der ſeit dem Urſprunge der letzten Häreſie erſchienenen, zu cenſurirenden Schriften. Dieß war bei der Fluth verderblicher Schriften, welche Teutſchland und die anliegenden Länder überſchwemmte und bei den ſchönen Titeln, unter denen gerade die gefährlichſten ſich einzuſchmuggeln wußten, eine höchſt wichtige, aber auch zugleich eine ſehr ſchwierige Arbeit. Die Väter waren durch ein päpſtliches Breve eingeladen und ermächtigt, ſich ihr zu unterziehen. Der **zweite** betraf die Vorladung aller dabei Betheiligten, um ſich zu rechtfertigen; der **dritte** die Frage, ob man den in die Häreſie Gefallenen einen Geleitsbrief ausſtellen und durch das Verſprechen einer gelinden Behandlung ſie zur Buße und zur Rückkehr unter die Authorität der Kirche einladen ſolle. In Beziehung auf den erſten und zweiten Punct verſtändigte man ſich dahin: in Betreff des Bücherverzeichniſſes bloß die Examinatoren zu ernennen und im Decrete anzudeuten, daß man die Verfaſſer der Schriften gütig aufnehmen werde (Generalcongregation am 1. Februar). — Die feierliche Zulaſſung des kaiſerlichen Geſandten, **Anton von Muglitz**, Erzbiſchofs von **Prag** (der **Freiherr Siegmund von Thun** war zweiter Botſchafter), und des königlich ungariſchen Biſchofs **Draskowitſch von Fünfkirchen** fand in der Generalcongregation vom 6. Februar Statt. Am 7. Februar überreichte der portugieſiſche Botſchafter **Ferdinand Martinez von Mascaregnas** ſeine Creditive. Gleich bei ſeiner Ankunft ſtellte er die Forderung, vor dem königlich ungariſchen Geſandten zur

Audienz zugelaſſen zu werden, weil ihm als Vertreter der Krone Portugal der Vorrang vor dem Repräſentanten von Ungarn zukomme. Die Legaten bedeuteten ihm aber, man verfahre hier, wie in Rom, d. h. man laſſe, ohne auf Unterſuchungen der verſchiedenen Würden und Majeſtätsrechte einzugehen, und darüber zu entſcheiden, die Kommenden nach der Zeitfolge ihrer Ankunft vor. — In der Generalcongregation vom 9. Februar ernannte man die Commiſſion zur Anfertigung des Bücherverzeichniſſes: Drascowitſch (Drascowich), Trevisano, Patriarch von Venedig, 4 Erzbiſchöfe, 9 Biſchöfe, einen Abt und zwei Ordensgenerale. — Am 13. Februar beſuchten die kaiſerlichen Botſchafter die Legaten und ſtellten folgenden Antrag an das Concilium: das Concilium möge, um den Proteſtanten keinen Vorwand zur Widerſpänſtigkeit zu geben, ſich noch für einige Zeit der ausdrücklichen Erklärung, daß das gegenwärtige Concilium eine Fortſetzung des früheren ſei, enthalten. Die Entſcheidung des Dogma möge man noch eine Zeit lang verſchieben und für jetzt wenigſtens noch nicht das Augsburger Glaubensbekenntniß dem Index der verbotenen Bücher einverleiben, da dieſes die Proteſtanten nicht nur für immer vom Concilium abhalten müſſe, ſondern ſie auch zur wüthendſten Rache reizen werde. Ueber die zu veröffentlichenden Decrete möge man ein gewiſſenhaftes Schweigen beobachten und den Proteſtanten einen möglichſt ausgedehnten Geleitsbrief ausſtellen. Die Legaten ertheilten am 17. Februar eine zufrieden ſtellende Antwort: Man wolle noch vorläufig ſich der Erklärung, daß das gegenwärtige Concilium eine Fortſetzung des früheren ſei, enthalten, auch mit der Discuſſion der dogmatiſchen Materien zögern, könne jedoch die auf den 26. angeſagte Sitzung nicht mehr aufkündigen, wolle ſie jedoch ſo abhalten, daß ſie auf die Proteſtanten keine nachtheilige Wirkung hervorbringen könne. Die folgende Sitzung wolle man ſo weit als möglich ausſetzen. Es ſei nicht zu befürchten, daß das Augsburgiſche Bekenntniß bereits jetzt dem Index der verbotenen Bücher einverleibt werde, da derſelbe erſt gegen das Ende des Conciliums veröffentlicht werden ſolle. Der Geleitsbrief werde in der ausgedehnteſten Form ertheilt werden. — Das über die zu veröffentlichenden Decrete zu beobachtende gewiſſenhafte Schweigen wurde den Vätern in einer der nächſten Generalcongregationen ſtrenge anempfohlen. — In der Generalcongregation vom 24. Februar trug der Cardinal von Mantua das Geſuch der kaiſerlichen Geſandten vor und unterſtützte es mit allem Ernſte. — Der Kaiſer hatte eine ſehr bedeutende Verſchiebung der nächſten Sitzungen gewünſcht, damit er bei dem bevorſtehenden Reichstage die letzten Mittel verſuchen könne, um die Proteſtanten zum Beſuchen des Conciliums zu vermögen. So gern die Legaten dieſen aus den redlichſten Abſichten hervorgehenden Wünſchen des Kaiſers entſprochen hätten, ſo konnten ſie jedoch kein Mittel entdecken, um die ſpaniſchen Biſchöfe zu beruhigen, welche mit Ungeduld der Erklärung der Fortſetzung des früheren Conciliums entgegenſahen. Dann war vorauszuſehen, daß Frankreich bald ein Nationalconcilium berufen werde, wenn ſich die Handlungen des allgemeinen Conciliums nicht bald zeigen ſollten. Auch fügten ſich die italieniſchen Biſchöfe, welchen der Aufenthalt in Trient nicht behagte, nur ungern in jede Verzögerung. — Die Legaten ſchlugen die nächſte Sitzung für den 14. Mai vor, während die kaiſerlichen Geſandten ſie ſogar bis zum Ende dieſes Monats auszudehnen ſuchten. Dagegen waren die ſpaniſchen Biſchöfe, mit denen ſich die portugieſiſchen und nicht wenige der italieniſchen Biſchöfe verbanden. Der Cardinal von Mantua bemerkte nun: Mehrere ſchienen aus zwei Gründen Schwierigkeiten gegen die Verzögerung zu erheben, einmal weil ſie nutzlos ſei, und dann weil während derſelben das Concilium unthätig bleibe. Eine ſolche Nutzloſigkeit finde aber gar nicht Statt, man erlange dagegen einen großen Vortheil, indem man den Wünſchen des Kaiſers entſpreche, und das Concilium zugleich damit ſeine Sache im Angeſichte der ganzen Welt rechtfertige, welche nicht verkennen könne, daß das Concilium den Haß der

Digitized by Google

Neuerer durch Liebe und Sanftmuth erwiedere. Erlange man aber auch keinen andern Vortheil aus der gewünſchten Verzögerung, als die gewiſſe Ueberzeugung, daß alle Hoffnung auf Wiedergewinnung der Abtrünnigen vergebens ſei, und daß es deßhalb überflüſſig ſei, daß der katholiſche Theil ſich noch um ſie bekümmere, dann ſei auch dadurch die Verzögerung hinreichend erſetzt. Was aber die Unthätigkeit betreffe, ſo möchten die Väter darüber ganz unbeſorgt ſein, da ſich gewiß hinreichende Geſchäfte vorfinden würden, um ſie in voller Thätigkeit zu erhalten. — Die Mehrzahl der Väter gab dieſen Gründen Gehör. — Demnach wurde am 26. Februar die achtzehnte Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier ſollten die Beglaubigungsſchreiben verleſen werden, als der portugieſiſche Geſandte wieder den Rang vor dem ungariſchen behauptete (Pallavicini a. a. O. Bd. 5. S. 255 f.), der ungariſche Geſandte widerſetzte ſich, und nach einem zweiſtündigen Streite gelang es endlich dem Biſchofe von Sulmona beide ſtreitenden Theile zu beruhigen. Darauf wurden mehrere päpſtliche Breven vorgeleſen, von denen eines die Väter zur Anfertigung des Index der verbotenen Bücher ermächtigte, ein anderes aber die Stationen für die Faſtenzeit in Trient bewilligte. Darauf wurde publicirt: Decretum de librorum delectu, et omnibus ad concilium fide publica invitandis. Der zweite Theil dieſes Decretes enthält, wie Bucholtz (a. a. O. Bd. 8. S. 429) treffend bemerkt: „eine tief ans Herz ſprechende, der wahren kirchlichen Friedensgeſinnung gemäße und für immer denkwürdige Einladung an die Proteſtirenden, welche, wie früher im Einzelnen vom Papſte und Kaiſer, ſo jetzt vom Concilium ſelbſt im Allgemeinen feierlich erlaſſen wurde." Sie lautete, wie folgt: „Weil aber die nämliche hl. Synode von Herzen Alles wünſcht, was der Kirche zum Frieden dient, und Gott inſtändig darum bittet, auf daß wir Alle, anerkennend die gemeinſame Mutter auf Erden, welche die, ſo ſie geboren, nicht zu vergeſſen vermag, einträchtig und mit Einem Munde Gott den Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti verherrlichen mögen, ſo ladet ſie und ermahnet durch die innigſte Barmherzigkeit deſſelben Herrn und Gottes Alle, welche nicht mit uns Gemeinſchaft halten, zur Vereinigung und Verſöhnung, auf daß ſie kommen mögen auf dieſe hl. Synode, und daß ſie die Liebe ergreifen mögen, welche das Band der Vollkommenheit iſt, und den Frieden Chriſti, welcher ihre Herzen mit Freude erfüllt, vor ſich hertragen mögen, zu welchem Frieden ſie berufen ſind in einem hl. Leibe. Hörend alſo dieſe, nicht menſchliche, ſondern des hl. Geiſtes Stimme, mögen ſie nicht in ihrem Herzen ſich verhärten, in ihrem eigenen Sinne wandelnd und ſich ſelbſt gefallend, ſondern auf eine ſo gottſelige und heilſame Ermahnung ihrer Mutter angetrieben werden, ſich zu ihr zu wenden; denn mit aller Sanftmuth der Liebe, ladet die Synode ſie ein, und umfaſſet ſie. Außerdem hat die hl. Synode beſchloſſen, daß die öffentliche Gewährleiſtung in der allgemeinen Congregation geleiſtet werden könne, und daß ſie dieſelbe Kraft haben ſolle, als wäre ſie in einer öffentlichen Sitzung gegeben und beſchloſſen worden." So wie das ganze Decret Liebe und hohe Weisheit athmet, ſo auch ganz beſonders der letzte Zuſatz. Denn da die Gültigkeit eines Geleitsbriefes, ſeinem juridiſchen Charakter nach, von äußerlichen Formen, feierlichen Anerkenntniſſen u. ſ. w. abhing, die Congregationen aber nur zu Vorbereitungen auf die Sitzungen gedient hatten, ſo war jene Erklärung, daß auch der in einer Generalcongregation verkündigte Geleitsbrief Gültigkeit haben ſollte, allerdings nothwendig. Man wollte aber die Sache nicht bis auf die nächſte Sitzung verſchieben, weil man die Abhaltung derſelben dem Kaiſer zu Gefallen auf drei Monate hinausſetzte. Um nun die Proteſtanten während dieſer langen Zeit nicht vom Concilium auszuſchließen, ergriff man dieſes Mittel. — Der Entwurf des Geleitsbriefes wurde in den Congregationen vom 2. und 3. März discutirt, darauf in der Generalcongregation vom 4. März das freie Geleit der teutſchen Nation feierlich ertheilt, am 8. in Trient veröffentlicht, und dann ſchickten die

Digitized by Google

Legaten Exemplare deſſelben an alle Höfe. — Großen Anſtoß erregten die Rangſtreitigkeiten unter den Geſandten der verſchiedenen Fürſten und Staaten, ſo zwiſchen den portugieſiſchen und ungariſchen, zwiſchen den ſchweizeriſchen und florentiniſchen, zwiſchen den bayriſchen und venetianiſchen, zwiſchen den franzöſiſchen und ſpaniſchen. Damals hatte ſich die heutige Rangordnung der europäiſchen Staaten noch nicht ausgebildet, und es war demnach nicht leicht zu beſtimmen, welchem Fürſten nach dem Kaiſer die erſte, zweite, dritte u. ſ. w. Stelle gebühre. Es war für das Concilium und den römiſchen Stuhl gleich ſehr bedenklich, zu Gunſten der einen oder der andern Partei zu entſcheiden; nur die zarteſte Umſicht und die ſcharfſinnigſten Auskunftsmittel konnten einer Löſung dieſer heikeln Frage ausweichen und die Gemüther beſänftigen. — Bevor die weitere Thätigkeit des Conciliums dargeſtellt wird, erſcheint es zweckmäßig, die daſſelbe umgebenden Verhältniſſe näher zu betrachten. Die Umſtände, welche früher durch die Ungunſt der äußern Verhältniſſe dem Concilium in den Weg gelegt waren, fanden nicht mehr Statt. Die Verhältniſſe zwiſchen den beiden Confeſſionen in Teutſchland waren politiſch geordnet, und Frankreichs innere Zerwürfniſſe erlaubten es nicht, nach Außen Krieg zu führen. Doch aber fehlte es jetzt auch nicht an ungünſtigen Umſtänden, ſelbſt Erſcheinungen, welche den raſchen und gedeihlichen Fortgang des Conciliums recht ſehr erſchwerten. Dieſe lagen hauptſächlich in dem Hervortreten des verſchiedenen Charakters, der verſchiedenen Intereſſen und Tendenzen der Nationen, welche am Concilium Theil nahmen. Eine beſonders ſchroffe Differenz zeigte ſich zwiſchen den Spaniern und dem Kaiſer ſammt den teutſchen Reichsſtänden. Während die katholiſchen Reichsſtände eine große, faſt ſchimpfliche Lauheit und Gleichgültigkeit in Beſuchung des Conciliums an den Tag legten, und der Kaiſer eine zu große Nachgiebigkeit und Rückſicht gegen die Proteſtanten zeigte, indem er den dogmatiſchen Riß überſehend und noch immer durch Abänderung einiger Disciplinarpuncte Vereinigung hoffend, die entſchiedene Abſchließung des katholiſchen Syſtems der Neuerung gegenüber hemmte, ſetzten die Spanier alle Rückſichten auf andere Nationen außer Augen, indem ſie ihren theilweiſe einſeitigen Standpunct auf die ganze Kirche übertragen wiſſen wollten. Gefahrdrohend war auch der Leichtſinn der franzöſiſchen Partei, womit die Franzoſen ſo oft ſchon das Religiöſe dem Politiſchen nachſetzend, von der gemeinſamen kirchlichen Thätigkeit ſich abgeſchloſſen hatten. Der Papſt endlich, ſo gemäßigt und nachgiebig er ſich zeigte, ſah nicht ohne Bangen auf die Reformationsartikel der Fürſten, welche, während ſie eine Reformation der Weltlichen verſchmäheten, die hierarchiſche Macht dagegen zu beſchneiden ſuchten. Schwierig war die Stellung des Papſtes und der Legaten, die Gegenſätze ſo zuſammen zu halten, daß ſie nicht in Widerſprüche ſich auflöſeten und die verſchiedenen Intereſſen ſo zu vereinigen, daß das Schiff der Kirche glücklich an den zahlreichen Klippen vorübergeführt werden konnte (Briſchar a. a. O. Bd. 1. S. 325.). — Am 11. März hielt der Cardinal von Mantua einen kräftigen und innigen Vortrag an die verſammelte Congregation und forderte Alle auf, ſie möchten mit Einigkeit und Eintracht an der Wiederherſtellung der Kirchenzucht arbeiten. Darauf legte er zwölf dahin einſchlagende Artikel (zu finden bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 15 f.) zur Erörterung vor. Cardinal Seripandi, ein Prälat vom unbeſcholtenſten Rufe, erhielt den Auftrag, für dieſe Angelegenheiten eine Commiſſion zu bilden. — Da nun um dieſe Zeit die Proteſtanten Truppen aushoben und eine Ligue bilden zu wollen ſchienen, bat Kaiſer Ferdinand, das Concilium möge mit den dogmatiſchen Verhandlungen langſam vorgehen. Ihm willfahrte man um ſo lieber, als noch kein einziger Prälat, weder aus Teutſchland noch aus Frankreich ſich zu Trient eingefunden hatte. Die Ceremonien der Oſterfeier und die Aufnahme verſchiedener Geſandten nahmen eine geraume Zeit weg. Vom 7. bis zum 18. April prüfte man von den zwölf von den Legaten vorgelegten Artikeln

Digitized by Google

die vier erſten. Der erſte dieſer Artikel über die Pflicht zu reſidiren veranlaßte die lebhafteſten Debatten. Das Decret über die Reſidenzpflicht wurde aber erſt ſpäter feſtgeſetzt. Wenigere Schwierigkeiten machten der zweite, dritte und vierte Artikel. — Die franzöſiſchen Prälaten waren ſehr häufig ſowohl von der Königin-Regentin als auch von dem Cardinallegaten, wiewohl fruchtlos, angetrieben worden, ſich auf das Concilium zu begeben. Zuerſt vor allen kam am 14. April der Biſchof von Paris, Euſtache du Bellay, in Trient an. — Am 24. April und den folgenden Tagen discutirte man die noch übrigen Reformationsartikel, über welche man ſich leicht einigte. — Im Anfange des Monats Mai kamen die Geſandten des Herzoges von Bayern, ſogleich erhob ſich ein Rangſtreit zwiſchen ihnen und dem Botſchafter der Republik Venedig. Viel mehr Sorge als dieſer Rangſtreit machte dem Papſte das Reſultat der Congregation vom 20. April, die Reſidenz der Biſchöfe betreffend. Es hatte eine unbedeutende Mehrzahl von Biſchöfen die Meinung des Papſtes über dieſen Gegenſtand erbeten. Fünf Mal in drei Tagen verſammelte der Papſt ſeine Cardinäle. Am 9. Mai erfolgte im Conſiſtorium die Antwort an das Concilium: „Der Papſt habe ſeinerſeits dem Concilium bisher die Freiheit belaſſen, ſie ſolle ihm auch ferner bleiben; übrigens ſei es aber auch billig, daß man ihn als das Haupt deſſelben anerkenne und demgemäß ehre." — Die Legaten hatten indeß ein Decret für die nächſte Sitzung vorbereiten laſſen, in welchem geſagt wurde, das Concilium wolle, um ein größeres Anſehen in ſeinen Entſcheidungen zu gewinnen, die Biſchöfe verſchiedener Länder, welche ſich bereits auf der Reiſe befinden ſollten, abwarten und dann mit deren Zuſtimmung zur Veröffentlichung derſelben ſchreiten, und endlich zur Unterſuchung der noch übrig bleibenden Dogmen übergehen. Die Väter nun, welche ihre ganze Aufmerkſamkeit der Entſcheidung des Artikels über die Reſidenz zugewandt hatten, glaubten aus dieſer Form des Decretes befürchten zu müſſen, die Legaten ſuchten dieſen Artikel ganz bei Seite zu ſetzen. Um dieſen zu genügen, mußte das Decret in allgemeineren Ausdrücken abgefaßt werden, welche ſowohl den Beifall der Kaiſerlichen als auch der Spanier finden konnten. — Beide Parteien ſtimmten aber nicht ſo ſehr überein, ob das Concilium bereits jetzt ſich als Fortſetzung des früheren erklären ſollte, oder nicht. Die Spanier ſuchten nämlich aus allen Kräften zu dieſer Erklärung anzutreiben, während die Kaiſerlichen Alles aufboten, um das Concilium davon zurückzuhalten. Um dieſe Zeit überſchickte der Papſt den Legaten zwei Schreiben des Königs von Spanien, in deren einem der König ſich über die Worte in dem Eröffnungsdecrete: „proponentibus legatis," in dem andern aber darüber ſich beſchwert, daß bisher die Fortſetzung des früheren Conciliums noch nicht erklärt worden ſei. Die Legaten rechtfertigten ſich aber auf eine recht überzeugende und genügende Weiſe (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 48—51.). — Vier Tage vor der feſtgeſetzten Sitzung kam der Marquis von Pescara, ſpaniſcher Botſchafter, von Mailand nach Trient zurück. Wenn die Forderungen der ſpaniſchen Biſchöfe hinſichtlich der Reſidenz der Biſchöfe ſeinen Beifall nicht fanden, ſo drang er dagegen mit ihnen heftig auf die Erklärung der Fortſetzung des Conciliums. Die Legaten ſetzten ihm auseinander, eine ſolche Erklärung könne in der nächſt bevorſtehenden Sitzung, welche doch nichts anders als eine Prorogation der Sitzung ſei, nicht ſtattfinden. Dagegen verlangte er, es möchten die auf den Antrag der kaiſerlichen Botſchafter aus dem Prorogationsdecret geſtrichenen Worte: damit ſobald als möglich jene Sachen verhandelt werden, welche rückſichtlich des Dogma noch zu unterſuchen übrig bleiben, demſelben wieder zugefügt werden, wogegen er ſich verpflichtete, die kaiſerlichen Geſandten zu bewegen, ihre Einwilligung dazu zu ertheilen. Dieſe Einwilligung konnte er aber nicht erlangen, da die kaiſerlichen Geſandten ſich jeder Form widerſetzten, welche eine Fortſetzung des Conciliums hätte andeuten können. Endlich wurde der Aus-

Digitized by Google

weg eingeſchlagen, die Legaten verpflichteten ſich auf Anſuchen des Marquis von Pescara, an den König von Spanien zu ſchreiben, um zu verſprechen, daß die Erklärung der Fortſetzung in der nächſten Sitzung unfehlbar erfolgen werde. Dieſes Schreiben händigten ſie dem ſpaniſchen Geſandten ein, welcher dagegen in die Weglaſſung der oben gedachten Worte einwilligte. Die Legaten konnten dieſes ihm um ſo weniger abſchlagen, da ſie bereits in ihrer Rechtfertigung dem Könige von Spanien ganz daſſelbe verſprochen hatten. Doch beſtanden die Legaten darauf, daß die kaiſerlichen Botſchafter von dieſem ihrem Verſprechen in Kenntniß geſetzt würden. Unter dieſen Umſtänden verlangten dieſe wenigſtens ſo viel Zeit, daß ſie dem Kaiſer das Sachverhältniß mittheilen und ſeine Antwort abwarten könnten. Daher ward beſchloſſen, die folgende Sitzung ſtatt auf den 21. Mai, wie man früher die Abſicht gehabt hatte, auf den 4. Juni zu verlegen. So wurde am 14. Mai 1562 die neunzehnte Sitzung gefeiert. In dieſer wurde nach der kirchlichen Feier der Beſchluß von der Vertagung der Sitzung bis auf den 4. Juni verkündigt. Unterdeß waren päpſtliche Inſtructionen eingegangen. Von fünf und neunzig Propoſitionen in Betreff der Kirchenverbeſſerung, welche dem Papſte mitgetheilt waren, hatte er vier und achtzig der Entſcheidung des Conciliums anheimgeſtellt, und nur die eilf letzteren, da ſie ſich faſt ausſchließlich auf die römiſchen Tribunale bezogen, der beſondern Verbeſſerung vorbehalten, welche er hier einzuführen beabſichtigte. Kaum war in der That ein Monat vergangen, und ſchon waren mehrere ſehr weſentliche Reformationen bei mehreren Tribunalen eingeführt, und auch das Amt der Einſammler für die St. Peterskirche und für andere fromme Werke ganz und gar abgeſchafft. — In dieſen Inſtructionen ermahnte der Papſt die Legaten, ſie möchten bei dem Werke der beabſichtigten Kirchenverbeſſerung mit der möglichſten Umſicht verfahren, damit dasſelbe nicht ſtatt zum Heile der Chriſtenheit zu gereichen, in eine vollkommene Verwirrung der beſtehenden Ordnung ausarten könne. Sie möchten nicht jeder Forderung und jedem Antrage leicht Gehör verleihen, da in der ganzen Welt keine größere Anzahl von Perſonen, als gerade die der Weltverbeſſerer angetroffen werde. Rückſichtlich der Reſidenz eröffnete der Papſt den Legaten, in Betracht der gänzlichen Theilung, in welcher ſich die Anſichten der Väter befänden, wünſche er, daß dieſe Frage entweder für immer bei Seite geſetzt, oder wenigſtens für eine günſtigere Zeit ausgeſetzt werde. Erſteres ſchien den Legaten unmöglich, letzteres glaubten ſie dadurch erreichen zu können, daß ſie dieſe Angelegenheit bis zu den Verhandlungen über das „sacramentum ordinis“ verſchöben. Die Sache nahm aber eine ganz andere Wendung, als die Legaten es ſich gedacht hatten. Es waren dem Papſte von mehreren Biſchöfen und auch vom Cardinal Simonetta, Beſchreibungen von den Uneinigkeiten unter den Legaten und den Vätern u. ſ. w. und geheime Warnungen zugegangen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 54 ff.), als wären der Cardinal von Mantua und Seripandi zu nachgiebig geweſen, ſonſt hätte die Frage nach dem Rechte der Reſidenz leicht umgangen und die Fortſetzung des Conciliums ausgeſprochen werden können. Der Papſt ernannte für dieſe Angelegenheit eine Commiſſion aus ſechs ſehr erfahrenen Cardinälen, auf deren Vorſchlag er nach einer ſehr reiflichen Berathſchlagung den Entſchluß faßte, noch einige Cardinäle als Legaten an das Concilium zu ſchicken, damit dieſe theils die früheren Legaten in größerer Eintracht erhalten könnten, im Falle ſich in der That Mißhelligkeiten bei ihnen eingeſchlichen haben ſollten, theils aber auch, damit das Intereſſe des hl. Stuhles deſto mehr geſichert werde. Für dieſe Legation hatte der Papſt drei Cardinäle im Auge, Cicala, de la Bourdaiſière und Navagero. Obgleich ſich vorherſehen ließ, daß die früheren Legaten das Auftreten neuer Collegen nur mit Mißfallen aufnehmen würden, um ſo mehr, da der Cardinal von Mantua bei der Ankunft des Cardinals Cicala dieſem hätte den Vorrang einräumen müſſen, blieb der Papſt doch beharrlich bei

Digitized by Google

ſeinem Vorhaben. Ja er machte ſogar den Legaten ſowohl in einem Schreiben des Cardinals Borromäus als in einem eigenhändigen Schreiben ſehr bittere Vorwürfe über ihr Verfahren. Obgleich dieſe Vorwürfe an alle Legaten gerichtet waren, ſo ließ ſich doch deutlich wahrnehmen, daß ſie größtentheils nur den Cardinälen von Mantua und Seripandi galten. Da der Cardinal von Mantua ſich anfangs nur ſehr ungern dieſer Legation unterzogen hatte, ſo erſuchte er den Papſt, er möge ihn von der Legation entbinden. Die Entfernung dieſes Cardinals würde aber Allen, welchen das wahre Wohl des Conciliums am Herzen lag, ſehr ſchmerzhaft geweſen ſein, wenn man auch davon ganz abſieht, daß die Hinzufügung neuer Legaten zu der Beſchuldigung Anlaß gab, der Papſt beabſichtige die von den früheren Legaten gewünſchte Kirchenverbeſſerung dadurch zu verhindern, daß er Legaten an das Concilium ſchicke, welche dieſer Kirchenverbeſſerung abhold wären. — Der Cardinal Seripandi entwarf, um ſich und den Cardinal von Mantua zu rechtfertigen, eine genaue Darſtellung des ganzen Sachverhältniſſes und überſchickte dieſe dem Cardinal Borromäus, welchem er es überließ, ſie ganz oder theilweiſe dem Papſte mitzutheilen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 57 ff.). — Um dieſe Zeit kam der erſte franzöſiſche Botſchafter Ludwig von Lanſac in Trient an und hielt am 18. Mai ſeinen feierlichen Einzug. Die beiden andern Botſchafter Renaud du Ferrier, Präſident des Parlaments von Paris, und Guido du Faur (Faber), Herr von Pibrac, Präſident des Parlaments von Toulouſe hatten Paris erſt ſpäter verlaſſen und kamen drei Tage nachher an. Den franzöſiſchen Geſandten war aufgegeben, vollkommen vereint mit den kaiſerlichen Geſandten zu handeln. (Den Antrag Lanſac's an das Concilium ſieh bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 61 f.). Lanſac kam mit einer Geſinnung an, welche dem Primat ſehr ungünſtig war, und welche von mehreren Biſchöfen noch verſtärkt ſein mag. Gleich am Tage nach ſeiner Ankunft ſchrieb er an den franzöſiſchen Botſchafter in Rom und drückte in ſeinem Schreiben zwei Wünſche aus: die dogmatiſchen Erörterungen möchten bis zur Ankunft der Biſchöfe aus entfernteren Gegenden verſchoben werden; dann: der Papſt möge das Concilium in ſeiner Freiheit nicht beſchränken. Bei dieſer Gelegenheit ſoll er geäußert haben, der Papſt ſchicke den hl. Geiſt in dem Poſtfelleiſen nach Trient. Hierauf hat ſchon Pallavicini (a. a. O. Bd. 6. S. 66 ff.) unter Anderm treffend erwiedert, kein Katholik behaupte, der hl. Geiſt ſei anders als in Glaubensſachen auf dem Concilium thätig. Was übrigens den ſteten Verkehr des Papſtes mit dem Concilium betrifft, ſo hat ſchon Morone, als der Kaiſer ſich beklagte, man leite von Rom aus das Concil und regiere die Legaten durch Inſtructionen, ganz treffend geantwortet: auch die fürſtlichen Geſandten würden von Hauſe aus inſtruirt und ſtets mit neuen Anweiſungen verſehen. — Ja! man kann zuverſichtlich behaupten, daß wenn einmal von einem Einfluß auf den Gang und die Verhandlungen des Conciliums die Rede iſt, der Einfluß von Seiten der Fürſten viel größer war, als von Seiten des Papſtes. Daß aber der Papſt in ſtetem Verkehr mit dem Concilium blieb, dazu war er durch ſeine vorzugsweiſe Stellung zum Concilium berechtigt. Er mußte und durfte ſich jeden Augenblick überzeugen, ob die Identität ſeiner Perſon mit der ſeiner Legaten nicht bloß eine äußerliche, ſondern auch eine innere ſei: er konnte aber auch, weil er aus der Ferne den Verhandlungen zuſchauete, die Verhältniſſe viel beſſer und ruhiger überſehen, als die Legaten, welche mitten in denſelben ſtanden u. ſ. w. Viele erblicken in dem gegenſeitigen Einwirken der Biſchöfe, Legaten und des Papſtes aufeinander nur eine Gegenſätzlichkeit und in Folge davon eine Beſchränkung der Freiheit des Conciliums, und nur wenige vermögen ſich auf jenen höhern Standpunct zu erſchwingen, von welchem aus die Erſcheinungen wahrhaft begriffen und beurtheilt werden können. (Vergl. auch Menzel a. a. O. Bd. 4. S. 260). — War der Botſchafter von Lanſac mit der nachtheiligſten Stimmung für das Con-

Digitized by Google

cilium in Trient angelangt, ſo war dieſes bei ſeinen beiden Collegen in einem noch weit höheren Grade der Fall (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 68 f.). Alle drei ſollten am 26. Mai in einer Generalcongregation empfangen werden. Die Geſandten theilten dem Gebrauche gemäß ihre Antrittsrede dem Secretär des Conciliums mit, damit er die im Namen des Conciliums zu ertheilende Antwort darnach einrichten könnte. Auch du Faur übergab ſeine Rede dem Secretär, machte aber ſpäter Zuſätze. Seine Rede mißfiel den Vätern ſehr, und die Geſandten ſahen ſich daher veranlaßt, ſpäter eine gemäßigtere Rede zu übergeben, deßhalb ward, jedoch nicht ohne großen Widerſpruch, der Ruhe und des Friedens willen beſchloſſen, die Sache für nicht geſchehen zu erachten und in der Sitzung vom 4. Juni eine der ſchriftlich eingegebenen Rede entſprechende Antwort zu ertheilen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 68—73.). — Wenn ſo das Concilium von Unruhen bewegt wurde, ſo ſchwankte auch der Papſt in der Ungewißheit, ob er die neuen Legaten ſenden ſolle, oder nicht. Er hatte die Rechtfertigung des Cardinals Seripandi noch nicht erhalten, und entſchloß ſich daher den Biſchof von Vintimiglia, Carl Visconti, einen Verwandten des Cardinals Borromäus nach Trient zu ſchicken, dieſer ſollte an Ort und Stelle von der Sachlage ſich unterrichten und ihm dann Bericht abſtatten. Visconti, welcher noch mehrere Aufträge des Papſtes auf ſeiner Reiſe nach Trient auszuführen hatte, langte dort erſt am 5. Juni, alſo einen Tag nach der zwanzigſten Sitzung an. Der Ausgang dieſer Sitzung hatte die Unruhe der Legaten nur noch vermehrt. Sie hatten alle nur möglichen Vorbereitungen getroffen, um in dieſer Sitzung in Folge ihrer dem ſpaniſchen Botſchafter eingehändigten Zuſicherung, ſo wie auch der neuern vom Papſte erhaltenen Weiſungen zur Erklärung zu ſchreiten, dieſes Concilium ſei eine Fortſetzung des früheren, als die Antwort des Kaiſers auf die früher erwähnte Anfrage ſeiner Geſandten ankam. Der Kaiſer verweigerte nicht nur ſeine Einwilligung zur Erklärung der Fortſetzung, ſondern befahl auch ſeinen Geſandten ganz beſtimmt, Trient ſofort zu verlaſſen, wenn das Concilium dennoch zu dieſer Erklärung ſchreiten würde. Die Abreiſe der kaiſerlichen Geſandten würde die Auflöſung des Conciliums herbeigeführt haben. Die Drohung, daß die Geſandten ſofort Trient verlaſſen ſollten, ſollte übrigens nur als Schreckmittel dienen, denn der Kaiſer hatte eigentlich nur befohlen, ſeine Geſandten ſollten den Sitzungen und Congregationen nicht beiwohnen, ſo wie aller öffentlichen Handlungen ſich enthalten und möchten auch die Biſchöfe aus den der Herrſchaft des Kaiſers unterworfenen Ländern von den Sitzungen und Congregationen zurückhalten. Zugleich würde das Concilium auch Frankreich verloren haben, da auch die Botſchafter dieſer Macht ſich ſehr ernſt gegen die Erklärung der Fortſetzung ausgeſprochen hatten. Bis zum Tage, an welchem die zwanzigſte Sitzung ſtattfinden ſolle, waren nur noch acht Tage. Die Legaten beſchloſſen daher, in der größten Eile einen Courier nach Rom abzufertigen, um dem Papſte vorzuſchlagen, es ſcheine ihnen zweckmäßig, ja nothwendig, die angefertigten Decrete bis zu einer neuen Sitzung, welche nach der Mitte des Monats Juli gehalten werden könne, zu vertagen. Zu dieſem Vorſchlage glaubten ſie um ſo mehr ſich berechtigt, da ein Schreiben des Grafen di Luna, welcher zum Botſchaftsposten in Trient beſtimmt war, an den Marquis von Pescara der Hoffnung Raum geben mußte, der König von Spanien werde aus Rückſicht für den Kaiſer die Legaten ihres geleiſteten Verſprechens entbinden. — Die franzöſiſchen Botſchafter aber begnügten ſich damit nicht, die vorbereitete Erklärung der Fortſetzung des Conciliums zu hintertreiben, ſondern verlangten auch noch, das Concilium ſolle ſich ausdrücklich für ein neues erklären, welches keine Fortſetzung des früheren ſei. Die Legaten hielten es nun für durchaus nothwendig, ſich an den Marquis von Pescara zu wenden, um deſſen Zuſtimmung zu der gewünſchten Prorogation zu erlangen, indem ſie ihm die Gefahr vorhielten, in welcher ſich das Concilium

Digitized by Google

befinde, ſeiner Auflöſung entgegen zu gehen. Unter den obwaltenden Umſtänden ertheilte der Marquis ſeine Einwilligung ohne Schwierigkeit, dagegen hatten ihm die Legaten verſprochen, ſie würden in der nächſten Sitzung mit der Entſcheidung der Dogmen beginnen, welche bei der Suspenſion des Conciliums unter Papſt Julius III. abgebrochen wären, ſo daß das Concilium, wenn es die Verhandlungen dort wieder aufnehme, wo ſie das frühere Concilium gelaſſen hatte, ſich ſchon von ſelbſt als eine Fortſetzung, auch ohne die geforderte Erklärung, zu erkennen geben müſſe. Die Legaten glaubten nun vorläufig die Schwierigkeit überwunden zu haben, als auf einmal alle ihre frohen Hoffnungen gegen alles Erwarten durch die Rückkehr des Couriers, welchen ſie nach Rom geſchickt hatten, zerſtört wurden. Er überbrachte ihnen nämlich den Befehl des Papſtes, ohne weiteres Zögern die Fortſetzung des Conciliums zu erklären (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 76.). Als die Legaten das Schreiben des Papſtes geleſen hatten, ſahen ſie ſich, wie betäubt, ſchweigend gegenſeitig an; keiner mochte zuerſt ſeine Gefühle äußern. — Sie erkannten Alle nur zu deutlich, daß die Erfüllung dieſes Befehles, nicht nur die Auflöſung des Conciliums herbeiführen müſſe, ſondern daß auch die Schuld davon dem Papſte zur Laſt fallen werde, da nur er allein, nachdem der ſpaniſche Geſandte in die Verzögerung eingewilligt hatte, als die Urſache der Erklärung der Fortſetzung betrachtet werden konnte. Er mußte deßhalb nothwendig den Haß des Kaiſers und Frankreichs auf ſich laden, und würde noch dazu der Kirche einen unerſetzlichen Schaden verurſacht haben. Die Legaten beſchloſſen daher einſtimmig, ſich weit lieber der Ungnade des Papſtes, als das Heil der Chriſtenheit und die Ehre des Papſtes einer ſo augenſcheinlichen Gefahr auszuſetzen. Um mit wahrer Treue dem Papſte zu dienen, faßten ſie den Entſchluß, ſeinen ausdrücklichen Befehl zu übertreten und die Fortſetzung des früheren Conciliums nicht zu erklären. Zur Rechtfertigung dieſes eben ſo ſehr durch die Nothwendigkeit als durch die höchſten Intereſſen der Kirche gebotenen Schrittes ſollte ſich der Cardinal von Hohenems nach Rom begeben. Am Tage vor der Sitzung und der Abreiſe des gedachten Cardinals kam ein neuer Courier von Rom an, welcher einen Befehl überbrachte, der es ganz in die Willkür der Legaten ſtellte, die Fortſetzung zu erklären oder nicht. Indeſſen ſollten ſie, wenn auch nicht den Worten, doch der Wirklichkeit nach mit dieſer Fortſetzung beginnen, nämlich mit Verhandlung jener Artikel, welche bei der Suſpenſion des Conciliums unter Julius III. noch zu entſcheiden übrig geblieben waren. Mit dem Schreiben des Papſtes überbrachte der Courier zugleich einen Brief des Cardinals Borromäus, welcher die ſchleunige Sinnesänderung des Papſtes entſchuldigen ſollte. Der Courier der Legaten habe nämlich ſo ſehr auf ſeine ſchleunige Abfertigung gedrungen, daß der Papſt die Sache nicht genau habe erwägen können; da er aber in der folgenden Nacht reiflicher über die Sache nachgedacht, ſo habe er, um den verläumderiſchen Zungen keinen Gegenſtand des Tadels zu liefern, beſchloſſen, die Angelegenheit ganz dem Ermeſſen der Legaten zu überlaſſen. — Demnach wurde am 3. Juni die Vorbereitungscongregation gehalten. Zuerſt wurde die Antwort für die franzöſiſchen Geſandten den Vätern zur Genehmigung vorgelegt, dann die Bevollmächtigten des Fürſtbiſchofes von Salzburg empfangen, zuletzt ließ Cardinal Seripandi das Decret für die folgende Sitzung vorſchlagen. Etwa fünfundzwanzig Biſchöfe, größtentheils Spanier erklärten ſich gegen das Decret, weil es nichts über den Artikel der Reſidenz enthalte; außerdem verlangten zehn Stimmen, daß die Fortſetzung des Conciliums erklärt werde, die übrige Zahl der Väter ſtimmte unbedingt für das Decret. — Am 4. Juni wurde die zwanzigſte Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier beantwortete der Promotor des Conciliums die Rede des franzöſiſchen Geſandten du Faur, dann wurden die Geſandten der Schweiz und die Procuratoren des Erzbiſchofs von Salzburg vorgeſtellt. Darauf wurde das Decret von der Vertagung der

Digitized by Google

Sitzung vorgeleſen. Es heißt darin: um mit deſto reiferer Berathung vorzuſchreiten, ſo wie auch um die Decrete über das Dogma zugleich mit denen über die Disciplin zu verbinden, ſetze die hl. Synode feſt, daß über beide Gegenſtände in der Sitzung, welche auf den 16. Juli verlegt werde, entſchieden werden ſolle, doch behalte ſie ſich vor, dieſen Termin auch in einer Generalcongregation nach Lage der Umſtände verkürzen oder verlängern zu können. — Am 6. Juni verſammelten die Legaten die Väter zu einer Generalcongregation und legten ihnen fünf Fragen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 81.) zur Ueberweiſung an die Theologen vor, welche von dem Concilium unter Julius III. im Augenblicke ſeiner ſchleunigen Suſpenſion unterſucht werden ſollten. Zur genaueren Erörterung dieſer Artikel wurden die Theologen, 63 an der Zahl, vom 10.—23. Juni täglich zweimal verſammelt. Am 7. Juni übergaben die kaiſerlichen Geſandten den Legaten zwanzig Disciplinarpuncte, unter andern: man ſolle auf dem Concilium das Wort Fortſetzung nicht ausſprechen; das Concilium müſſe mit der Reform der Sitten, und zwar vor Allem mit der Reform des römiſchen Hofes beginnen; der Papſt ſolle die Zahl der Cardinäle künftig auf höchſtens ſechsundzwanzig beſchränken, ſparſamer ſein mit Dispenſen, Exemptionen und Excommunicationen; die Biſchöfe ſollten perſönlich thätiger ſein und nicht Alles ihren Generalvicaren überlaſſen, jährlich ihre Synode halten und die Diöceſe beſuchen; die Adminiſtration der Sacramente ſolle unentgeltlich geſchehen, die Canones gegen die Simonie ſollten in Kraft treten, das Brevier ſollte revidirt und in teutſcher Sprache gebetet werden, ein allgemeingültiges Rituale eingeführt werden; man ſolle ein Mittel ausfindig machen, um die ſchlechten Pfarrer zu züchtigen und ſie durch andere zu erſetzen; in großen Provinzen neue Biſthümer aus den Kloſtergütern errichten, das Faſtengebot mildern, den Laienkelch und die Prieſterehe bewilligen u. ſ. w. Die Legaten bemerkten den kaiſerlichen Geſandten mit Recht, es ſeien der Artikel zu viele und zu verſchiedenartige, auch die Tendenz einiger ſo verdächtig, daß die Sache Zeit fordere. Der Erzbiſchof von Prag, welcher im Begriff war ſich an das kaiſerliche Hoflager nach Prag zu begeben, um in ſeiner Metropolitankirche den älteſten Sohn des Kaiſers, Maximilian zum Könige von Böhmen zu krönen, verſprach, er wolle bei dieſer Gelegenheit Alles aufbieten, um den Kaiſer zur gänzlichen Unterdrückung des Antrages zu vermögen. — Die Legaten ſchickten den Erzbiſchof von Lanciano, Leonhard Marini, aus dem Dominicanerorden an den Papſt, um ihm die Lage der gegenwärtigen Verhältniſſe des Conciliums und die Stimmung für die künftigen genauer mittheilen zu laſſen, als ſie dieſes vermittelſt ihrer Berichte im Stande waren. Obgleich dem Erzbiſchofe größtentheils nur mündlich anbefohlen war, den Papſt von der ganzen Lage der Dinge in Kenntniß zu ſetzen, hatten ihm die Legaten doch auch eine ſchriftliche Inſtruction gegeben (zu finden bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 86 ff.). Kurze Zeit nach der Abreiſe des Erzbiſchofes war Carl Visconti, Biſchof von Vintimiglia, in Trient angekommen. Er erledigte ſich ſeiner wohlwollenden Botſchaften an die Cardinäle Hoſius und Simonetta, nicht aber der andern, durch welche er den Cardinälen von Mantua und Seripandi das Mißfallen des Papſtes ſollte zu erkennen geben. Von dieſem Schritte, welcher unter der gegenwärtigen Stimmung nur nachtheilige Folgen hervorbringen mußte, hielt ihn der Cardinal Simonetta ab. Er bemühete ſich aus allen Kräften, das gute Einverſtändniß unter den Legaten wieder herzuſtellen, welches allein die Begründung der gewünſchten Eintracht unter den Prälaten vermochte. In ſeinen Berichten an den Cardinal Borromäus bemerkt er mit edlem Freimuth, daß die Wohlwollensbezeugungen, welche der Papſt den Biſchöfen habe ausrichten laſſen, welche gegen die Erklärung der Reſidenz iure divino geſtimmt hatten, ſo wie die Aeußerungen ſeines Mißfallens an mehrere der entgegengeſetzten Partei nur eine ſehr ſchlechte Wirkung

Digitized by Google

unter den Vätern hervorgebracht hätten, da dieſes Verfahren von nicht wenigen für eine offenbare Beſchränkung der Freiheit des Conciliums angeſehen werde. Er wende daher alle mögliche Vorſicht an, jenen Biſchöfen, welche ſich als dem hl. Stuhle am ergebenſten bewieſen hätten, keine Dankbarkeit von Seiten des Papſtes für dieſes ihr Benehmen auszudrücken. Zugleich erwähnte er in ſeinen Berichten, in Trient ſpreche man in vertrauten Cirkeln davon, der Cardinal von Mantua habe den Papſt wiederholt gebeten, ihn von ſeinem Poſten als Legat des Conciliums zu entlaſſen. Der Verluſt dieſes Cardinals aber würde, wenn er wirklich ſtattfinden ſollte, allgemein bedauert werden, und dem Concilium ſelbſt nur ſehr nachtheilig ſein, da nicht nur alle Prälaten die größte Ehrfurcht vor ihm hegten, ſondern er auch bei allen Fürſten im größten Anſehen ſtehe. (Aus welchem Grunde der Cardinal ſeine Entlaſſung nachſuchte, ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 91 f.). — Der Papſt ſchlug die vom Cardinal von Mantua nachgeſuchte Zurückberufung rundweg ab, indem er bemerkte, dieſes müſſe zum größten Nachtheil für das Concilium und zum allgemeinen Aergerniß gereichen. Er ſei gegenwärtig mit dem Cardinale ſehr zufrieden und habe den übrigen Legaten aufgeben laſſen, ihm Folgſamkeit und Gehorſam zu leiſten, dabei aber unterließ der Papſt es nicht ſich über das frühere Verfahren in Ausdrücken zu beſchweren, welche vielleicht nicht am zweckmäßigſten gewählt waren. — Der Cardinal empfand es ſchmerzhaft, daß der Papſt trotz ſeiner eingereichten Rechtfertigung ſich noch über ihn beſchwere, indem er daraus abnehmen zu müſſen glaubte, daß dieſe Rechtfertigungen ihm entweder nicht in ihrem ganzen Umfange vorgelegt waren, oder doch keinen Eingang bei ihm gefunden hatten. Er beſchwerte ſich darüber, unterzog ſich aber doch dem Befehle des Papſtes (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 92.). — In der Congregation vom 27. Juni wurde der bayeriſche Geſandte empfangen, welcher in ſeiner Antrittsrede für die Staaten ſeines Herrn dreierlei beantragte: die Communion unter beiden Geſtalten, die Reformation des Clerus und die Prieſterehe. Die kaiſerlichen Geſandten beantragten den Laienkelch nicht allein für Ungarn und Böhmen ſondern auch für alle öſtreichiſchen Erblande. Pallavicini (a. a. O. Bd. 6. S. 96.) bemerkt dazu: „Es ſchien, als hegten dieſe Fürſten die Meinung, das Concilium habe ſich nicht zur Verdammung der Neuerer verſammelt, ſondern vielmehr nur um ſie zufrieden zu ſtellen, und die Kirche könne ſie dadurch wiedergewinnen, wenn ſie ſich in alle ihre Forderungen füge, ſtatt ſie gebührend zurückzuweiſen. Die Erfahrung lehrt aber, daß nichts mehr die noch nicht aufrühreriſchen Unterthanen zum Aufruhr reizt als die Genehmigung der ungerechten Forderungen derjenigen, welche die Fahne des Aufruhrs bereits aufgepflanzt haben.“ — Um dieſe Zeit erhielt das Concilium eine Nachricht, welche ganz geeignet war, ſeine innere Ruhe einigermaßen wieder herzuſtellen. Der Secretär des Cardinals von Mantua überbrachte von Rom demſelben eine ſo befriedigende Antwort, daß er den Gedanken aufgab, das Concilium zu verlaſſen. Zugleich erhielt der Cardinal Simonetta die Anweiſung, gegen den Cardinal von Mantua alle nur möglichen Rückſichten zu beobachten, im beſten Einverſtändniſſe mit ihm zu leben und in den öffentlichen Angelegenheiten ſich nach ihm, als dem erſten Legaten zu richten. — Der Erzbiſchof von Prag überbrachte bei ſeiner Rückkehr nach Trient ein ſehr langes Schreiben des Kaiſers an die Legaten in Beziehung auf den früher erwähnten Antrag der kaiſerlichen Geſandten an das Concilium. Das Schreiben kann man füglich in zwei Theile theilen: in dem erſtern verſucht der Kaiſer den Antrag zu rechtfertigen, während er im zweiten Theile ſich in Beziehung auf den Vorſchlag ſeines Antrags auf das Urtheil der Legaten berief (der Hauptinhalt des genannten Briefes findet ſich bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 97—101.). Dieſes Schreiben, welches einige Tage vor der Sitzung einging, mußte den Legaten eine große Erleichterung bringen. Sie verſprachen den Botſchaftern, ſie

Digitized by Google

wollten die vom Kaiſer gemachten Vorſchläge nach und nach dem Concilium vorlegen, je nachdem ſie nämlich einſehen würden, daß dieſes zweckmäßig ſein könnte, ohne ſich auf die Eigenſchaft und die Zahl der vorzulegenden Vorſchläge, ſo wie auf die Zeit, wann dieſes geſchehen werde, näher einzulaſſen. — Sahen ſich die Legaten vom Kaiſer zur Eile angetrieben, ſo empfahl ihnen auch der Papſt die möglichſte Beſchleunigung. — Aus der einſtimmigen Meinung aller Theologen waren vier Canones gebildet, welche in der Verſammlung der Väter am 23. Juni vorgelegt wurden. Auch in der Generalcongregation vom 3. Juli wurden die vier Canones von den Vätern discutirt. In den Canones wurde allgemein eine ſchärfere Sprache gewünſcht, ſo wie auch daß eine Auseinanderſetzung der Lehre den Canones vorausgeſchickt werde, welche geeignet ſei, den Gegenſtand zu erklären und Gewiſſenszweifel zu beſeitigen, wie dieſes ja auch das Concilium unter Paul III. und Julius III. beobachtet habe. Demnach wurden zwei Commiſſionen gebildet, eine für die Entwerfung der Canones ſowohl in Beziehung auf den Glauben als auf die Disciplin, und eine andere für die Auseinanderſetzung des Dogma (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 109.). — Während das Concilium die Decrete für die nächſte Sitzung zubereitete, kehrte der Erzbiſchof von Lanciano aus Rom zurück und klärte die Legaten über die Abſichten des Papſtes auf. Er ließ ihnen eröffnen, da die Fortſetzung des Conciliums, wenn auch nicht wörtlich erklärt, doch in der nächſten Sitzung in der Wirklichkeit ſtattfinden ſolle, ſo hätte es rathſam erſcheinen müſſen, nicht allein die Artikel über das Sacrament des Altars fortzuſetzen, ſondern auch über die beiden unter Julius III. noch nicht berührten Sacramente, nämlich die Prieſterweihe und die Ehe zu verhandeln. Der Papſt wünſchte auch in der dem Erzbiſchofe ertheilten Inſtruction, daß die Fortſetzung des Conciliums nicht nur wirklich ſtattfinde, ſondern auch durch Worte ſo deutlich als möglich bezeichnet, wenn auch nicht förmlich erklärt werde. Indeſſen hatte eine Drohung des franzöſiſchen Botſchafters in Rom, daß die Erklärung der Fortſetzung eine Proteſtation des Botſchafters ſeines Königs in Trient gegen dieſen Act unausbleiblich zur Folge haben werde, was dann vielleicht die Auflöſung des Conciliums nach ſich ziehen könne, den Papſt veranlaßt, ſeinen Legaten noch nachträglich gemäßigtere Befehle zukommen zu laſſen. Es hatte ſich nämlich überall hin das Gerücht verbreitet, der Papſt wünſche die Auflöſung des Conciliums und ſuche ſie heimlich zu betreiben, deßhalb befürchtete er, wenn die Auflöſung als eine Folge der von ihm angeordneten Erklärung der Fortſetzung des Conciliums ſtattfinden ſollte, man ihn allgemein beſchuldigen würde, er habe die Fortſetzung nur deßhalb erklären laſſen, um eben dadurch die ſo gewünſchte Auflöſung zu bewirken. Dann wünſchte der Papſt auch, die Entſcheidung über den Gebrauch des Laienkelches möge noch verzögert werden. Dieſer Wunſch war den Legaten um ſo angenehmer, weil er mit ihrer Anſicht ganz vollkommen übereinſtimmte. Sie unterließen es aber nicht, dem Papſte die dringenden Wünſche des Kaiſers für Erlangung des Laienkelches, der öffentlichen Ruhe wegen, vorzutragen, und ihm die Berückſichtigung dieſer Wünſche zu empfehlen (warum es jetzt noch nicht zweckmäßig erſchien, die Fragen über den Laienkelch zu behandeln, entwickelt Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 113 f.). — Auf die Verhandlungen wurde fortwährend großer Fleiß und Eifer verwendet. Während das Dogma unterſucht wurde, bereitete man auch neun von jenen zwölf Artikeln vor, welche in der Generalcongregation vom 11. März von den Legaten in Vorſchlag gebracht waren. Ueber dieſe neun Artikel waren fortwährende Berathungen gehalten worden, während man die beiden letzten, welche über die Ehe handeln, erſt dann unterſuchen wollte, wenn das Sacrament der Ehe behandelt würde, ſowie der erſte über die Reſidenz mit den Verhandlungen über das Sacrament der Prieſterweihe verbunden werden ſollte. — Als die Kaiſerlichen die Hoffnung, den Laienkelch zu erlangen, nachgerade aufgaben, ſuchten ſie im Einverſtändniſſe mit den Franzoſen

die Legaten wenigſtens zu vermögen, daß in der nächſten Sitzung noch Nichts zur Entſcheidung gebracht werde. Die Legaten erklärten ihnen aber mit ehrenwerther Feſtigkeit, ſie würden nimmermehr eine ſolche Schmach über das Concilium kommen laſſen, als wäre man nur zum Scheine und zum Spiele hier. Sie beeiferten ſich jetzt nach Kräften, die Veröffentlichung der vier Capitel von der Communion und der neun andern von der Verbeſſerung in der bevorſtehenden Sitzung zu bewerkſtelligen. — Am 16. Juli wurde die einundzwanzigſte Sitzung gefeiert. In ihr wurden vier Capitel vom hl. Abendmahl bekannt gemacht: es ſei durch kein göttliches Geſetz angeordnet, die Communion unter beiden Geſtalten zu empfangen. Die Kirche habe die Macht, dieſes Sacrament unter einer oder unter beiden Geſtalten auszuſpenden; man empfange unter jeder Geſtalt das vollſtändige Sacrament; in den alten Zeiten habe man nicht geglaubt, der Empfang der Communion ſei für Kinder zur Seligkeit nothwendig. Nach der Vorleſung dieſer vier Capitel wurden vier Canones über die Lehre vom hl. Abendmahle bekannt gemacht. Dann erklärte das Concilium in Beziehung auf die zwei andern für dieſe Sitzung vorgeſchlagenen Artikel, nämlich „ob der Gebrauch des Laienkelches auf keine Weiſe Jemanden geſtattet werden müſſe, und — wofern man es zulaſſe — unter welchen Bedingungen dieſes geſchehen müſſe," es wolle ſeine Entſcheidungen über dieſe Fragen für eine andere gelegene Zeit ſich vorbehalten. — Darauf wurde der Beſchluß von der Verbeſſerung verkündigt, welcher neun Capitel enthält. In ihnen wird angeordnet: die Biſchöfe müßten die heiligen Weihen unentgeltlich ertheilen; Niemand dürfe die höheren Weihen empfangen, ohne daß für ſeinen Lebensunterhalt durch eine Pfründe (titulus beneficii), oder durch einen titulus mensae, oder durch eigenes Vermögen (titulus patrimonialis) Vorſorge getroffen ſei; in zahlreichen Gemeinden ſollten den Pfarrern Hilfsprieſter beigegeben werden, geringe Pfründen mit einander vereinigt, herabgekommene Pfarreien verbeſſert, für Kirchenbauten geſorgt und Alles vom Biſchofe bei ſeinen Rundreiſen nach Anordnung der Kirchengeſetze eingerichtet werden; die Biſchöfe ſollen die Commendeklöſter, wenn in ihnen die Kloſterobſervanz nicht in Kraft iſt, und ſowohl die weltlichen als geiſtlichen Beneficien, alle Jahre viſitiren, und auch ſelbſt da, wo die Kloſterobſervanz noch in Kraft beſtehe, die Oberen aber ihre Untergebenen innerhalb ſechs Monate nicht viſitirten oder zurechtwieſen, könnten die Biſchöfe auch als Bevollmächtigte des apoſtoliſchen Stuhles ſie ſo viſitiren, wie es die Oberen ſelbſt nach ihren Statuten könnten. Bei dieſer Gelegenheit wurde zugleich ein Mißbrauch abgeſchafft, welcher ſeiner Zeit den größten Lärm erregt hatte, und in Teutſchland ſogar der unglückliche Anlaß geweſen war, den Kampf anzuregen, aus welchem nachher die Kirchenſpaltung ihren Urſprung nahm. Dieſen Mißbrauch hat man mit dem Namen des Ablaßhandels belegt, obgleich es niemals in der Abſicht der geiſtlichen Behörden gelegen hatte, das geiſtliche Gut des Ablaſſes für Geld käuflich anzubieten, und obgleich auch wohl ſchwerlich jemals ein Ablaßprediger behauptet hat, man könne für Geld ſich die Befreiung von zeitlichen Sündenſtrafen erkaufen. Der Mißbrauch lag vielmehr darin, daß man die Beiträge für allgemeine kirchliche Zwecke nicht durch die ordentlichen kirchlichen Behörden, die Biſchöfe, ſondern durch einzelne geiſtliche Orden oder andere kirchliche Körperſchaften einſammeln ließ; daß man die Einſammlung von Almoſen mit der Verkündigung der kirchlichen Abläſſe verband; und daß man mit dieſer Verkündigung gerade die beauftragte, welche als Almoſenſammler aufgeſtellt waren. Um nun einem ſolchen Unfuge ein für allemal gründlich abzuhelfen, beſchloß die Kirchenverſammlung: das Amt der Almoſenſammler ſolle ganz und gar abgeſchafft, die geiſtlichen Gnaden der Kirche nur von den Biſchöfen ausgeſpendet, und die Almoſen der Gläubigen von ihnen und zwei Domherren in Empfang genommen werden. — Zum Schluß wurde die künftige Sitzung auf den 17. September angeſagt, jedoch mit dem

Digitized by Google

Vorbehalt, den genannten Zeitpunct nach Umſtänden verlängern und verkürzen zu dürfen. — Zwiſchen den Cardinälen von Mantua und Simonetta hatte ſeit einiger Zeit ein geſpanntes Verhältniß beſtanden. Der Papſt wünſchte recht ſehr ihre Ausſöhnung, da that der Cardinal Simonetta den erſten Schritt, und eine vollkommene Ausſöhnung fand ſofort Statt. Am 19. Juli überbrachte der Erzbiſchof von Lanciano den Biſchöfen, welche in der Frage von der Reſidenz ſich auf die Entſcheidung des Papſtes berufen hatten, deſſen Antwort (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 135 f.). Der Papſt überließ es ihnen frei zu ſtimmen, und ermahnte ſie übrigens zur brüderlichen Eintracht und Mäßigung. An demſelben Tage ging auch ein Schreiben Königs Philipp von Spanien an den Marquis von Pescara ein, in welchem der König erklärte: er wolle dem Kaiſer und dem Könige von Frankreich zu Gefallen von ſeiner Forderung abſtehen, daß die Fortſetzung des Conciliums erklärt werde, und ſich einſtweilen damit begnügen, daß keine der Fortſetzung ausdrücklich entgegenſtehende Handlung ſtattfinde; auch erachte er es nicht für unumgänglich nothwendig, die Reſidenz für göttlichen Rechts zu erklären. Damit war viel für die Ruhe der Legaten und den leichteren Fortſchritt der Verhandlungen gewonnen. In der Generalcongregation vom 19. Juli wurde den Theologen die Unterſuchung von 13 Artikeln über das Meßopfer übertragen, welche ſchon unter Julius III. vom Concilium vorbereitet waren (die 13 Artikel ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 138 f.). Der erſte Legat fand ſich veranlaßt, in der Generalcongregation vom 20. Juli Maßregeln zu beantragen, um mit Ordnung, Anſtand und Schnelligkeit zu Werke zu ſchreiten (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 140 f.). Zugleich wurde beſchloſſen, einige Väter zu ernennen, welche die Decrete über das Dogma anfertigen ſollten, ſowie Andere, deren Aufgabe es ſei, die Mißbräuche rückſichtlich des Meßopfers zu ſammeln. Als die Wahl dieſer Deputirten den Legaten überlaſſen wurde, wählten ſie Männer aus allen Nationen, welche für die angeſehenſten Theologen galten und auch ihrer übrigen Kenntniſſe wegen Ruf hatten. Am 21. Juli Nachmittags begannen in Gegenwart von mehr als 2000 Perſonen die Vorträge der Theologen. — Am 23. Juli erhielt der Cardinal von Mantua ein Schreiben von der Königin-Regentin von Frankreich mit der Anzeige, der Cardinal von Lothringen und etwa 30 bis 40 Aebte und Biſchöfe würden noch vor dem Ende des Monats September in Trient anlangen, man möge deßhalb die Dauer der Sitzung bis zu deren Ankunft zu verlängern ſuchen. Daſſelbe erklärte der franzöſiſche Botſchafter Lanſac mündlich und ſchriftlich. Die Legaten antworteten: Das Concilium habe vor ſeiner Eröffnung zehn Monate vergeblich die Biſchöfe Frankreichs erwartet, und auch nach der Eröffnung hätten die Väter ſechs Monate lang Anſtand genommen, wichtigere Gegenſtände zu verhandeln. Nachdem man nun aber einmal mit dieſen wichtigen Verhandlungen begonnen habe, ſcheine es der Würde des Conciliums nicht zu entſprechen, den Fuß von dem gemachten Schritte wieder zurückzuziehen. Die Prorogation der Sitzung, welche der Botſchafter vorzüglich verlangt habe, könnte von den Legaten ohne die Zuſtimmung der Väter nicht veranlaßt werden, ſie ſeien daher nicht in der Lage, wegen derſelben einige Hoffnungen zu machen. — Die Theologen waren bald darüber einig, die in den vorgelegten Artikeln enthaltenen häretiſchen Meinungen der Proteſtanten zu verwerfen. Ihre Darſtellung war kurz; nur über den erſten Punct: die Meſſe als ein wahres Opfer zu beweiſen, verbreiteten ſie ſich ausführlicher. — In der Generalcongregation vom 22. Auguſt wurde den Vätern die Angelegenheit des Laienkelches zur Berathung vorgelegt, deſſen Bewilligung Kaiſer Ferdinand und der Herzog von Bayern für ihre Staaten beantragt hatten. Alle ſprachen in dieſer Angelegenheit mit einer ſolchen Weitläufigkeit, daß die Verhandlungen bis zum 6. September dauerten. Die Redner aber, welche gegen die Kelchbewilligung ſprachen, machten auf die Verſammlung den entſchieden größten Eindruck,

Digitized by Google

welcher nicht wenig noch durch den Umſtand verſtärkt wurde, daß die anweſenden teutſchen Prälaten nicht umhin konnten, die Richtigkeit der vorgebrachten Bemerkungen einzuräumen, und es für gefährlich zu erklären, ſich auf eine Gewährung des Geſuches einzulaſſen. Die Bittſteller, welche das früher von den Legaten ihnen angerathene Mittel, daß das Concilium dieſe Sache der Entſcheidung des Papſtes überwieſe, abgelehnt hatten, wendeten nun alle Mühe auf, um es dahin zu bringen, daß die Angelegenheit der Entſcheidung des apoſtoliſchen Stuhles überwieſen würde. Dieſes geſchah dann auch wirklich. — Während in der Generalcongregation über die Bewilligung des Laienkelches berathen wurde, bereiteten die Theologen in Privatconferenzen die Lehrbeſchlüſſe und Canones über das Meßopfer für die Generalcongregation auf den 7. September vor. Zur Beſeitigung der Mißbräuche bei der Feier des Meßopfers wurden erſt 14 Capitel vorgelegt, aber dieſe bald auf 11 Capitel beſchränkt, und die Discuſſion darüber am 9. September eröffnet. Sie dauerte nur ganz kurze Zeit. Die Legaten waren mit den Reformationsdecreten, aus welchen noch die drei vorzüglichſten Capitel weggenommen waren, nicht zufrieden, und äußerten ſich darüber in einem Schreiben vom 13. September an den Cardinal Borromäus mit der größten Freimüthigkeit (*Pallavicini* a. a. O. Bd. 6. S. 188 f.). In der Generalcongregation vom 15. September ließen die Legaten die Entwürfe der Decrete über die Mißbräuche beim Meßopfer und über die eilf Capitel von der Verbeſſerung vorlegen. Sie wurden genehmigt. Das Decret von der Communion unter beiden Geſtalten erfuhr vielfachen Widerſpruch. Deßhalb hielt man am andern Tage noch eine Generalcongregation, in welcher ausgemacht wurde, daß die *Bewilligung des Kelches dem Papſte allein überlaſſen bleiben ſollte*. — So war der für die nächſte Sitzung beſtimmte Tag angekommen, die lange erwarteten franzöſiſchen Prälaten waren aber immer noch nicht angelangt. Man blieb aber dabei, die Sitzung abzuhalten, obgleich der Kaiſer und die Botſchafter *Frankreichs*, eine Prorogirung der Sitzung wiederholt, und zwar letztere noch am Tage vor derſelben beantragten. Man antwortete ihnen aber, man habe den Cardinal und ſein Gefolge ſchon ſeit einem Jahre vergebens erwartet und halte es für wenig geziemend, daß dieſe Herren ſich mehr um die Kriegs- und Staatsſachen Frankreichs, als um die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche bekümmerten u. ſ. w. — Die *zweiundzwanzigſte Sitzung* wurde demnach am 17. September 1562 gehalten. Nach Vollendung der kirchlichen Feier wurde *die Lehre von dem Meßopfer* in neun Capiteln und neun Canones (ſ. d. A. *Meſſe*) promulgirt. Darauf folgte die Veröffentlichung des *Beſchluſſes von dem, was bei der Feier der Meſſe beobachtet und was vermieden werden ſoll*. Daran ſchloß ſich die Verleſung des *Beſchluſſes von der Verbeſſerung* in eilf Capiteln: über das Leben und die Sitten der Geiſtlichen; was von ſolchen gefordert wird, welche zu Cathedralkirchen befördert werden wollen (ſ. d. Art. *Capitular*); über Präſenzgelder (ſ. d. Art.); über das Dispenſationsweſen; Umänderungen von Teſtamenten, Appellationen (ſ. d. Art. *Rechtsmittel*), Notarien; über die Verwaltung milder, kirchlichen Zwecken zugedachter Stiftungen, damit einerſeits dem Willen der Stifter vollkommen genügt, andererſeits aber der Wohlthätigkeitsſinn unter den Gläubigen lebendig bleibe, und die Vermögenden nicht die Luſt verlieren, mit dem ihnen von Gott Anvertrauten ihrer chriſtlichen Liebe auch bei der Nachwelt ein ehrenvolles Denkmal aufzurichten; die unrechtmäßigen Beſitzer der Kirchen- und anderer frommen Stiftungsgüter, wären ſie auch kaiſerlicher oder königlicher Würde, ſollen ſo lange im Kirchenbanne ſein, bis ſie das ungerechte Gut der Kirche vollſtändig wieder zurückgeſtellt und demnach vom Papſte die Losſprechung empfangen haben. — In Beziehung auf den Laienkelch machte das Concilium bekannt, es habe beſchloſſen, *die ganze Angelegenheit an den Papſt zu verweiſen*, damit derſelbe

Digitized by Google

dasjenige thue, was er nach ſeiner beſonderen Einſicht für die Chriſtenheit und die um den Gebrauch des Kelches Bittenden heilſam finde. — Zum Schluſſe wurde die nächſte Sitzung auf den 12. November angeſagt, und beſchloſſen, in derſelben von dem Sacramente der Prieſterweihe und der Ehe zu handeln. — Bald nach der Sitzung kamen die kaiſerlichen und franzöſiſchen Geſandten mit beinahe übereinſtimmenden, ins Abenteuerliche gehenden Forderungen und Reformplänen. Beide verlangten Aufſchub der dogmatiſchen Erörterungen bis zur Ankunft der Proteſtanten und der franzöſiſchen Prälaten, und vorzugsweiſe Bearbeitung der Reform, als des Weſentlichſten, was dem Concilium gegenwärtig obliege. Die Legaten antworteten: ihnen ſtehe es nicht zu, die einmal von den Vätern ſelbſt feſtgeſetzte Ordnung abzuändern. Sie gaben auf Alles nur in ſoweit nach, daß ſie ſich bereit erklärten, die Artikel von der Ehe einſtweilen zurückzulegen, und mit dem Sacramente der Prieſterweihe zu beginnen. — Am 18. September legten die Legaten ſieben aus den Schriften der Häretiker entnommene Irrthümer (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 214 f.) in Betreff des Sacraments der Prieſterweihe den Theologen zur Unterſuchung vor. Um die Erörterung zu erleichtern, hatte man die Theologen in ſechs Claſſen eingetheilt, von denen jede aus Theologen des Papſtes und weltlicher Fürſten, Welt- und Ordensgeiſtlichen verſchiedener Nationen beſtand. Jedem war zum Reden die Zeit einer halben Stunde geſtattet. Da die kirchliche Hierarchie von den Häretikern ganz beſonders heftig angegriffen wurde, ſo unterzog man ſich katholiſcher Seits gerade der Erörterung dieſes Punctes mit ganz beſonderer Sorgfalt und Genauigkeit. Die erſte Generalcongregation fand am 23. September Statt, und noch in mehreren anderen Congregationen ſprachen die Theologen über das Sacrament der Prieſterweihe. Sobald die Theologen ihre Conferenzen geſchloſſen hatten, wurde zur Abfaſſung der Decrete und Canones eine Commiſſion von Biſchöfen ernannt. Dieſe theilten, wie es Gebrauch war, den Botſchaftern ein Exemplar ihrer Arbeit mit. Dieſelbe wurde am 9. October den einzelnen Biſchöfen ſchriftlich übergeben und am 13. October in der Generalcongregation discutirt. Große Verſchiedenheit der Anſichten zeigte ſich in dieſer Materie rückſichtlich der Frage über das jus divinum, wodurch der den Legaten unerwünſchte Punct hinſichtlich der Reſidenz der Biſchöfe wieder angeregt wurde. Es entſtanden große Bewegungen: denn es handelte ſich um den Satz, ob die biſchöfliche Würde unmittelbar von Chriſtus gegründet, oder nur ein Ausfluß der päpſtlichen Macht ſei. Für eine ſcharfe und entſchiedene Hervorhebung der biſchöflichen Würde und Macht gegenüber der päpſtlichen waren beſonders die ſpaniſchen Biſchöfe, welche in dieſer Beziehung ſehr beachtenswerthe Gründe vorbrachten. Unter denjenigen, welche die Unterſcheidung behandelten, ob die biſchöfliche Macht ex jure divino ſei oder nicht, zeichnete ſich beſonders der berühmte Jeſuitengeneral Lainez (ſ. d. A.) aus, welcher mit der Energie ſeines Freundes und Vorfahren, des hl. Ignatius von Loyola, den Glanz vollendeter Bildung und insbeſondere einer meiſterhaften Dialectik verband. — Am 14. October kam von Seiten des Königs Sigismund Auguſt von Polen in der Perſon des Biſchofs von Przemyſl, Valentin Herbut, ein Botſchafter beim Concilium an. Er erwähnte in ſeiner Antrittsrede gar Nichts von der noch immer nicht erfolgten Ankunft der polniſchen Biſchöfe, deren Entſchuldigung man von ihm erwartet hatte. Die Legaten hatten erfahren, daß auf einem in Polen bevorſtehenden Landtage über Religionsangelegenheiten verhandelt werden ſollte, ſie glaubten daher bei dieſer Veranlaſſung dem König durch ein beſonderes Schreiben von einem ſolchen Unternehmen bei offenem Concilium abrathen zu müſſen, da das ihm und Polen nur zur größten Unehre gereichen müſſe. — Während die Väter des Conciliums auf Feſtſtellung des Dogma und auf Verbeſſerung der verfallenen Kirchenzucht allen nur möglichen Fleiß anwendeten, blieb auch der Papſt nicht müßig. Um das Concilium ſowohl

Digitized by Google

als auch die ganze Chriſtenheit zufriedenzuſtellen, waren zwei Dinge dringend nothwendig: die Reformation des römiſchen Hofes und Maßregeln rückſichtlich der Reſidenz. Rückſichtlich der Reformation des römiſchen Hofes hatten Paul III. und ſeine Nachfolger ſchon ſehr weiſe Conſtitutionen erlaſſen, welche nach und nach nicht wenige veraltete Mißbräuche weggeräumt hatten. Es blieb nun noch das allerwichtigſte Werk, von deſſen Rechtlichkeit alle andern abhängen, zu verbeſſern übrig, nämlich die Papſtwahl. Julius III. hatte ſchon nach langer und reifer Berathung eine Bulle zur Reformation des Conclaves entworfen, ſtarb aber, bevor ſie durch feierliche Publication in Wirkſamkeit treten konnte. Dieſe Publication ward nun von Pius IV. veranlaßt. — In der Generalcongregation vom 6. November legten die Legaten den Entwurf eines Decretes über die Reſidenz vor (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 246 ff.), deſſen Inhalt ſpäter noch manchen Veränderungen unterworfen wurde. — Die Ankunft des Cardinals von Lothringen und der franzöſiſchen Biſchöfe ſtand nun nahe bevor, die franzöſiſchen Geſandten trugen deßhalb auf eine kurze Aufſchiebung der Sitzung an. Die Legaten waren dem nicht abgeneigt, und ſo ſchlug der Cardinal von Mantua in der Generalcongregation vom 9. November eine Prorogation von 14 Tagen vor. Kaum war die Sitzung prorogirt, da ging ein Gegenbefehl vom Papſte ein (über die Gründe vergl. Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 249 f.). — Am 15. November kam der Cardinal von Lothringen mit 14 Biſchöfen, 3 Aebten und 18 Theologen, meiſtens Doctoren der Sorbonne auf dem Concilium an. Sein großes Anſehen in Frankreich, ſein hoher, lebhafter Geiſt, und die kritiſche Lage der franzöſiſchen Kirche machten ſeine Erſcheinung äußerſt wichtig und erregten die allgemeine Erwartung. Da er unmittelbar nach ſeiner Ankunft erkrankte, fand ſeine feierliche Aufnahme erſt am 23. November Statt. Er ſchilderte in ſeiner Antrittsrede die Leiden und Drangſale ſeines Vaterlandes (ſ. d. A. Hugenotten). — Die Generalcongregation vom 24. November füllte der Biſchof von Leiria ganz durch ſeine Rede aus. Er wiederholte alle die Gründe, welche die Spanier für die göttliche Einſetzung der Biſchöfe vorgebracht hatten, um ſo den Cardinal von Lothringen in das Verſtändniß der Sachlage einzuführen. — Da nun bis zu dem für die Sitzung beſtimmten Tag die Decrete noch nicht zur Publication fertig ſein konnten, ſchlug der Cardinal Seripandi Aufſchub der Sitzung auf unbeſtimmte Zeit vor. Die Väter möchten dann inzwiſchen von den abzuſtellenden Mißbräuchen handeln. Am Schluß der Congregation wurde beſtimmt, es ſolle innerhalb acht Tagen der Sitzungstag feſtgeſetzt werden. An dem Tage, an welchem der Termin für die Sitzung beſtimmt werden ſollte, ſchlug der Cardinal von Mantua den 17. December vor, für welchen ſich auch die Mehrzahl entſchied. Um nun aber die noch nicht zur vollkommenen Reife gediehenen Gegenſtände zu beſchleunigen, ſollten an jedem Tage die Generalcongregationen gehalten, und wenn deßungeachtet noch nicht Alles genau unterſucht worden ſei, ſo ſollte wenigſtens dasjenige feſtgeſetzt und publicirt werden, was bereits als vollkommen unterſucht anerkannt werde. In den Generalcongregationen am 1. 3. und 6. December wurde über die Inſtitution der Biſchöfe verhandelt, ob das biſchöfliche Amt ein den Biſchöfen eigenes oder aber ein ihnen vom Papſte delegirtes ſei (ſ. d. Art. Papſt). — Am 10. December wurde das Decret von der Reſidenz beſprochen. Es ergaben ſich drei Hauptmeinungen. Die Einen wollten: die Reſidenz ſollte für göttlichen Rechts erklärt werden; die Andern: dem unter Papſt Paul III. erlaſſenen Decrete ſollten nur einige Beſtimmungen hinzugefügt werden, und es dabei ſein Bewenden haben; die Dritten billigten das von den Legaten am 6. November vorgelegte Decret, doch fügte faſt jeder ſo viele Anmerkungen hinzu, daß jeder faſt ein eigenes Decret vorſchlug. So ſtand ſchon wieder der anberaumte Sitzungstag bevor, und noch hatte man ſich nicht geeinigt. Eine von Rom eingegangene Antwort über zwei vom Cardinal

Digitized by Google

von Lothringen vorgelegte Canones und über die ganze Angelegenheit brachte
die Sache nicht weiter, ebenſo wenig ein zweiter Beſcheid, womit Visconti, Biſchof
von Vintimiglia, von Rom, wohin ihn die Legaten abgeſchickt hatten, heim-
kehrte. Es blieb daher, wie der Cardinal Seripandi am 16. December er-
klärte, nichts Anderes übrig, als entweder die Sitzung ins Unbeſtimmte zu pro-
rogiren, oder binnen 14 Tagen einen neuen Termin dafür feſtzuſetzen. Letzterer
Vorſchlag gewann die Mehrzahl der Stimmen. — Während man in Trient mit
ſolchen Schwierigkeiten an der Einigung im Glauben arbeitete, vernahm man
aus Teutſchland, daß am 24. November zu Frankfurt a. M. der Sohn des
Kaiſers, König Maximilian von Böhmen zum römiſchen Könige erwählt
ſei. Das Concilium feierte dieſes freudige Ereigniß durch eine kirchliche Feier.
Zugleich traf auch die Nachricht vom Tode des Königs von Navarra, Anton
von Bourbon ein. Dieſe Ereigniſſe, ſowie das Weihnachtsfeſt unterbrachen
die Congregationen. Am 28. December wurde auf Veranlaſſung des franzöſiſchen
Botſchafters ein feierlicher Gottesdienſt abgehalten, um für die Katholiken gegen
die Hugenotten Sieg zu erflehen, da beide Heere ſchlachtfertig ſich gegenüber
ſtanden. Unmittelbar nach dem Gottesdienſte lief die Nachricht vom Siege ein,
welchen der Herzog von Guiſe, Bruder des Cardinals von Lothringen, am
19. bei Dreux erfochten. — Unterdeſſen waren die zur Fortſetzung des Termins
für die nächſten Sitzungen angeſetzten 14 Tage abgelaufen, und die Nothwendig-
keit eines abermaligen Aufſchubes lag offen vor, deßhalb wurde am letzten Tage
des Decembers — zum fünften Male — die Beſtimmung des Sitzungstages
auf andere 14 Tage hinausgerückt. — Die Congregationen begannen mit dem
Anfange des Jahres 1563 mit neuem Eifer. In der Generalcongregation vom
3. Januar überreichten die franzöſiſchen Botſchafter ihre lange zurückgehaltenen
Reformationsartikel, deren vierunddreißig waren (Pallavacini a. a. O.
Bd. 7. S. 60 ff.). Die Legaten ſchickten dieſe Anträge am folgenden Tage durch
den Biſchof Gualteri von Viterbo an den Papſt, und erhielten die Weiſung,
die Prüfung derſelben bis nach Erledigung des Artikels von der Reſidenz und
der Inſtitution der Biſchöfe hinauszurücken und das ihnen einmal bewilligte Recht
des Proponirens, der guten Ordnung wegen, nicht aus den Händen zu geben.
Zugleich überſandte der Papſt den Vätern Exemplare der Bullen, welche ſich
auf die Reform bezogen, welche er in ſeiner nächſten Umgebung vorgenommen
hatte. Die Väter erſahen aus dieſen Bullen, daß der Papſt die Poenitentia-
rie, die Rota und andere Tribunale von vielen Mißbräuchen gereinigt,
Simonie und Prellerei ſelbſt bis auf den Schein zu beſeitigen geſucht, für Ver-
minderung der Taxen und ſchnellere Ausfertigung der Angelegenheiten geſorgt,
die Bruderſchaften und frommen Vereine, welche auf Privilegien und Exemtionen
ſich berufend, bisher weſentliche Eingriffe in die Rechte der Pfarrer ſich erlaubten,
unter die unmittelbare Jurisdiction des Ordinarius zurückgeſtellt, die Dispenſen
in der Irregularität und in Ehehinderniſſen und die Abläſſe, welche z. B. den
für den Bau der Peterskirche Beitragenden bewilligt waren, zurückgenommen und
für immer abgeſchafft habe, kurz: wie er vollkommen unentgeltliche Verwaltung
des Heiligen überall eingeführt und es zu verhüten geſucht habe, daß die über-
ſchwenglichen Verdienſte des Blutes Jeſu Chriſti auf irgend eine Weiſe gegen
Irdiſches verwerthet würden. — Der Entwurf des Decretes von der Reſidenz
war immer noch nicht einmüthig gutgeheißen. Die Legaten übertrugen den Car-
dinälen von Lothringen und Madruzz die Vollmacht zur Anfertigung eines
neuen Formulars ſich einen eigenen Ausſchuß zu bilden. Dieſe beriefen vierzehn
Prälaten aus verſchiedenen Nationen, welche alle durch ihr ausgebreitetes Wiſſen
ſich auszeichneten. Der Cardinal von Lothringen, als Vorſitzender des Aus-
ſchuſſes, brachte einen ganz neuen Entwurf, in welchem die weſentlichſten Func-
tionen der Biſchöfe aufgezählt und für göttlichen Rechts erklärt waren, in

Digitized by Google

Vorſchlag. Es gelang ihm aber nicht, dieſem Entwurfe allgemeine Anerkennung zu verſchaffen. Nach längerer Berathung glaubten die Legaten den einzigen Ausweg in dem oft bewährten Mittel einer Prorogation der Sitzung und zwar bis auf den 22. April zu ſehen. Der Cardinal von Mantua ſchlug in der Generalcongregation vom 3. Februar dieſe Prorogation mit den Worten vor: „Wir ſind zum Sitzungstage, aber noch nicht zu der Eintracht gekommen, welche der Sitzung vorhergehen muß. Noch iſt der ungeheuere, zwiſchen uns und dem Vater der Barmherzigkeit aufgethürmte Sündenberg nicht abgetragen; noch hat ſeine Barmherzigkeit nicht zu uns herabſteigen und die Zwietracht, welche ſich über die Fürſten der Kirche gelagert hat, nicht zerſtreuen können." Darauf wurde mit großer Stimmenmehrheit die Sitzung auf den 22. April vertagt. Um nun aber dieſe lange Zögerung einigermaßen nützlich zu machen, wurde beſchloſſen, in täglich zweimaligen Zuſammenkünften ſollten die Theologen des Morgens über die Artikel vom Sacramente der Ehe, und die Väter Nachmittags über die beim Sacramente der Prieſterweihe vorkommenden Mißbräuche verhandeln. Am 5. Februar wurden den Theologen acht dem proteſtantiſchen Lehrſyſteme enthobene Artikel über die Ehe zur Prüfung vorgelegt. Die Theologen, welche wieder in vier Claſſen getheilt waren, von welchen jede allein über die ihr zugewieſenen Artikel ſprechen ſollte, begannen am 9. Februar ihre Erörterungen. — Am 12. Februar reiſete der Cardinal von Lothringen nach Innsbruck ab zum Kaiſer Ferdinand, welcher in der Mitte des Monats Januar dort angekommen war, um dem Concilium näher zu ſein. Von jetzt waren es gleichſam drei Concilienverhandlungen zur Feſtſetzung der katholiſchen Verhältniſſe: zu Trient, Rom und Innsbruck. In letzterer Stadt waren Draskowitſch, Biſchof von Fünfkirchen, Friedrich Staphylus (ſ. d. A.) und Petrus Caniſius (ſ. d. A.), um ſich mit dem Kaiſer über mehrere Gegenſtände zu berathen, welche das Concilium betrafen (die Artikel ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 118 f.). Was hierüber geſagt und entſchieden wurde, blieb in Trient ein Geheimniß. Das Concilium ſchickte auch den ehemaligen Nuntius Commendone an den Kaiſer ab, um im Vereine mit Delfini, dem am kaiſerlichen Hofe reſidirenden Nuntius, dem Kaiſer ein treues Bild von dem Stande des Conciliums zu entwerfen, und die ungünſtige Meinung, welche man ihm von gewiſſer Seite her darüber beizubringen verſucht ſein könnte, durch Darlegung des wahren Sachverhältniſſes, wo möglich in eine günſtige umzugeſtalten. Dahin zielte auch die Inſtruction Commendone's: er ſolle den Kaiſer wegen der von ſeinen Geſandten eingereichten, aber noch nicht zur Vorlage gekommenen Artikel begütigen und darauf hinwirken, daß die den Papſt und ſeine Tribunale betreffenden Artikel, als zur Erörterung auf dem Concilium ungeeignet, geſtrichen, und dem Papſte ſelbſt die Reform ſeiner Curie und ſeiner Perſon überlaſſen würde (den Bericht Commendone's über das Ergebniß ſeiner Sendung ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 115 f.). — Der Papſt hatte (nach Schreiben des Cardinals Borromäus an alle Legaten vom 17. 21. und 25. Februar 1563 und an den Cardinal Simonetta vom 26. deſſelben Monats) es bereits den Legaten überlaſſen, ſowohl alle franzöſiſchen, als auch alle kaiſerlichen Anträge dem Concilium vorzulegen, wenn ihnen kein anderer Ausweg zur Beſeitigung derſelben übrig bleiben ſollte, oder wenn es nicht möglich ſein ſollte, beide Mächte auf eine andere Weiſe zufrieden zu ſtellen. Zugleich hatte ihnen der Papſt alle nur mögliche Vollmacht ertheilt, auch die wichtigſten Zugeſtändniſſe zum Nachtheile des römiſchen Hofes zu machen, und ſich dabei gleichſam darüber beſchwert, daß ſie nicht ſchon früher, von der ihnen ſchon längſt in dieſer Angelegenheit ertheilten Vollmacht Gebrauch gemacht hätten. Die Legaten hatten von den kaiſerlichen Anträgen, welche ſie des Vorſchlagens für geeignet erachteten, inſofern ſie die Mißbräuche beim Sacrament der Prieſterweihe betrafen, den Theologen und Canoniſten zur Unterſuchung vorgelegt, und

Digitized by Google

wollten die übrigen nach und nach, je nachdem der Gegenſtand, welcher zur Verhandlung vorliege, dieſes erlaube, noch vorlegen. Manche Anträge glaubten ſie aber im Intereſſe des Kaiſers zurückhalten zu müſſen (Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 124). — So war die Lage der Dinge, als der vor Kurzem erkrankte Cardinal von Mantua am 2. März ſtarb. Die Sterbeſacramente hatte er ſich durch den Jeſuitengeneral Lainez reichen laſſen. Sein Tod wurde allgemein bedauert. — Die kaiſerlichen Geſandten und viele Andere wünſchten den Cardinal von Lothringen als erſten Legaten. Die kaiſerlichen Geſandten ſchickten ſofort einen Courier an den Kaiſer ab, um ihm vorzuſtellen, er möge ſich wegen dieſer Ernennung an den Papſt wenden. Den Cardinal gelüſtete auch wohl nach der Auszeichnung eines erſten Legaten. Der Papſt aber ernannte, um allen Empfehlungen, Einflüſterungen und allem Verdachte von Parteilichkeit zuvorzukommen, und um die Freiheit des Conciliums nicht durch das vorherrſchende Anſehen irgend einer Nation zu gefährden, ohne Verzug ſchon am 7. März den in kirchlichen Angelegenheiten ſehr bewanderten, ſtaatsklugen und auch durch ſein Alter ehrwürdigen Cardinal Morone, welcher ſchon unter Paul III. zu dieſem Ehrenpoſten auserſehen war, zum erſten Legaten beim Concilium und ordnete ihm den welterfahrenen und klugen Cardinal Navagero bei. Dem Cardinal von Mantua folgte im Tode der Cardinal Seripandi ſchon am 17. März. Auch ging die Nachricht vom Meuchelmorde des Herzogs Franz von Guiſe, Bruders des Cardinals von Lothringen, ein (ſ. d. Art. Hugenotten, Bd. 5. S. 368). — Die Congregationen waren vom 8. bis zum 16. März durch blutige Conflicte zwiſchen den Bedienten einiger franzöſiſchen, ſpaniſchen und italieniſchen Biſchöfe unterbrochen worden (vgl. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 138 ff.). — Unter dieſen traurigen Ereigniſſen kehrte der Biſchof von Fünfkirchen vom kaiſerlichen Hoflager nach Trient zurück, und überbrachte den Legaten ein kaiſerliches Schreiben vom 3. März, ſowie die Abſchrift eines andern Schreibens, welches der Kaiſer an den Papſt geſchickt hatte. Beide Schreiben enthielten außer einer allgemeinen Beſchwerde, daß das Concilium nicht nach der von den Fürſten gewünſchten und für das Heil der Chriſtenheit nothwendigen Ordnung verfahre, ſo daß in mehreren Monaten keine Sitzung gehalten worden ſei, und daß die Väter, ſtatt ſich für die Wiedervereinigung der getrennten Gläubigen zu bemühen, zum größten Aergerniß der Gläubigen ſelbſt in Uneinigkeit und Streit ſich befänden, noch vier beſondere Puncte, und außerdem die Bitte, die Legaten möchten ſich für dieſelben ebenfalls beim Papſte verwenden (die Schreiben, nebſt zwei vom Papſte entworfenen aber nicht abgeſchickten Antworten ſiehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 141—150). Der Papſt erließ unterm 20. März ein Breve an den Kaiſer, in welchem er ihn für ſeine Anhänglichkeit an den apoſtoliſchen Stuhl und für die Freundſchaft gegen ſeine Perſon lobt, ſowie er auch dem Eifer des Kaiſers für das Wohl der katholiſchen Religion das gebührende Lob ertheilt, und die vom Kaiſer ihm ertheilten Rathſchläge dankbar würdigt, übrigens aber bemerkt, alle andern in den kaiſerlichen Schreiben enthaltenen Puncte würden von dem Cardinal Morone erledigt werden. Unterdeſſen möchte aber der Kaiſer verſichert ſein, daß der Papſt weder eine Suspenſion noch eine Auflöſung des mit ſo großer Mühe geſammelten und mit einem ſo großen Koſtenaufwande bisher erhaltenen Conciliums wünſche; ſtatt deſſen werde aber Nichts eifriger von ihm erſehnt, als eine glorreiche und heilſame Vollendung deſſelben, welche eine ſolche Verbeſſerung der Sitten hervorbringe und der Chriſtenheit einen ſolchen Dienſt leiſte, als zu jeder Zeit alle Guten von dieſem Concilium gehofft hätten. — Die Ankunft des neuen Präſidenten des Conciliums, des Cardinals Morone (ſ. d. Art.), welche am 10. April erfolgte, erregte in Trient große Freude. Am Oſterdienſtage, den 13. April, wurde Cardinal Morone in einer Generalcongregation feierlich aufgenommen. Nach der Vorleſung des Breve's ſeiner Deputation ermahnte er die

Digitized by Google

Väter in einer kurzen aber eindringenden Anrede, ſie möchten ſich ihrer Privatleidenſchaften, an welchen die Chriſtenheit einen ſolchen Anſtoß nehme, entäußern, und mit Uebergehung aller ungehörigen Streitfragen alle ihre Kräfte zur Erledigung deſſen, was Noth thue, vereinigen. — Einige Tage nachher (am 16. April) reiſete der Cardinal nach Innsbruck zum Kaiſer. Am 19. April kam Cardinal Navagero unerwartet und in abſichtlicher Stille gegen Abend in Trient an. Zwiſchen ihm und dem Cardinal von Lothringen knüpfte ſich bald ein freundſchaftlicher Verkehr, welcher in eben dem Maße inniger wurde, als zwiſchen letzterem und Morone ein unfreundliches Verhältniß Platz griff. — Die Verhandlungen des dem Kaiſer perſönlich angenehmen Legaten mit dem Kaiſer Ferdinand hatten einen recht guten Erfolg (vergl. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 184 bis 210), ſie endeten nämlich mit einem beinahe vollſtändig zu nennenden Einverſtändniſſe zwiſchen beiden Theilen. — Am 20. April ſtarb der eben ſo gelehrte als fromme Dominicaner, Peter de Soto (ſ. d. Art.). — In der Generalcongregation vom 21. April wurde die Beſtimmung eines Termins zur nächſten Sitzung auf den 20. Mai ausgeſetzt. — Der Cardinal von Lothringen legte in der Generalcongregation vom 10. Mai ein Schreiben der Königin Maria Stuart (ſ. d. Art.) von Schottland, ſeiner Nichte, vor, in welchem dieſe ihre Unterwerfung und fortwährenden Gehorſam ſowohl dem Concilium als dem hl. Stuhle erklärte, und zugleich die Unmöglichkeit ausſprach, Biſchöfe aus ihrem Königreiche an das Concilium zu ſenden. — Nachdem der Cardinal Morone am 17. Mai wieder in Trient eingetroffen war, begannen die Legaten ſofort die Berathungen über den Sitzungstag, welcher am 20. dieſes Monats feſtgeſetzt werden ſollte, ſahen ſich aber, da die vorliegenden Materien noch nicht zur Publication reif waren, in der Congregation vom 19. abermals genöthigt, die Beſtimmung des Sitzungstages bis zum 10. Juni hinauszurücken. — In der Generalcongregation vom 21. Mai wurde der Botſchafter des Königs von Spanien, Graf di Luna aufgenommen. Sehr unangenehme Auftritte erregten nun die Rangſtreitigkeiten zwiſchen dem ſpaniſchen und franzöſiſchen Botſchafter, welche das religiös-kirchliche Intereſſe ſo ſehr hintanſetzten, daß faſt ein Bruch des Conciliums zu befürchten war (vergl. Bucholtz a. a. O. Bd. 8. S. 567 ff. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 227 ff. oder Buch 21). — Um während der Abweſenheit des erſten Legaten Cardinals Morone nicht ganz unthätig zu ſein, hatten die Legaten am 24. April einen Ausſchuß der Väter mit der Formulirung der Decrete über die Mißbräuche bei der Ertheilung des Sacraments der Prieſterweihe beauftragt. Darüber wurde in Generalcongregationen am 12. und 17. Mai verhandelt. — Die Väter ſahen ſich durch die Ankunft des franzöſiſchen Geſchäftsträgers René Biragne in eine mißliche Lage verſetzt. Er überreichte dem Concilium am 2. Juni ein Schreiben des Königs von Frankreich und hatte zugleich den Auftrag, den letzten Friedensſchluß mit den Hugenotten (ſ. d. Art. Hugenotten, Bd. 5. S. 369) zu rechtfertigen. Noch ehe die Väter ſich über die zu ertheilende Antwort, in welcher ſie ihre Mißbilligung deſſelben mit chriſtlichem Freimuth auszuſprechen gedachten, geeinigt hatten, reiſete Biragne nach Innsbruck zum Kaiſer Ferdinand ab, und ſuchte hier unter Anderm gegen das Trienter Concilium und für eine Verlegung deſſelben tiefer in Teutſchland hinein den Kaiſer zu bewegen, obgleich er in Trient verſichert hatte, er werde mit dem Kaiſer über dieſen Gegenſtand nicht unterhandeln. Zu demſelben Zwecke waren Abgeordnete vom Könige von Frankreich an den König von Spanien geſchickt. Der Kaiſer ging aber eben ſo wenig auf dieſen Antrag ein, als der König von Spanien. — Am 21. Juni kamen die Biſchöfe, Franz Ricardot von Arras, Anton Avezius von Namur und Martin Rithofen von Ypern und die Theologen Michael Bay (gewöhnlich Bajus) (ſ. d. A.), Johann Heſſel (ſ. d. A.) und Cornelius Janſenius

Digitized by Google

in Trient an. An demſelben Tage reiſete der Graf di Luna zum Kaiſer nach Innsbruck. Dieſer ſollte ihn in ſeinem vor Kurzem aufs Neue geſtellten Antrag: daß die Worte: proponentibus legatis weggelaſſen würden und jedem Biſchofe das Recht zu proponiren frei ſtehen ſolle, unterſtützen. Der Kaiſer aber, an den ſich auch Morone wendete, vermittelte die Angelegenheit dahin, daß in der vorletzten Sitzung erklärt werden ſolle: man habe mit den Worten: proponentibus legatis durchaus keine Neuerung in dem herkömmlichen und canoniſchen Gange der Verhandlungen allgemeiner Concilien beabſichtigt. — Die Congregationen wegen der Mißbräuche wurden indeß ſtets aber etwas ſchleppend fortgeſetzt. — Als nun der Termin zur Beſtimmung des Sitzungstages abermals aufgelaufen war, ſchlug Morone in der Generalcongregation am 15. Juni die Sitzung auf den 15. Juli vor, dieſer Vorſchlag ging mit großer Stimmenmehrheit durch. — Am 16. Juni hielt Lainez eine lange Rede, unter Anderm auch über das Diſpenſationsrecht des Papſtes als des Statthalters Jeſu Chriſti. Er ging darauf über, zu zeigen, wie es wegen der Superiorität des Papſtes über alle Biſchöfe und Concilien ungeziemend und ſubordinationswidrig ſei, daß durch die Biſchöfe auf dem Concilium die Reform ihres Chefs vorgenommen würde; könne ja, meinte er, die Reform der römiſchen Curie am füglichſten und ſchleunigſten durch den Papſt ſelbſt bewerkſtelligt werden. — Die Legaten ſchärften dem behufs der Verbeſſerung niedergeſetzten Ausſchuſſe der Väter ein, die einzelnen Meinungen über die Decretentwürfe zu vernehmen und dieſe dann nach dem Gutbefinden der Mehrzahl umzuändern: das Decret über die Inſtitution der Biſchöfe wolle man dann einer künftigen Sitzung vorbehalten. Vor Allem drang man darauf, die Errichtung von Seminarien zu empfehlen. Viele meinten, ſtänden auch keine andere Erfolge vom Concilium zu verhoffen, ſo dürfe man gleichwohl für alle Mühen und Opfer, welche das Concilium verurſacht, ſich überflüßig entſchädigt halten, wenn nur dieſes einzig wirkſame Mittel zur Wiederherſtellung der geſunkenen Disciplin zu Stande käme. — Lainez hatte ſich in ſeiner Rede ironiſche Anſpielungen erlaubt, welche der Cardinal von Lothringen und die franzöſiſchen Legaten auf ſich bezogen. Dazu kam noch der Rangſtreit zwiſchen dem franzöſiſchen und ſpaniſchen Geſandten, wobei der Cardinal von Lothringen ſeine ſonſtige Gravität ganz und gar verläugnete, und ſich ſogar perſönliche Invectiven gegen die Perſon des Papſtes erlaubte. Jedoch bereuete der hochherzige Prälat bald ſeine Unbeſonnenheit, auch die kaiſerlichen Geſandten ſuchten den leidenſchaftlich Erregten zu beruhigen, und in zwei unmittelbar auf einander folgenden Schreiben nach Rom ſuchte er in Ausdrücken voll Ehrfurcht und Hingebung, wegen der dem Oberhaupte der Kirche zugefügten Unbill, ſich, ſo gut er konnte, zu entſchuldigen. Papſt Pius antwortete ihm mit Würde und hohem Ernſte, übrigens aber in einer Weiſe, welche ihn anſpornen mußte, das Geſchehene wieder gut zu machen, und zur baldigen Beendigung des Conciliums aus allen Kräften beizutragen. Er erreichte auch dieſes. Von nun an war der Cardinal von Lothringen einer der wärmſten Verfechter des Papſtes und der eifrigſte Förderer des Conciliums. — Aber auch die Legaten und die kaiſerlichen Botſchafter wurden durch das Vorgefallene dringend aufgefordert, auf Abhaltung der Sitzung und demnächſt auf die Beendigung des Conciliums mit allem Eifer hinzuwirken und deßhalb, wo möglich, alles Anſtößige, z. B. die göttliche Einſetzung der Biſchöfe und ihr Verhältniß zum Papſte, aus dem Decrete wegzulaſſen. So wurde denn in der Generalcongregation vom 7. Juli nach fünfſtündigen, heißen Debatten das Decret von der Reſidenz feſtgeſetzt; und in der Generalcongregation vom 9. Juli gingen die Lehrcapitel und Canones über das Sacrament der Prieſterweihe mit unerheblichen Abänderungen durch. Nur der Erzbiſchof von Granada nebſt den übrigen ſpaniſchen Biſchöfen beharrten jetzt, wie auch in der Generalcongregation vom 14. Juli darauf: es ſolle im ſechsten Canon ausdrücklich und aus-

Digitized by Google

ſchließlich die Einſetzung der Biſchöfe als göttlichen Rechts erklärt werden. Nur der Biſchof von Lerida, Anton Auguſtini, machte eine Ausnahme. Man ſammelte die Stimmen. Es ergaben ſich 192 für das Decret und nur 18 waren dagegen. Mit den Spaniern ſtimmten noch ſechs Biſchöfe: Jacob Gibert Noguera, Biſchof von Aliſe im Königreich Neapel, ein Spanier von Geburt; der Biſchof von Verdun von den Franzoſen; und von den Italienern Carl Bovio, Biſchof von Oſtuni; Andreas Belloni, Biſchof von Maſſa; Fabius Mirto, Biſchof von Cajazzo, und Gabriel del Monte, Biſchof von Jeſi. — Der Cardinal Morone glaubte nun zum Einfluſſe des Grafen di Luna ſeine Zuflucht nehmen zu müſſen, um dieſe Biſchöfe zu einer günſtigern Abſtimmung zu vermögen. Der Graf ſelbſt ſah es ein, wie vortheilhaft es für die Kirche ſein müſſe, wenn jene Decrete und Canones auch die Genehmigung der Biſchöfe der ſpaniſchen Nation erhielten. Noch in derſelben Nacht theilte der Graf den Legaten das günſtige Ergebniß ſeiner Bemühungen mit. So ſchritt man am 15. Juli 1563 endlich zur Feier der dreiundzwanzigſten Sitzung. Nach der üblichen kirchlichen Feier wurden zuerſt die päpſtlichen Breve's, durch welche die Cardinallegaten Morone und Navagero deputirt wurden, ſo wie auch die von den verſchiedenen Fürſten eingegangenen Schreiben, nach der Ordnung, in welcher ſie eingegangen, vorgeleſen. Dann wurde das Lehrſtück vom sacramentum ordinis in vier Capiteln, nebſt acht Canones vorgeleſen (ſ. die Art. Biſchof, Hierarchie, Prieſterweihe). Dann ging man zur Vorlegung des Decretes von der Reſidenz, welches das erſte Capitel des Decretes über die Reformen enthält; darauf wurde das Decret rückſichtlich der übrigen Reformationen vorgeleſen. Cap. 2—17 handeln über die Ertheilung der verſchiedenen hl. Weihen, nach den verſchiedenen Geſichtspuncten, unter denen dieſer Gegenſtand aufgefaßt werden kann. In dem 18. Capitel wird in Hinſicht der Verbeſſerung der Geiſtlichkeit die Art an die Wurzel gelegt, und in einer ausführlichen Verordnung die Erziehung der künftigen Diener der Kirche allſeitig geregelt (ſ. d. A. Seminarium, clericaliſches). Die nächſte Sitzung wurde auf den 16. September angeſetzt. Als die glücklich abgehaltene Sitzung die Legaten zu der Hoffnung zu berechtigen ſchien, das Concilium werde ſeinem glücklichen Ende nicht mehr ferne ſein, trug auf einmal der ſpaniſche Geſandte, Graf di Luna, darauf an, man möge die Proteſtanten wiederholt zum Concilium einladen. Cardinal Morone erwiederte ihm, das ſei ein ganz zweckloſes Unternehmen, welches überdieß nur noch zu neuen Verachtungen von Seiten der Proteſtanten führen könne, und die Dauer des Conciliums nur noch ſehr in die Länge ziehen müſſe u. ſ. w. Zudem habe ja der König von Spanien noch vor Kurzem den Papſt vor einer ſolchen Einladung abrathen laſſen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 1. oder 22. Buch). — Die Legaten hatten die Abſicht, die von den Sacramenten verſchiedenen Gegenſtände, z. B. die Lehre von den Abläſſen, Kloſtergelübden u. ſ. w. ſobald als möglich unterſuchen zu laſſen, und einigten ſich daher mit dem Cardinal von Lothringen dahin, die betreffenden Artikel zwei verſchiedenen Ausſchüſſen von Theologen, von denen der eine aus den von verſchiedenen Fürſten an das Concilium geſandten Theologen, der andere aber aus päpſtlichen beſtehen ſollte, zur Unterſuchung zu übergeben. Der Graf di Luna erklärte nun, er könne nicht darein willigen, daß man von dem gewöhnlichen Gange des Conciliums abweiche. Die Legaten beſchloſſen daher unter einander, der Cardinal Morone möge wegen der nothwendigen ſchleunigen Beendigung des Conciliums an den Kaiſer ſchreiben, bei welchem man ähnliche Wünſche bemerkt hatte; alle aber wollten vereint den König von Spanien erſuchen, er möge der Beendigung des Conciliums keine Hinderniſſe entgegen ſetzen laſſen; zugleich wollten ſie auch den Papſt um ſeine Verwendung bei beiden Fürſten bitten. — Der Papſt hatte die Nachricht von der glücklichen Abhaltung der Sitzung mit großer Freude empfangen,

Digitized by Google

und bezeugte ſowohl den Legaten als auch dem Cardinal von Lothringen ſeine Zufriedenheit. Auch lobte er in einer Conſiſtorialſitzung vom 30. Juli das weiſe Benehmen der Legaten eben ſo ſehr, als die Bemühungen des Cardinals von Lothringen um die Herbeiführung der Eintracht. Er ſprach dann gegen das hl. Collegium ſeine Hoffnung aus, daß das Concilium ſich raſchen Schrittes ſeinem Ende nähern werde, und fügte hinzu, ſein unabänderlicher Wille ſei es, durch eine heilſame Kirchenverbeſſerung den allgemeinen Bedürfniſſen abzuhelfen, den Wünſchen der Völker und Fürſten zu entſprechen. Dann nahm er auch Veranlaſſung, um ſich gleichſam beim hl. Collegium zu entſchuldigen, daß er die beſondere Reformation der Cardinäle nach einer weitläufigen Unterſuchung in Rom dem Concilium überwieſen habe. Der Papſt war dazu veranlaßt, weil die mit der Unterſuchung in Rom Beauftragten mehr darauf bedacht geweſen waren, das Cardinalscollegium noch mit neuen Privilegien zu überhäufen, als die bereits beſtehenden Mißbräuche abzuſchaffen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 8). — Die Freude des Papſtes wurde durch das Begehren des Grafen di Luna merklich herabgeſtimmt. Die beiden ſpaniſchen Botſchafter in Rom, denen der Papſt ſein Befremden mittheilte, zeigten ſich über ein ſolches Anſinnen verwundert, und äußerten, das könne unmöglich den Wünſchen des Königs entſprechen. Beide ſchrieben deßhalb an den Grafen, und theilten dem Papſte eine Abſchrift ihres Schreibens mit, welche dieſer dann den Legaten zu ihrer Einſicht mittheilen ließ. Zugleich äußerte er, in Folge des von den beiden Nuntien in Spanien Crivelli und Odescalchi eingegangenen Berichts ſei es nicht zu befürchten, daß der König von Spanien in der That dem Fortgange des Conciliums Hinderniſſe entgegen zu ſtellen beabſichtige. Nun beſchwerte ſich der Graf di Luna beim Cardinal Morone darüber, bei der letzten Sitzung ſei der gehörige Geſchäftsgang nicht beobachtet, es wären nämlich nicht alle Gegenſtände zuvor von den Theologen unterſucht worden: er müſſe daher in allem Ernſt darauf antragen, daß in Zukunft die feſtgeſetzte Ordnung genau eingehalten werde, und daß man nicht, ſtatt mit den Verhandlungen des Conciliums fortzuſchreiten, mit denſelben fortlaufe und dadurch die Freiheit des Conciliums weſentlich beeinträchtige. Der Cardinal Morone entgegnete ihm aber, keine Beſchuldigung gegen die letzte Sitzung ſcheine ihm unerwarteter, als die des Mangels der Reife oder auch der Freiheit, um ſo mehr, da nach ſo langen Mißhelligkeiten die Decrete mit ſo großer Uebereinſtimmung abgefaßt worden wären. Der beobachtete Geſchäftsgang ſei vollkommen rechtmäßig und canoniſch geweſen, und man werde ihn auch für die Zukunft beibehalten. Er aber müſſe ſich billig wundern, wie in dieſer Zeit auch nur ein Katholik gefunden werden könne, welcher nicht eine ſchleunige Beendigung des Conciliums wünſche. — Der Graf begnügte ſich nicht mit dieſer Antwort, ſondern ſuchte nun alle fremden Botſchafter zu einem gemeinſamen Antrag zu veranlaſſen, die Disciplinarartikel möchten vorher von einer gleichen Anzahl Theologen von jeder Nation unterſucht werden. Die Legaten waren entſchloſſen, dieſem Antrage, wenn er geſtellt würde, mit Kraft und Würde aus den Gründen zu widerſtehen, nach welchen die Stimmen nicht nach den verſchiedenen Nationen abgelegt werden könnten. Außerdem gelang es ihnen, die Geſandten von Portugal, Venedig und Florenz für ſich zu gewinnen. — Um das begonnene Werk zu vollenden, waren die Legaten beſonders auf die Kirchenverbeſſerung bedacht, und auch der Papſt ſuchte ſein ganzes Anſehen aufzubieten, nicht um ſie davon abzuhalten, ſondern ſie vielmehr dazu anzutreiben (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 12 f.). In Folge dieſer Wünſche des Papſtes hatten die Legaten die für die nächſte Sitzung beſtimmten Gegenſtände zuerſt dem Cardinal von Lothringen, dann aber den Botſchaftern der Fürſten mitgetheilt, damit, wenn ſie deren Beifall erhielten, die Verhandlungen in der Generalcongregation mit deſto größerer Uebereinſtimmung betrieben werden könnten. Es waren zweiundvierzig Artikel,

Digitized by Google

und zwar einige von ihnen von ſolcher Bedeutung, daß ſie vollkommen geeignet waren, aus dem Gemüthe der Botſchafter die eingewurzelte Meinung zu entfernen, das Concilium werde ſich nur mit unbedeutenden Gegenſtänden der Kirchenverbeſſerung befaſſen, während die wichtigeren, als die dem Papſte ſowohl als auch den Legaten unangenehmeren nie zu Stande gebracht werden würden. Die Legaten überſandten die Artikel auch dem Papſte, um ihn von dem Gange der Angelegenheiten in Kenntniß zu ſetzen. Sie bemerkten zugleich, als die letzte Sitzung die Gründung eines Seminars in jeder Diöceſe beſchloſſen habe, hätten einige Biſchöfe darauf angetragen, es ſolle ausdrücklich geſagt werden, auch in Rom müſſe ein Seminar begründet werden. Sie hätten indeß einen ſolchen Antrag auf beſcheidene Weiſe zurückzuweiſen gewußt, damit es nicht ſcheinen könne, als wolle das Concilium auch dem Papſte Geſetze vorſchreiben. Sie hätten aber verſprochen, der Papſt werde Alles thun, was ſeiner Würde und ſeinen guten Abſichten nur irgend entſprechen könne; ſie müßten alſo bitten, daß er dieſes ihr geleiſtetes Verſprechen möglichſt bald in Erfüllung bringen wolle. Der Papſt ließ den Legaten durch den Cardinal Borromäus antworten. In dieſem Briefe heißt es unter Anderm: „Seine Heiligkeit hält dafür, daß es der Ehre Gottes und der eigenen Würde weit mehr entſpreche, wenn das Concilium möglichſt bald feierlich beendet, als wenn es ſuspendirt werde. Wenn Ew. EE. daher ſehen werden, daß die Sachen ſoweit verhandelt ſind, daß das Concilium geſchloſſen werden kann, nachdem nämlich über die Dogmen entſchieden und die Kirchenverbeſſerung zu Stande gebracht iſt, ſo iſt Seine Heiligkeit der Anſicht, daß Sie zum Schluſſe ſchreiten, ohne ſich durch irgend eine Rückſicht abhalten, noch durch unnütze Drohungen ſchrecken zu laſſen, indeſſen würden Sie aber darauf ſehen müſſen, die Mehrzahl der Väter auf Ihrer Seite zu haben.“ Daſſelbe ſagte auch der Papſt in einem eigenhändigen Schreiben an die Legaten und fügte hinzu, was die Seminarien anbelange, ſo habe er ſchon daran gedacht, und auch bereits die betreffenden Anordnungen getroffen, daß in Rom ein Seminarium errichtet werde. Die Wünſche des Papſtes für die Beſchleunigung des Conciliums ſtießen aber auf große Hinderniſſe, welche beſonders von Seiten der Botſchafter der größeren Mächte ihnen in den Weg gelegt wurden, ſo daß die Legaten bereits anfingen, eine glückliche Beendigung des Conciliums für ein Wunder anzuſehen. Mehrere dieſer Botſchafter beantragten, die Deputirten zur Unterſuchung der Angelegenheiten der Reform ſollten nach den verſchiedenen Nationen ausgewählt werden. Die Legaten antworteten, das ſtehe mit dem herkömmlichen Gebrauche aller Concilien im Widerſpruche, auch werde dieſe Maßregel ſchwerlich die Zuſtimmung des Conciliums erwarten dürfen. Die Geſandten der italieniſchen Fürſten und der portugieſiſche Geſandte waren auf der Seite der Legaten, welche bald darauf auch den Biſchof von Fünfkirchen gänzlich, den Erzbiſchof von Prag aber einigermaßen für ihre Anſicht gewannen. Endlich brachten ſie auch den ſpaniſchen Geſandten auf ihre Seite. Jeder Botſchafter durchſah die ihm vorgelegten Artikel und fügte dann diejenigen Bemerkungen hinzu, welche er den Intereſſen ſeiner Nation angemeſſen hielt. — Die Legaten legten am 22. Juli die Decrete und Canones über das Sacrament der Ehe vor. Am 24. trugen die franzöſiſchen Botſchafter im Namen ihres Königs feierlich darauf an die Ungültigkeit der geheimen Ehen, und außerdem die Ungültigkeit der Ehen, welche von Kindern ohne Einwilligung ihrer Eltern geſchloſſen würden, zu erklären. An demſelben Tage legten die dazu Deputirten den Vätern das Verzeichniß der beim Sacrament der Ehe vorkommenden Mißbräuche vor. Die Entſcheidung hierüber war leicht getroffen, Decrete und Canones gegen Ende Juli entworfen. — Die Frage aber über die Nichtigkeitserklärung der geheimen Ehen rief heftige Debatten hervor, ſo daß, als man am letzten Juli nach 14 vorausgegangenen Congregationen die Stimmen zählte, 144 für die Nichtigkeitserklärung,

Digitized by Google

die übrigen, unter denen die Cardinallegaten Hoſius und Simonetta ſich dagegen ausſprachen, Cardinal Morone hielt ſich in der Mitte zwiſchen beiden Parteien. Der von den Deputirten in dieſer Beziehung angefertigte Canon gefiel aber keiner von beiden Parteien, es wurde ihnen daher aufgegeben, denſelben wieder umzuarbeiten. Man berieth darüber, ob das betreffende Decret nur in der Form eines Disciplinargeſetzes oder als Canon abgefaßt werden ſollte. Es war nämlich nicht gebräuchlich, daß das Concilium ein Dogma feſtſetzte, wenn eine große Anzahl von Stimmen demſelben widerſprach, während bei Reformationsdecreten nur die Mehrzahl der Stimmen erforderlich war. Die urſprüngliche Form des Decretes über die heimlichen Ehen, und die Abänderung, welcher ſie in der Generalcongregation vom 7. Auguſt unterworfen wurde, findet ſich bei Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 34 f. — Der Cardinal von Lothringen, welcher in der Generalcongregation vom 24. Juli zuerſt ſprach, trug darauf an, es möge in einem beſonderen Canon die Irrlehre Calvins: das Eheband werde durch die Verſchiedenheit der Religion, oder durch freiwillige Abweſenheit des einen Ehetheiles, oder durch das unbequeme und läſtige Zuſammenleben getrennt; mit dem Anathem belegt werden. Obgleich ſich damals nur 40 Stimmen dafür erklärten, wurde er doch ſpäter angenommen. — Ueber die erſte Form des Decretes wurde vom 24. bis zum 31. Juli, über die zweite vom 11. bis zum 23. Auguſt verhandelt. Außer den Procuratoren der abweſenden Biſchöfe, wurden auch die vorzüglichſten Theologen als Zuhörer in den Congregationen zugelaſſen. Dieſes hatte zur Folge, daß das Decret noch ſehr weſentlich umgearbeitet, und manche von Lainez angedeutete Mißverhältniſſe aus demſelben entfernt wurden. Man hatte auch einen Canon vorbereitet, welcher die Behauptung mit dem Anathem belegte, daß die bereits vollzogenen Ehen durch den Ehebruch getrennt würden. Dieſer Canon wurde in Folge von Bemerkungen der venetianiſchen Geſandten etwas anders gefaßt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 39 f.). Das Ergebniß dieſer Erörterungen war eine wiederholte weſentliche Umarbeitung der Decrete und Canones, welche dann in der Generalcongregation vom 7. September in ihrer neuen Faſſung zur Vorlage kamen. Es war darin die Annullirung der geheimen Ehen in etwas beſchränkt; eine bisher ungültig geweſene Ehe ſollte ohne Zeugen revalirt werden können, ſo wie auch die Beweisführung, daß eine Ehe vor drei Zeugen geſchloſſen worden, durch andere geſetzliche Beweismittel zuläßig, bei den Ehen der Kinder die Zuſtimmung der Eltern in gewiſſen Fällen unnöthig ſein. Erſt nachträglich jedoch wurde die Beſtimmung getroffen, daß der Zuverläßigkeit wegen, der eine von den drei als nothwendig erklärten Zeugen der Ortspfarrer des Bräutigams oder der Braut oder ein von ihm oder vom Biſchofe bevollmächtigter Prieſter ſein ſolle. Als nun in der Generalcongregation vom 10. September über den ſo modificirten Entwurf abgeſtimmt wurde, fanden ſich die Stimmen in vier Claſſen getheilt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 73 f.). Das Decret wurde fortwährend von 103 Stimmen unterſtützt, 56 Stimmen waren gegen daſſelbe, alle übrigen theilten ſich in verſchiedene Meinungen, welche gleichſam in der Mitte zwiſchen den beiden Hauptanſichten ſtanden. Um den Gegenſtand in ein noch helleres Licht zu ſtellen und zugleich um zur Ueberzeugung zu gelangen, ob man am 16. September, wie beſtimmt war, die Sitzung werde halten können, ernannte man Theologen von den verſchiedenſten Anſichten, welche in der Gegenwart der Legaten, der Cardinäle Madruzz und Carl von Lothringen ſich zu verſtändigen ſuchen ſollten. Der Cardinallegat Hoſius ermahnte die Colloquenten in einer kurzen Eröffnungsrede, ſie möchten mit Ruhe und Milde ihre Meinungen vortragen und erörtern. Da man nun aber auch durch dieſes Mittel die erſtrebte Einigkeit nicht erzielte, lag die Nothwendigkeit die Sitzung weiter hinausrücken klar am Tage. Die Sitzung wurde demnach auf den Vorſchlag der Legaten auf den 11. November vertagt.

Digitized by Google

— Mit dieſen dogmatiſchen Erörterungen hatten die reformatoriſchen ungefähr gleichen Schritt gehalten. Dieſes Mal war es aber auf die Reform der weltlichen Fürſten abgeſehen. Nun bietet ſich das freilich im Leben oft wahrnehmbare Schauſpiele dar, daß die, welche am lauteſten nach Reform ſchreien, auf einmal ganz kleinlaut werden, wenn auch von ihrer Reform nur in etwas die Rede iſt. Faſt ſo erging es den Fürſten. Wie rückſichtslos und unzart hatten ſie durch ihre Geſandten den Biſchöfen in's Angeſicht ihre Mängel, wahre und angebliche vorgehalten, und auf Verbeſſerung des Papſtes, der Cardinäle, der Biſchöfe, der Welt- und Ordensgeiſtlichen überhaupt gedrungen, ſo zwar, daß ſie, ohne es gerade zu wollen den maßloſeſten Verläumdungen und Anſchuldigungen der Proteſtanten und aller Feinde der Kirche einen Schein von Wahrheit verliehen! Die weltlichen Botſchafter der verſchiedenen Höfe ergriffen jede Gelegenheit, immer und immer die Sprache auf die Verbeſſerung der Geiſtlichkeit zu bringen, als ob alle vorhandenen Uebelſtände nur von ihr herrührten, als ob es mit allen andern Ständen, nur mit dieſem allein nicht, vollkommen gut beſtellt wäre, und als ob die weltlichen Regierungen und die Laien überhaupt in Allem nur von den lauterſten und heiligſten Abſichten geleitet würden. Dieſerhalb hatte der Cardinal Borromäus ſchon unter dem 26. Juni den Legaten unter Anderm geſchrieben: „Da es ſcheint, daß bei dieſer Reform die Schläge einzig und allein nur gegen das Anſehen des hl. Stuhles und zu gleicher Zeit auch gegen uns Cardinäle, die wir Mitglieder deſſelben ſind, geführt werden, ſo iſt es der Wunſch Sr. Heiligkeit, daß Sie über die Angelegenheit, welche ſich auf die weltlichen Fürſten bezieht, ſo viel ſprechen laſſen, als man nur immer ſprechen wolle, ohne ſich an irgend etwas zu kehren, und ohne irgend eine Rückſicht in jenen Sachen, welche recht und billig ſind, für Jemand zu beobachten." — Die Biſchöfe brachten die Bedrückungen, die Hab- und Herrſchſucht zur Sprache, welche die weltlichen Großen ſich gegen die Kirche erlaubten, die Leichtfertigkeit, womit große und kleine Herren ſich über die Vorſchriften der Religion hinausſetzten, die unedlen Mittel, wodurch ſtarke und ſchwache Geiſter die Religion, Kirche und Geiſtlichkeit beim Volke herabzuſetzen bemüht waren; und verlangten, man möge endlich doch auch einmal an eine Verbeſſerung des weltlichen Standes denken, damit die Kirche Hoffnung hätte, von einem durchaus vortrefflichen und hl. Volke auch nur vortreffliche und hl. Biſchöfe und Prieſter zu empfangen. — Die Legaten fügten der Weiſung des Cardinals Borromäus gemäß, den übrigen Reformationsartikeln einige, die Fürſtenreform insbeſondere betreffende bei. Sie theilten dieſelben ſofort den Geſandten zur Einſicht und Begutachtung mit, dieſe überſandten Exemplare derſelben an ihre Höfe. Sofort folgten nun Proteſtationen auf Proteſtationen, zunächſt von Seiten der kaiſerlichen Geſandten. Da antwortete der Cardinal Morone im Namen der übrigen Legaten, er könne nicht umhin ſich zu verwundern, daß der Kaiſer, welcher jederzeit eine allgemeine Reform ſo eifrig gewünſcht habe, jetzt die weltlichen Fürſten davon ausnehmen wolle. Früher wäre ein allgemeines Geſchrei darüber erhoben worden, wenn die Legaten die Meinung des Papſtes hätten einholen wollen, bevor ſie die Angelegenheiten dem Concilium zur Verhandlung vorgelegt hätten, und doch ſei der Papſt nicht nur ihr Fürſt, ſondern auch der der Kirche: jetzt aber, nachdem der Papſt ſich dieſes Rechtes gleichſam begeben und dem Concilium die Gewalt überlaſſen hätte, Alles zu verhandeln, ohne ihm zuvor darüber Bericht abzuſtatten, wolle Se. kaiſerliche Majeſtät dem Concilium vorſchreiben, daß dieſer oder jener Artikel nicht zur Verhandlung gebracht werde u. ſ. w. (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 52 ff.) — Die Geſandten reichten nach einander ihre Gutachten ein, zuerſt die kaiſerlichen, dann die franzöſiſchen, und einige Tage ſpäter die Botſchafter von Venedig, Savoyen, Florenz und Spanien. Die Legaten, die Cardinäle Madruzz und Carl von Lothringen prüften in einer Conferenz die beigefügten Anmerkungen der Geſandten und ließen auf den

Digitized by Google

Vorſchlag des Cardinals von Lothringen die den Geſandten mißliebigſten Puncte weg und brachten ſie dann am 21. Auguſt vor die Väter zur Begutachtung. Bevor man ſie in den Generalcongregationen vorlegte, wurden ſie in einigen beſondern Verſammlungen unterſucht und gleichſam abgefeilt, damit ſie in den Generalverſammlungen weniger Schwierigkeiten finden möchten. Eine dieſer beſonderen Verſammlungen wurde vom Cardinal von Lothringen gehalten, welcher außer den franzöſiſchen Biſchöfen auch viele ſpaniſche und portugieſiſche beiwohnten. Die andern Verſammlungen wurden in den Wohnungen zweier italieniſcher Prälaten gehalten, welche wegen ihrer hohen Geiſtesfähigkeiten und Wiſſenſchaften, ſowie wegen des hohen Adels und des Reichthumes ihrer Familie gleich angeſehen waren, nämlich Marc Anton Colonna, Erzbiſchof von Taranto und Alexander Sforza, Graf von Santa Fiore, Biſchof von Parma und Bruder des gleichnamigen Cardinals. Als die Decrete in dieſen beſonderen Verſammlungen unterſucht und reformirt waren, wurden ſie am 5. September zum erſten Male in der Generalcongregation allen Vätern vorgelegt. Nun beſchwerte ſich der Graf di Luna, daß man die abgeänderten Decrete ihm nicht zuvor mitgetheilt habe, indem er etwas dagegen zu erinnern gehabt haben könnte. Doch gelang es den Legaten, ihn durch eine Entſchuldigung zu beſchwichtigen. Der Graf bat darauf, man möge einen Artikel, welcher ihm in ſeinen Inſtructionen beſonders empfohlen ſei, den Decreten hinzufügen, nämlich daß die erſte Inſtanz in allen Sachen dem Urtheile des Ordinarius, ſei er nun ein niederer Prälat, ein Biſchof oder ein Erzbiſchof, überlaſſen werden möchte. Die Legaten nahmen keinen Anſtand, dieſen Artikel den zwanzig Artikeln von der Reformation hinzuzufügen. — Nun langte ein Eilbote des Kaiſers an den Erzbiſchof von Prag an. Dieſer erſuchte nun die Legaten ſofort im Auftrage ſeines Herrn, ſie möchten die beabſichtigte Reform der Fürſten ja nicht vor dem Einlaufen einer näheren Antwort des Kaiſers zur Sprache bringen. Daſſelbe forderte auch der Graf di Luna. Die Legaten beſchloſſen deßhalb, den Gegenſtand einſtweilen auf ſich beruhen zu laſſen, und da die Väter, durchaus auf Vornahme der Reform beſtanden, ſo übergaben die Legaten ihnen am 6. September die 21 übrigen Artikel des allgemeinen Reformationsentwurfes. Am 7. September nahmen die betreffenden Congregationen ihren Anfang. In der erſten wurde der Geſandte des Ordens der Malteſerritter Martin Rojas feierlich aufgenommen. — Nur zu einigen Artikeln wurden Bemerkungen von einiger Erheblichkeit gemacht. — Die franzöſiſchen Botſchafter erhielten am 11. September von ihrem Könige die Weiſung, die Reformation der Fürſten, womit das Concilium umgehe, kräftigſt zu verhindern, und wenn man dennoch darauf verharre, Trient ſofort zu verlaſſen. Einige Tage ſpäter, als die Vertagung der Sitzung auf den 11. November eben beſchloſſen worden war, erhielten die kaiſerlichen Geſandten Antwort auf ihre Eingaben wegen der Reformartikel. Der Kaiſer wünſcht darin unter Anderem, es möge in Berückſichtigung vieler mittelloſer Biſthümer in Teutſchland eine Vereinigung von Kloſtergütern mit armen Biſthümern geſtattet, die Zahl der Cardinäle auf 24 ordentliche, und 2 außerordentliche beſchränkt, die Bulle über die Reform des Conclave's mit der Genehmigung des Conciliums publicirt, die beabſichtigte Reform der Fürſten aber jedenfalls wegen ihrer hohen Wichtigkeit bis auf weitere Rückſprache mit den übrigen chriſtlichen Fürſten verſchoben werden (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 86 ff.). — Das von den Fürſten ſo ſehr gefürchtete Reformdecret enthielt aber in zwölf Capiteln im Grunde nichts Anderes als eine Verwahrung des Clerus gegen alle Eingriffe, welche die Laien in die Gerechtſame der Kirche und ihres Standes ſich erlauben möchten, und eine Erneuerung der uralten kirchlichen Privilegien, z. B. freie Gerichtsbarkeit, Freiheit in allen unmittelbar oder mittelbar vor das geiſtliche Forum gehörenden Angelegenheiten, Freiheiten von Abgaben, Staatslaſten und

Digitized by Google

Staatsdienſten u. ſ. w., es unterſagte den Fürſten alle Einmiſchung in rein geiſtliche Angelegenheiten; ſie ſollten, um ſelbſt jedem Scheine von Simonie vorzubeugen, in keiner Weiſe den Prälaten oder den Capiteln in ihrem Gebiete belegene Beneficien in Ausſicht ſtellen oder verleihen, und die geiſtlichen Güter oder Berechtigungen, ſo wie auch die Güter und Berechtigungen der unter geiſtlichem Patronate ſtehenden Laien unangetaſtet laſſen. Am Schluſſe war gegen alle Dawiderhandelnde der Bann ausgeſprochen. — Als die Prorogation des Conciliums beſchloſſen war, trat der Cardinal von Lothringen die lange von ihm beabſichtigte Reiſe nach Rom an, ihn begleiteten einige franzöſiſche Biſchöfe und der Erzbiſchof von Prag. Einige franzöſiſche Biſchöfe waren ſchon vor ihm theils nach Rom theils nach Frankreich abgereiſet, ſo daß nur wenige franzöſiſche Prälaten in Trient zurückblieben. Nichts deſto weniger hielt der franzöſiſche Geſandte du Ferrier, auf Veranlaſſung der wieder angeregten Fürſtenreform, in der Generalcongregation vom 22. September eine Rede, welche die Väter ſehr verletzen mußte und am folgenden Tage vom Biſchofe von Montefiascone, Carl Graſſi, in entſprechender Weiſe beantwortet wurde. Nach dem Berichte der kaiſerlichen Botſchafter an ihren Herrn hatten auch die franzöſiſchen Biſchöfe die Rede mit dem größten Mißfallen aufgenommen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 97 ff.). Ferrier ließ ſeine Rede und zugleich mit ihr eine Apologie derſelben zu Venedig drucken. Indeſſen bemerken die Legaten in ihrem Schreiben an den Cardinal Borromäus vom 7. October 1563, er habe manche Sachen beim Druck der Rede ausgelaſſen, welche doch von ihm vorgetragen waren. Du Ferrier zog ſich dann nach Venedig zurück, wohin ſein College du Faur ihm folgte. Lanſac war ſchon früher im Auftrage des Cardinals von Lothringen an den franzöſiſchen Hof gereiſet, um in Betreff der beabſichtigten Reform aller geiſtlichen Orden, zu welchem Zwecke man ſchon im Anfange dieſes Jahres in Trient eine Congregation unter Aſſiſtenz der Ordensgenerale niedergeſetzt hatte, ſich Inſtructionen zu erholen. — Unterdeß verweilte der Cardinal von Lothringen in Rom, wo er vom Papſte auf eine Weiſe ausgezeichnet wurde, welche ſeine kühnſten Erwartungen übertraf. Wenn bisher zwiſchen Beiden noch ein geringes Mißtrauen obgewaltet hatte, ſo entſtand jetzt eine gegenſeitige ungeheuchelte Hochachtung und Liebe, ſo daß der Papſt ſeinen Legaten in Trient ſeine vollkommene Zufriedenheit mit dem Cardinal von Lothringen zu erkennen gab, und ſie zugleich anwies, denſelben von nun an als ihren Collegen zu behandeln. Dieſer rühmte dagegen in ſeinen Briefen nach Frankreich die perſönlichen Geſinnungen des Papſtes und ſein aufrichtiges Streben nach allſeitiger Verbeſſerung. Er reiſete am 20. October ab, und nahm den Weg über Venedig, wo er ſich ganz vergebens bemühete, die franzöſiſchen Botſchafter zur Rückkehr nach Trient zu bewegen, wo er am 5. November eintraf. — Hier hatte Lainez am 2. October die Diſputationen über die 21 Reformationsartikel beſchloſſen. Er hatte vorzugsweiſe auf Beibehaltung der Clauſel: salva semper et in omnibus sedis Apostolicae autoritate, auf größere Kürze, auf zartere Berückſichtigung der alten Canones und leichtere Ausführbarkeit der vorgelegten Decrete, ſo wie auf beſtimmte Reformationsartikel in Betreff der Biſchöfe, welche bisher noch immer verſchont geblieben ſeien, gedrungen und ſich gegen die Feſtſtellung eines periodiſch wiederkehrenden Conciliums mit Klarheit und Nachdruck erklärt. Am 8. October wurde wegen der einmüthigen Proteſtationen aller Geſandten das Decret von der Fürſtenreform bis auf eine gelegene Zeit zurückgelegt, und zugleich ein Ausſchuß von Biſchöfen zur Vollendung der Canones und Decrete erwählt. — Es war von ſo vielen Vätern und bei ſo verſchiedenen Puncten auf Abänderungen in den Entwürfen der Decrete und Canones angetragen worden, daß es nicht nur als unmöglich ſich herausſtellte, Alle in ihren Forderungen zu befriedigen, ſondern man vermochte auch dasjenige nicht einmal aufzufinden, was

Digitized by Google

eigentlich die Mehrzahl verlangte. Es wurden daher die zur Reform der Canones und Decrete gewählten Väter in drei Abtheilungen getheilt, deren je eine in Gegenwart eines der Cardinallegaten Hoſius, Simonetta und Navagero ſich verſammeln ſollten. Jede Abtheilung ſollte einen Theil der von den Vätern ſchriftlich abgegebenen Meinungen unterſuchen. Bei allen einundzwanzig Decreten wurden in dieſen beſonderen Verſammlungen die Stellen beſonders erwogen, über welche die Meinungen verſchieden waren. In Rückſicht auf dieſe Stellen ward nun das Urtheil jedes einzelnen Prälaten der beſonderen Congregation vernommen, ſo daß eine jede dieſer Congregationen den Sinn jener Meinungen, welche ihr übergeben waren, einſammelte. Dann wurden aus jeder Congregation zwei Väter gewählt, welche die angefertigten beſondern Inhaltsverhältniſſe mit einander verglichen, und aus ihnen ein Hauptinhaltsverzeichniß über jede Stelle bildeten, dann unterſuchten, welche Anſicht von der Stelle von der Mehrzahl unterſtützt ſei, und dann endlich nach der Anſicht der Mehrzahl die Decrete abänderten. Auch über dieſes eben ſo mühſame als gewiſſenhafte Verfahren beſchwerte ſich der Graf di Luna (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 128 f.). Doch war dieſe Maßregel zur ſchlennigen Regelung der Angelegenheiten um ſo nothwendiger, als auch der Kaiſer und der römiſche König Maximilian im Einverſtändniſſe mit dem Papſte, aber aus andern Gründen auf baldige Beendigung des Conciliums drangen. Den Grafen di Luna ſuchte der Kaiſer durch ein Schreiben, worin auch der römiſche König ſeine Antwort begriffen wiſſen wollte, umzuſtimmen. Er ſagte: „Nach den bisherigen Erfahrungen verſpreche er ſich in Rückſicht auf die Wiedergewinnung der Proteſtanten freilich vom Concilium geringen Erfolg: habe ja noch der Reichstag zu Frankfurt bewieſen, daß ihre Erbitterung ſtets ſteige. Was aber die Verbeſſerung der Kirchenzucht angehe, ſo finde er die dieſerhalb erlaſſenen Decrete befriedigend: den Streit über die Worte: proponentibus legatis möge man fallen laſſen, da ja das Concilium ſeinem Ende entgegen gehe, die Worte nicht im ausſchließenden Sinne zu verſtehen ſeien, wie denn ja wirklich auch die franzöſiſchen und venetianiſchen Botſchafter und mehrere Väter einige Male zuerſt proponirt hätten, und für die Zukunft wohl nicht leicht eine Beeinträchtigung anderer Concilien daraus zu befürchten ſei. Einigkeit thue jetzt mehr denn jemals Noth; darum bitte er den Grafen, vermöge ſeiner Frömmigkeit und guten Einſicht die baldige Beendigung des Conciliums ferner nicht hindern zu wollen. Als nun auch König Philipp von Spanien dem Grafen von ſeinen Forderungen abzuſtehen befahl, der von Rom heimkehrende Cardinal von Lothringen, und ein am 9. November von dort eintreffender Courier des Papſtes ausdrückliche Mahnung zum ſchlennigen, aber gleichwohl würdigen Abſchluſſe des Conciliums überbrachte, da ſuchte man noch an demſelben Tage in zwei Congregationen die Canones und Decrete in Ordnung zu bringen, und legte ſie am 10. November in einer Generalcongregation vor. Um nun aber mit größerer Freiheit zu Werke gehen zu können, wurden alle Diejenigen von dieſer Generalverſammlung ausgeſchloſſen, welchen nicht das Abſtimmungsrecht zuſtand. Zuerſt wurden die Canones und Decrete vom Sacrament der Ehe vorgelegt, wobei nur wenige einige Bemerkungen zu machen hatten. — Ehe man zu den Disciplinardecreten überging, veranlaßte die Clauſel; salva semper et in omnibus sedis Apostolicae autoritate eine kleine Discuſſion. Einige wollten ſie mit den Decreten verflochten, Andere ſie an das Ende aller Decrete geſetzt wiſſen. Letzteres wurde endlich einſtimmig gebilligt. Die Decrete fanden im Allgemeinen nur einen ſehr unbedeutenden Widerſpruch. Zuletzt wurde das Decret über die Erklärung der Worte: proponentibus legatis vorgelegt, und fand eine faſt einſtimmige Annahme. — Noch blieb eine Angelegenheit übrig, welche neue Schwierigkeiten herbeizuführen und Zwiſtigkeiten zu drohen ſchien, nämlich die Frage, ob die Biſchöfe fortwährend ſollten verpflichtet bleiben, an einem beſtimmten Tage den Erzbi-

Digitized by Google

ſchöfen nach hergebrachter Sitte, den ſchuldigen Gehorſam zu leiſten. Die Biſchöfe wollten den Erzbiſchöfen das Recht nicht zugeſtehen, ihre Diöceſen nach Willkür zu viſitiren und ſie anders als zur Beiwohnung der Provincialſynode einzuberufen. Obgleich die Legaten perſönlich und durch Mittelsperſonen aus allen Kräften ſich bemüheten, eine Verſtändigung herbeizuführen, ſo gelang ihnen dieſes doch nicht. Selbſt als man nach achtſtündiger ununterbrochener Dauer der Congregation noch ſpät in der Nacht ein abermaliges Scrutinium vornahm — beim erſten hatte man ſich im Reſultate verſehen — ſtimmte die Mehrzahl gegen das Decret. Die Biſchöfe erreichten ihre Abſicht erſt in der öffentlichen Sitzung. — Am 11. November 1563 wurde die vierundzwanzigſte Sitzung gehalten. Die Väter verſammelten ſich gegen neun Uhr und die Sitzung dauerte bis nach ſieben Uhr Abends. Nach der kirchlichen Feier wurde ein Schreiben der Herzogin von Parma, Margaretha von Oeſtreich als Statthalterin der Niederlande und die Mandate des florentiniſchen und malteſiſchen Geſandten verleſen. Darauf wurde zur Publication der Canones und Decrete über das Sacrament der Ehe geſchritten. Den zwölf Canones über die Ehe geht eine Einleitung über das Sacrament der Ehe vorher (ſ. d. Art. Ehe, Verwandtſchaft, Ehedispenſen, Eheſcheidung, Ehehinderniſſe, Ehegeſetzgebung, Ehegerichtsbarkeit, Tempus clausum, Cölibat). Dann folgte das in zehn Capitel eingetheilte Reformationsdecret. Am wichtigſten iſt das erſte Capitel, welches die geheimen Ehen (ſ. d. Art. Ehe, geheime) für die Zukunft für abgeſchafft und nichtig erklärt, nämlich alle ſolche Bündniſſe, welche entweder ohne Zuziehung eines Prieſters, oder doch unter einer ſolchen Vermeidung der Oeffentlichkeit abgeſchloſſen wurden, daß es ſpäter nicht nur ſehr ſchwer, ſondern oft gar unmöglich wurde, für den Thatbeſtand einen Beweis zu führen, zumal wenn Ein Theil ſich dem läſtigen Verhältniſſe böslicher Weiſe entziehen wollte. — Dann folgen Beſtimmungen, welche mehrere Ehehinderniſſe vermindern, über in verbotenen Graden wiſſentlich oder unwiſſend, mit oder ohne die von der Kirche vorgeſchriebenen Feierlichkeiten geſchloſſene Ehen, über Entführungen und Ehen zwiſchen dem Entführer und der Entführten, und Strafen für den Entführer und ſeine Helfer und Begünſtiger, über Ehen von Vagabunden, über Concubinarien, ferner Strafbeſtimmungen gegen die, welche irgend Jemanden direct oder indirect zur Ehe veranlaſſen oder zwingen, endlich wird die geſchloſſene Zeit beſtimmt. Die Mehrzahl der Väter ſtimmte für dieſe Decrete, indeſſen fand auch ein heftiger Widerſpruch Statt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 184 ff.). — Dann wurden zwanzig Reformationsdecrete feſtgeſetzt, das einundzwanzigſte enthielt die Erklärung der Worte: proponentibus legatis. Die Reformationsdecrete enthalten Vorſchriften über das Verfahren bei Erledigung biſchöflicher Stühle, und bei der Erwählung von Cardinälen der römiſchen Kirche (ſ. d. Art. Biſchof, Cardinal); über die Abhaltung von Provincial- und Diöceſanſynoden (ſ. d. Art. Synode); über die Viſitation der Diöceſen (ſ. d. A.); über die allſeitige Erfüllung des kirchlichen Lehramts; über das gerichtliche Verfahren gegen Biſchöfe; über die Erweiterung des biſchöflichen Diſpenſationsrechtes; über die Pflicht, das Volk über die hl. Meſſe und die gottesdienſtlichen Gebräuche fleißig zu unterrichten; über die Erneuerung der öffentlichen kirchlichen Bußen; über die Ausdehnung der biſchöflichen Viſitationen auch auf ſolche Perſonen, Anſtalten und Pfarreien, welche im Uebrigen der biſchöflichen Gerichtsbarkeit enthoben ſind; über die Eigenſchaften und Pflichten derjenigen, welche Stellen in Domcapiteln einnehmen ſollen; über Vereinigung mehrerer Pfründen zu Einer, und über die Herſtellung eines geordneten Pfarrverbandes; über die ungeſchmälerte Erhaltung der Pfründengüter; über Vereinigung oder Beſchränkung zu geringer Pfründen; über die Ernennung der Capitelvicare und die Verwaltung des Kirchengutes während der Erledigung des biſchöflichen Stuhles; gegen die Vereinigung mehrerer Pfründen in Einer Hand,

Digitized by Google

wenn ſie die perſönliche Anweſenheit erfordern; über die Wiederbeſetzung erledigter Pfarreien und Beſeitigung einiger hier einſchlagenden Mißbräuche, über das kirchliche Gerichtsweſen und den kirchlichen Proceß. — Dieſen geſetzlichen Beſtimmungen ſieht man es bald an, daß ſie von keiner beſtimmten Grundanſicht aus neben einander geſtellt, und als auf einen und denſelben Gegenſtand ſich beziehend zu gleicher Zeit ſind erlaſſen worden, ſondern daß das Concilium die einzelnen Puncte, wenn ſie ihm eben dargeboten wurden, in Berathung nahm und erledigte. Den Grund davon müſſen wir theils darin ſuchen, daß die zuſammenhängenden Verfaſſungsfragen ſchon durch frühere Beſchlüſſe in's Reine gebracht waren, theils darin, daß man ſich in den früheren Berathungen über manche Puncte nicht hatte allſeitig verſtändigen können und deßhalb die Beſchlußnahme darüber dieſen ſpätern Sitzungen vorbehalten mußte, theils darin, daß dieſe Capitel der Verbeſſerung größtentheils den Anträgen entnommen wurden, welche die einzelnen katholiſchen Länder und Fürſten durch ihre Botſchafter ſtellen ließen, theils endlich darin, daß das Concilium ſelbſt, um mit ſeiner Aufgabe eher zum Ziele zu kommen, eine Anzahl der ihm vorgelegten Fragen dem apoſtoliſchen Stuhle zur Erledigung überwies, welche ſich auf das Geſchäftsweſen der römiſchen Curie ſelbſt bezogen, eine andere Anzahl von untergeordneter Bedeutung aber von der Anordnung der Biſchöfe abhängig machte. — Gleich nach der Beendigung der Sitzung fertigten die Legaten einen Courier ab, um dem hl. Vater die frohe Nachricht zu überbringen, welcher darüber eine unausſprechliche Freude empfand, indem er dieſen glücklichen Ausgang der Sitzung als ein Wahrzeichen eines baldigen, eben ſo glücklichen Abſchluſſes des Conciliums begrüßte. Sofort richtete er ſehr aufmunternde Schreiben an den Grafen di Luna, an den Cardinal von Lothringen und die Legaten. Letzteren, ſo wie dem Cardinal von Lothringen ſpendete er wohlverdientes Lob und Dank, und ſpornte ſie zum Ziele. Die Legaten bedurften aber des Anſpornens nicht. Sie ſuchten die ſich ihnen darbietende günſtige Gelegenheit der vortheilhafteren Stimmung der ſpaniſchen Biſchöfe, welche ihre Zufriedenheit mit den publicirten Decreten unverhohlen an den Tag legten, zu benützen. Die kaiſerlichen Geſandten trieben ebenfalls zum Abſchluß des Conciliums. Als die Legaten ſahen, daß alle anderen Nationen die Beendigung des Conciliums wünſchten, während auch die Spanier ſich dem nicht ausdrücklich entgegen bewieſen, verſammelten ſie am 12. November die beiden Cardinäle Carl von Lothringen und Madruzz nebſt 25 der einflußreichſten Prälaten aus allen Nationen in ihrer Wohnung, und eröffneten ihnen, daß der Cardinal von Lothringen im Namen Frankreichs und um des Wohles dieſes Landes willen dringend darauf antrage, daß das Concilium mit der auf den 9. December angeſetzten Sitzung abgeſchloſſen werden möge. Dieſem Antrage ſchloſſen ſich die kaiſerlichen Geſandten nicht bloß im Namen des Kaiſers, ſondern auch im Namen des römiſchen Königs an, wobei von ihnen bemerkt wurde, daß eine längere Dauer des Conciliums für Teutſchland keinen Nutzen wohl aber den größten Nachtheil mit ſich bringen könne. Auch wünſche der Papſt die Beendigung, damit das Concilium, während es für das Seelenheil der Gläubigen verſammelt worden ſei, nicht durch ſeine lange Dauer den Untergang vieler Gläubigen nach ſich ziehen möge. Die Republik Venedig und die übrigen italieniſchen Fürſten, ſo wie auch die Botſchafter von Polen und Portugal wünſchten daſſelbe, und faſt könne man auch den Grafen di Luna hieher rechnen, denn, wenn er auch dieſerhalb keinen beſonderen Befehl von ſeinem Könige erhalten habe, ſo ſei er doch in ſeinen Inſtructionen angewieſen, aus allen Kräften den Fortgang und die Vollendung des Conciliums zu fördern. Nun trat der Cardinal von Lothringen auf und ſagte: für Frankreich ſei eine Verlängerung des Conciliums durchaus unheilsvoll, weil dadurch es den Neuerern möglich werde, das Gift ihrer Lehre immer mehr zu verbreiten, ſo daß ſpäter die Decrete des Conciliums zur Ver-

Digitized by Google

tilgung deſſelben kaum hinreichen dürften. Darum rüſteten ſich ſchon viele Prälaten ſeiner Nation zur Abreiſe von Trient. Einige von ihnen würden wegen ihrer beſchränkten Geldmittel genöthigt, den koſtſpieligen Aufenthalt in Trient zu meiden, während andere durch die Sorge für das Seelenheil der ihnen anvertrauten Herden abgerufen würden. Zögere man noch länger, ſo würden bald Alle ihrem Beiſpiel folgen, er nehme ſich ſelbſt nicht aus. Wolle man ihm aber die Zuſage ertheilen, daß das Concilium mit der nächſten Sitzung werde beſchloſſen werden, ſo verſpreche er nicht nur, allen andern Rückſichten, welche ihn nach Frankreich zurückrufen könnten, bereitwillig ſein Ohr zu verſtopfen, ſondern verbürge ſich auch noch, die franzöſiſchen Biſchöfe bis zum Abſchluſſe in Trient zurückzuhalten u. ſ. w. (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 211 f.). Er wußte die Noth Frankreichs mit ſo grellen Farben und auf eine ſo rührende Weiſe zu ſchildern, daß es ihm gelang, alle Anweſenden für den Abſchluß zu ſtimmen. Nur die Biſchöfe von Lerida und Leon wünſchten, der König von Spanien möge zuvor ſeine Einwilligung dazu geben, während der Erzbiſchof von Granada unbedingt für die Abſchließung war. In dieſer beſonderen Verſammlung wurde auch beſchloſſen, die noch übrig bleibenden Disciplinarpuncte feſtzuſetzen; mit der Reform der Fürſten jedoch mit der größten Mäßigung vorzugehen, da man ihrer ſehr bald ſchon zur Ausführung der Decrete des Conciliums bedürfen werde. Daher fand der Entwurf eines Decretes, welchen der Papſt den Legaten überſendet hatte, in welchem nur die Vorſchriften der ältern Concilien und Canones erneuert wurden, und welcher ſtatt der verhaßten Anatheme nur väterliche Ermahnungen enthielt, allgemeinen Beifall. In Beziehung auf die noch nicht definirten Dogmen: die Lehre von dem Reinigungsorte, von den Abläſſen, von der Anrufung der Heiligen und der Verehrung ihrer Bilder und Reliquien, ſolle man die früheren Concilien nachſehen, in ihnen finde ſich dieſe Materie vielfach erörtert vor; zur Beſeitigung der beſtehenden Mißbräuche, möge man, was die Zeit erfordere, hinzufügen. Hinſichtlich der Heiligenbilder legte der Cardinal von Lothringen ein Decret der Sorbonne (ſ. d. A.) vor, welches ſehr großen Beifall fand. — Am Tage nach dieſer Verſammlung beriethen ſich die Legaten mit dem Cardinale von Lothringen allein, und beſchloſſen, daß nur über die oben genannten Dogmen verhandelt werden ſollte. Jedes Dogma übergaben ſie an fünf Prälaten, welche mit Hinzuziehung von fünf ausgezeichneten Theologen die erforderlichen Decrete in wenigen Tagen anfertigten. — Am 15. November begannen die Generalcongregationen über die noch zu erledigenden 14 Reformationsartikel. Die Väter beeilten ſich auf eine ungewöhnliche Weiſe in Auseinanderſetzung ihrer Anſichten und befliſſen ſich einer ſolchen Kürze, daß am 18. November ein jeder von ihnen ſeine Meinung ſchon vorgetragen hatte. Der Cardinal Morone gab in einer kurzen Rede die große Mühe zu erkennen, welche das Concilium angewendet habe, um die Proteſtanten zu veranlaſſen, demſelben beizuwohnen, ſowie er auch auf die weſentlichen Vortheile aufmerkſam machte, welche es durch Erklärung der Dogmen und die Verbeſſerung der Disciplin ſchon hervorgebracht habe. Man könne nun zwar wohl noch größere Dinge von ihm erwarten: indeſſen möge man bedenken, daß die Väter nur Menſchen, nicht aber Engel wären, und daß man der unglücklichen Zeitverhältniſſe halber ſich mit dem Guten ſtatt des Beſten begnügen müſſe; Gott, welcher der Ausführung der feſtgeſetzten Dinge ſeinen Segen verleihen möge, werde zugleich auch die Mittel andeuten und den Weg, um noch zu etwas Beſſerem gelangen zu können. Dasjenige, welches noch übrig geblieben ſei und in der nächſten Sitzung ſolle entſchieden werden, ſei bereits ſo klar, daß es durch Privatſtudien und in Privatverſammlungen hinreichend erörtert werden könne, es bedürfe alſo deßhalb keiner langen und öffentlichen Disputationen. Der Artikel von den Fürſten ſei umgeändert worden, und es ſtehe den Vätern zu, die Fürſten durch

Digitized by Google

das eigene Beiſpiel zur Frömmigkeit zu reizen, ſtatt ſie durch Strafen und Excommunicationen antreiben zu wollen. Die Legaten ſeien daher der Meinung, alle Angelegenheiten könnten in der nächſten Sitzung erledigt werden. Alle Fürſten ſtimmten für den Abſchluß des Conciliums, beſonders aber wünſchten Teutſchland und Frankreich denſelben, und da beim Zuſammentreten des Conciliums das Wohl dieſer beiden Länder das vorzüglichſte Augenwerk des Königs von Spanien gebildet habe, ſo laſſe ſich erwarten, er werde ſich auch dem Abſchluſſe, welcher durch eben dieſes Wohl erfordert werde, nicht widerſetzen können. Die Frucht ſei reif, es müſſe daher rathſam ſein, ſie zu pflücken, damit jeder Biſchof mit vollen Händen zu ſeiner Herde wieder zurückkehren, und durch die Wohlthat dieſer Frucht ſowohl, als auch durch ſeine Gegenwart nach einer langen Abweſenheit ſeine Gläubigen zu tröſten vermöge. — Der Cardinal von Lothringen dankte dem erſten Legaten und trug dann darauf an, nachdem alle Decrete würden erlaſſen ſein, möge man auch die Beſtätigung des Papſtes publiciren. Darauf brachte der Erzbiſchof von Praga, Bartholomäus de Martyribus (ſ. d. A.) vier neue Capitel in Vorſchlag, über den mäßigen Lebenswandel der Biſchöfe und die Vertheilung der kirchlichen Einkünfte; über Zehnten, welche in Beſitz von Laien gerathen; in Betreff ſeltenern Gebrauchs der Excommunicationen; und über die Gründung von Archiven in den Kirchen, zur Aufbewahrung der öffentlichen Schriften. Zuletzt wurden noch 22 Capitel von der Reform der Ordensgeiſtlichen im Allgemeinen, und acht, welche die Kloſterfrauen beſonders zum Gegenſtande hatten, vorgeſchlagen. Der Cardinal von Lothringen ergriff dieſen Anlaß, um den Kloſtergeiſtlichen eine glänzende Lobrede zu halten, in welcher er bezeugte, daß in dem kurzen Zeitraum von zwei Monaten in Frankreich mehr als dreitauſend von ihnen ein grauſames Marterthum erduldet hätten, weil ſie nicht von dem, dem Papſte ſchuldigen Gehorſam hätten ablaſſen wollen. So ſehr er daher die Exemtion der Weltgeiſtlichen von der Jurisdiction der Biſchöfe mißbillige, eben ſo ſehr müſſe er die Exemtion der Ordensgeiſtlichen loben, und bitte die Väter, ſie in allen ihren Privilegien zu erhalten zu ſuchen. — Von allen Seiten war man nun auf die Beendigung des Conciliums bedacht, alle Geſandten drängten und ſelbſt der Graf di Luna erklärte, obgleich es ihm wünſchenswerther ſei, wenn er zuvor die Antwort des Königs von Spanien abwarten könne, werde er dennoch ſich nicht dem Abſchluſſe widerſetzen. Die Legaten berichteten nun freudig nach Rom, der Beendigung des Conciliums ſtehe Nichts mehr entgegen. Da trat am 27. November auf einmal der Graf di Luna dem allgemeinen Verlangen proteſtirend entgegen. Er erklärte unter Anderm: er müſſe im Intereſſe der Kirche und um der Ehre ſeines Fürſten halber wünſchen, daß das Concilium durch ein ehrenvolles Ende gekrönt würde. Sei es auch nicht möglich, Alles zu Stande zu bringen, was die dringenden Bedürfniſſe der Chriſtenheit erforderten, ſo müßten wenigſtens die ſowohl rückſichtlich der Dogmen als auch der Disciplin vorgeſchlagenen Gegenſtände mit Würde und der gehörigen Reife beendigt werden, und zwar um ſo mehr, da gerade noch jene Gegenſtände zu beſeitigen übrig geblieben wären, welche zu der neuen Irrlehre Anlaß gegeben hätten, nämlich die Artikel vom Fegfeuer und von den Abläſſen u. ſ. w. Die Legaten ließen ſich durch dieſe unerwartete Dazwiſchenkunft nicht aus der Faſſung bringen und antworteten dem Botſchafter: wenn König Philipp anweſend, oder im Stande wäre, den Zuſtand des Conciliums aus der Nähe zu betrachten, müſſe er nicht minder als ſie das Ende des Conciliums wünſchen u. ſ. w. Die Unterredung endete endlich damit, daß beide Theile auf ihrem Vorſatze beharrten (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 216 ff.). Die Legaten verſammelten nun von Neuem eine Congregation, welche aus den Cardinälen von Lothringen und Madruzz und einer großen Anzahl der ausgezeichnetſten Prälaten beſtand, theilten ihnen die Nothwendigkeit des Abſchluſſes des Conciliums mit und erbaten ſich ihren Rath. Der

Digitized by Google

Cardinal von Lothringen erklärte: er müſſe gegen Weihnachten wieder in Frankreich ſein, auch ſei ihm aufgegeben, alle franzöſiſchen Biſchöfe mit ſich zurückzuführen. Wenn die Legaten alſo wünſchten, daß das Concilium unter der Theilnahme der franzöſiſchen Biſchöfe geſchloſſen werde, ſo müſſe die bevorſtehende Sitzung zugleich die letzte ſein und dürfe nicht weiter verſchoben werden. Die erwähnten Dogmen müßten indeß feſtgeſetzt werden, denn da ſie die Veranlaſſung zu der neuen Irrlehre gegeben hätten, ſo würden die Proteſtanten, wenn in dieſer Beziehung keine Entſcheidung erlaſſen werde, ein großes Siegesgeſchrei erheben, das Concilium habe nach ſo vielen Jahren keinen Grund für dieſe Dogmen auffinden können, und habe ſich deßhalb genöthigt ſehen müſſen, ſie mit Schweigen zu übergehen. Der Erzbiſchof von Granada und mehrere ſpaniſche Biſchöfe mit ihm willigten zwar ein, daß die nächſte Sitzung am feſtgeſetzten Tage gehalten werde, trugen aber darauf an, daß diejenigen Gegenſtände, welche in ihr noch nicht entſchieden werden könnten, bis zu einer andern nahen Sitzung ausgeſetzt würden. Der Erzbiſchof von Prag und der Biſchof von Fünfkirchen erklärten, es ſei dringend und unumgänglich nothwendig, daß die Lehre von den Abläſſen, gegen welche ſich Luther zuerſt aufgelehnt habe, erklärt werde. — Der Graf di Luna hörte immer noch nicht auf, ſich dem Abſchluß des Conciliums zu widerſetzen. Er forderte auch den ſpaniſchen Geſandten Vargas in Rom auf, in ähnlicher Weiſe zu wirken. Der Cardinal Borromäus beſänftigte dieſen zuerſt und brachte ihn vorzüglich durch die Bemerkung in Verlegenheit, weder er, noch der Graf di Luna vermöchten einen ausdrücklichen Befehl des Königs vorzuweiſen, nach welchem ſie ſich dem Abſchluß des Conciliums widerſetzen ſollten. Der Papſt aber erklärte, er könne aus den zu verſchiedenen Malen ſchon angegebenen Gründen von ſeinem eifrigen Verlangen nicht abgehen, das Concilium möge ſobald als möglich abgeſchloſſen werden; und nur der einzige Fall mache eine Ausnahme, wenn die Mehrzahl der Väter, deren Freiheit der Papſt nicht beeinträchtigen könne und wolle, die Fortſetzung wünſchen ſollte. Der Cardinal Borromäus fügte hinzu, der Papſt ſei der Meinung, rückſichtlich der Zuſtimmung des Königs von Spanien ſei es hinreichend, daß der Kaiſer ſeine Einwilligung gebe, denn der König habe erklärt, er ſchließe ſich ganz der Anſicht des Kaiſers an. Da nun aber die kaiſerlichen Geſandten nicht nur vereint mit den Franzoſen den Abſchluß forderten, ſondern auch noch erklärten, ſie würden Trient verlaſſen, wenn der Schluß des Conciliums noch weiter ausgeſetzt bleibe, ſo ſcheine eine Verlängerung des Conciliums eine Auflöſung deſſelben zu bilden. Um die Legaten aber zu einem kräftigen Widerſtand anzutreiben, erließ der Papſt ein eigenhändiges Schreiben an ſie, in welchem er ihnen ſeinen feſten Willen zu erkennen gab, daß der Abſchluß am feſtgeſetzten 9. December vor ſich gehen ſollte. — Der Graf di Luna vermaß ſich nun ſogar, am 29. November alle ſpaniſchen Prälaten bei ſich zu verſammeln, und obgleich er ihnen Schweigen auferlegt hatte, erfuhr man doch bald, daß die Verlängerung des Conciliums den Gegenſtand der Berathung gebildet hatte. Am 30. ſchlug er daſſelbe allen unter Spaniens Herrſchaft ſtehenden Biſchöfen vor. — Aber Alle — nur zwei oder drei ausgenommen — ſtellten ihm die Nothwendigkeit vor, das Concilium zu beendigen, bevor die franzöſiſchen Biſchöfe Trient verließen, oder andere unglückliche Ereigniſſe, als wie z. B. der Tod des Papſtes ſein könnte, dasjenige zerſtörten, was mühſam in ſo vielen Jahren ſei aufgebauet worden. Der Graf erwiederte, dergleichen Gefahren verdienten in den vorliegenden Entſcheidungen keine Berückſichtigung, da der Tod jedem Sterblichen in jedem Augenblicke bevorſtehen könne. Die Verſammlung ging des Abends um 7 Uhr auseinander, und zwei Stunden ſpäter ging beim Grafen ein von dem ſpaniſchen Botſchafter Vargas in Rom abgeſchickter Courier ein, welcher ihm die Nachricht überbrachte, der Papſt ſei von einer gefährlichen Krankheit überfallen, welche zu ſeiner Wiedergeneſung nur

Digitized by Google

wenige Hoffnung übrig laſſe. Unmittelbar darauf erhielten die Legaten eine Beſtätigung dieſer Nachricht durch einen Brief des Cardinals Borromäus, welcher ihnen den Willen des kranken Papſtes mittheilte, ſie möchten den Abſchluß des Conciliums aus allen Kräften zu beſchleunigen ſuchen, damit er bei ſeinem Tode der Kirche nicht das Erbtheil eines Schisma hinterlaſſe, da es leicht möglich ſei, daß zwiſchen dem Concilium und dem hl. Collegium ein Streit über die Wahl des künftigen Papſtes entſtehe. Die Legaten beſchieden ſogleich die kaiſerlichen und den ſpaniſchen Botſchafter zu ſich, um ihnen die dringende Nothwendigkeit des beſchleunigten Abſchluſſes vorzuſtellen, damit die Kirche kein Schisma zu befürchten habe. Die kaiſerlichen Geſandten, welche früher ſo große Eile gehabt hatten, baten ſich einen Tag Bedenkzeit aus. In der am folgenden Morgen gehaltenen Verſammlung, welcher alle Botſchafter und an fünfzig Biſchöfe beiwohnten, ſprachen ſie ihre Zuſtimmung aus. Alle Anweſenden mit Ausnahme des Grafen di Luna, der ſpaniſchen Biſchöfe und drei italieniſcher Prälaten ſtimmten den kaiſerlichen Geſandten bei, während der Graf di Luna um die Furcht vor der Gefahr eines Schisma zu beſeitigen ein älteres Schreiben des Königs von Spanien vorlas, in welchem dieſer ausdrücklich erklärte, daß, wenn der Papſt bei offenem Concilium ſterben ſollte, die Wahl des neuen Papſtes in der gehörigen und hergebrachten Weiſe den Cardinälen gebühre. Auch erklärte der Erzbiſchof von Granada, er habe über die Papſtwahl nie anders gedacht, und alle andern ſpaniſchen Biſchöfe ſtimmten ihm bei. Auch die kaiſerlichen Geſandten erklärten für ſich und die Biſchöfe in den der Herrſchaft des Kaiſers unterworfenen Ländern daſſelbe, behielten ſich aber vor, dieſe Erklärung abzuändern, wenn ihnen dieſerhalb ein kaiſerlicher Befehl zugehen ſollte. Der Kaiſer billigte aber Alles, was von ihnen geſchehen war. Obgleich die Legaten ſich durch die friedlichen Anſichten, welche ſie rückſichtlich der künftigen Papſtwahl bei den Botſchaftern ſowohl als auch bei den Vätern gefunden hatten, beruhigt fühlten, ſo ſuchten ſie doch den Abſchluß des Conciliums aus allen Kräften zu beſchleunigen. Der Graf di Luna, welcher die gerechte Sache der Legaten anerkannte, und das Dringende der Umſtände einſah, widerſetzte ſich nur auf eine ſo laue Weiſe, daß man kaum ſagen konnte, er widerſetze ſich. — Faſt eine jede Stunde des Tages und der Nacht, wurde von den Legaten und Vätern, welche mit der Anfertigung der Decrete beauftragt worden waren, dazu verwendet, durch unermüdeten Fleiß die Beſchränktheit der Zeit und das Weitumfaſſende der Gegenſtände zu überwinden. Das Anfertigen der Decrete wurde aber weſentlich durch die Vorarbeiten erleichtert, welche das Concilium während der Muße in Bologna angefertigt hatte, wo über alle damals noch nicht definirten Gegenſtände fortwährende Disputationen gehalten waren, deren Reſultate die Acten des Conciliums enthielten. — Am 2. December verſammelten die Legaten eine Generalcongregation, um in ihr Alles vorzulegen, was zu den Dogmen vom Fegfeuer, von den Bildern, Reliquien und von der Anrufung der Heiligen gehörte, und dann zugleich die noch übrigen Geſetze der Disciplin. Von den Abläſſen war kein Decret angefertigt und man hatte daher in der beſondern Congregation des vorhergehenden Tages den Beſchluß gefaßt, dieſen Gegenſtand mit Schweigen zu übergehen, obgleich das ſehr vielen Vätern, beſonders aber den kaiſerlichen Geſandten im hohen Grade mißfiel. Sie willigten aber doch in den Abſchluß des Conciliums, wenn die Abreiſe der franzöſiſchen Prälaten ſich auf keine andere Weiſe hindern laſſe. — Die Decrete über die Dogmen wurden ohne viele Bemerkungen genehmigt, wenn gleich nicht alle z. B. das vom Fegefeuer mit gleichem Beifalle. Ueber die Geſetze, welche ſich auf die kirchliche Disciplin beziehen, wurden nur wenige Bemerkungen gemacht. — Dann wurde darüber geſprochen, daß das Concilium in der nächſten Sitzung ſolle geſchloſſen werden. Cardinal Morone erklärte, „dieſe Sitzung würde ſehr lange dauern und ſehr beſchwerlich ſein, die

Nothwendigkeit gebiete aber, das Concilium zu beendigen, dazu hätten ſich aber noch zu keiner Zeit, vom erſten Entſtehen der Kirche bis auf die Gegenwart, wichtigere Gründe dargeboten. Handele es ſich ja um Erhaltung oder Zerſtörung der Kirche, denn es ſtehe ein Ereigniß bevor, welches, wenn es vor Beendigung des Conciliums eintrete, veranlaſſen könne, daß alle bisherigen Arbeiten und angefertigten Decrete vergebens wären, ohne daß die chriſtlichen Nationen ſie erhielten. Dann fügte er hinzu, es könnten nur drei Wege offen bleiben, Suspenſion, oder Auflöſung oder rechtmäßiger Schluß des Conciliums. Die beiden erſten Wege wären entehrend und gefährlich, da ſie ein Nationalconcilium hervorbringen könnten, nur der dritte Weg ſei rathſam und führe zum Heile. Die Väter möchten für die Geſundheit des Papſtes beten, welcher ſie Alle als Söhne und Brüder liebe, und Nichts eifriger wünſche, als die glückliche Beendigung des Conciliums. Auch die Botſchafter der Fürſten ſtimmten mit dem Wunſche Sr. Heiligkeit überein, der Schluß ſelbſt aber müſſe ein Werk der Authorität der Väter bilden. Würden ſie die Beendigung des Conciliums beſchließen, ſo würden die Legaten es beſtätigen, faßten die Väter aber einen ſolchen Beſchluß nicht, ſo wären ſie, nicht aber die Legaten für das Unheil, welches daraus entſtehen könnte, vor Gott verantwortlich." — Dieſe Vorſtellung hielt indeß den Grafen di Luna nicht ab, einen ſchriftlichen Proteſt einzureichen, welcher jedoch wegen der einſtimmigen Gegenproteſtation aller übrigen Geſandten keine Berückſichtigung fand. — Alle Väter, nur mit Ausnahme von 14 Stimmen, nämlich 11 Spanier und 3 Italiener, ſprachen ſich für das Abſchlußdecret aus. — Wegen der Menge der zu publicirenden Decrete beſchloß man, die Sitzung in zwei Tagen abzuhalten. Da ferner die Zeit zu ſehr drängte, als daß man vorher alle Decrete, ſobald ſie angefertiget waren, dem Papſte zur Beſtätigung zuſenden und von ihm zurückerwarten konnte, ſo einigte man ſich dahin, die Legaten ſollten nachträglich im Namen des Conciliums die Beſtätigung des Papſtes nachſuchen. — Der Papſt hatte ſich in der Zeit von jenem Krankheitsfall wieder erholt und ſofort einen Eilboten mit dieſer Nachricht nach Trient entſendet. Dieſer kam in der Nacht vor der Sitzung, welche die letzte ſein ſollte, an. Wenn gleich dieſe Nachricht für den Augenblick die Legaten und Väter von großer Sorge befreite, ſo war ſie doch keineswegs ganz beruhigend. Sie ſetzten darum das Abſchließungswerk mit raſtloſem Eifer fort. Die Legaten und die Deputirten arbeiteten bis nach Mitternacht, um die Schwierigkeiten wegzuräumen oder auszugleichen, welche theils von den Botſchaftern, theils von einigen Vätern gegen mehrere Decrete erhoben worden waren. — Demnach begann nun die fünfundzwanzigſte und letzte Sitzung am 3. December und endigte am 4. December 1563. Nach beendigtem Gottesdienſt begann die Publication der Decrete der Lehre und der Reform; Canones waren nicht abgefaßt. An erſter Stelle befindet ſich die Lehre vom Reinigungszuſtande oder Fegfeuer (ſ. d. Art. Fegfeuer); dann folgt die Lehre von der Verehrung und Anrufung der Heiligen und die den Reliquien und Bildniſſen derſelben zu erweiſende Ehrerbietung (ſ. die Art. Heilige, Bilder in den Kirchen, Bilderverehrung, Reliquien). Darauf wurden die Reformationsdecrete vorgeleſen, zuerſt die, welche ſich beſonders auf die Ordensgeiſtlichen beziehen, deren ſind zugleich mit denen, welche beſonders über die Kloſterfrauen handeln, zweiundzwanzig (ſ. die Art. Abt, Commende, Congregationen, Exemtion, Kloſter, Nonnen, Nonnenkloſter, Noviciat, Orden, geiſtliche, Ordensgelübde, Ordensprofeß u. ſ. w.). Dann wurden die Decrete von der allgemeinen Reform in 20 Capiteln verleſen, welche verſchiedene Geſetze und Vorſchriften enthalten, namentlich auch über ſolche Puncte, welche die Sitten der Laien und weltlichen Fürſten betreffen, und die Achtung, welche dieſelben der kirchlichen Ordnung ſchuldig ſind; über den ſittlichen Wandel der Kirchenfürſten, Biſchöfe und

Digitized by Google

Cardinäle; über das von dieſen und den übrigen kirchlichen Beamten, auch den Lehrern an katholiſchen Hochſchulen abzulegende Glaubensbekenntniß (ſ. d. Art. Glaubensbekenntniß); über die Strafe der Excommunication und die Fälle, in welchen dieſelbe anzuwenden iſt (ſ. die Art. Anathema und Bann); über fundirte Meſſen (ſ. d. Art. Meßſtiftungen); über Verpflichtungen der Pfründen; über die Viſitation exempter Capitel; über Aufſtellung von Coadjutoren (ſ. d. A.), und Aufhebung der Acceſſe (ſ. d. Art. Anwartſchaften) und Regreſſe; über die pflichtmäßige Gaſtfreundſchaft der Inhaber geiſtlicher Pfründen und Hoſpitalverwalter; über Patronatsrechte (ſ. d. A.); über Synodalrichter (ſ. d. Art. delegirte Gerichtsbarkeit und Synode Bd. 10. S. 613.); über Verpachtungen kirchlicher Güter zum Nachtheile des Nachfolgers; über Kirchenzehnten; über Funeralien; gegen die Ausſchweifungen der Geiſtlichen (ſ. die Art. Concubinat und Exceſſe); über die nicht zuläſſige Umwandlung von Curatbeneficien in beneficia simplicia; über den Vorrang der Biſchöfe; über unentgeltliche Ertheilung von Dispenſationen (ſ. d. A.); gegen den Zweikampf (ſ. d. A.) und deſſen Beförderer; gegen die Beeinträchtigung des kirchlichen Rechts und der Kirchengüter von Seiten der Fürſten. Zuletzt in Cap. 21. erklärt das Concilium, die Authorität des apoſtoliſchen Stuhles ſolle in Allem, was wie immer über die Sittenverbeſſerung und die Kirchenzucht, ſowohl unter den Päpſten Paul III. und Julius III. ſeligen Andenkens, als auch unter Sr. Heiligkeit Pius IV. verordnet worden ſei, unverletzt ſein und dafür gehalten werden. — Alle dieſe Decrete wurden mit einer ſo großen Uebereinſtimmung angenommen, daß ſie faſt wunderbar erſcheint. Zuletzt wurde, weil es ſchon ſpät geworden war, der Beſchluß von der Fortſetzung dieſer Sitzung auf den folgenden Tag vorgeleſen und allgemein angenommen. — Nach Beendigung der Sitzung wurde das allgemeine Verlangen laut, es möge eine Definition der Lehre vom Ablaß erlaſſen werden, damit es nicht den Anſchein gewinne, als ſei der erſte Artikel der katholiſchen Lehre, gegen welchen Luther ſich aufgelehnt habe, zu gehaltlos, als daß das Concilium ſich mit ihm hätte befaſſen können. Das Decret wurde demnach noch in der nämlichen Nacht auf den Grund reifer Unterſuchungen, welche über dieſen Gegenſtand ſchon ſeit mehreren Jahren und an mehreren Orten angeſtellt worden waren, von ausgezeichneten Theologen angefertigt. Als es in einer Generalcongregation bei Anbruch des Tages vorgelegt wurde, fand es allgemeine Billigung. Nur ein Verbot, welches ſich auf einen in Spanien vorkommenden Mißbrauch bezog, unterblieb auf den Antrag des Biſchofes von Salamanca und des ſpaniſchen Botſchafters aus Schonung gegen König Philipp, welcher dadurch ſich perſönlich hätte getroffen fühlen können; durfte man ja doch hoffen, der Mißbrauch werde ſpäter durch den Papſt aufgehoben werden. Dieſe zarte Rückſicht auf die Ehre der ſpaniſchen Krone bewirkte, daß Graf di Luna von nun an in den Abſchluß des Conciliums einwilligte. — Darauf begann die Sitzung. Nach dem feierlichen Hochamte wurde ohne weitere Ceremonie, da die gegenwärtige Sitzung nur eine Fortſetzung der am vorigen Tage abgebrochenen bildete, das Decret von den Abläſſen publicirt (ſ. d. Art. Ablaß). Darauf folgte ein Decret von der Auswahl von Speiſen, vom Faſten und von Faſttagen (ſ. d. Art. Faſten). In Beziehung auf den Index librorum prohibitorum (ſ. d. A.), welcher im Laufe des Conciliums von einem dazu deputirten Ausſchuß angefertigt worden war, befahl das Concilium, ihn dem Papſte zu überweiſen, damit er durch deſſen Authorität beendigt und publicirt werde. Daſſelbe ſolle in Beziehung auf den Katechismus (ſ. d. Art. Symboliſche Bücher), das Miſſale (ſ. d. Art. Liturgien), und das Brevier (ſ. d. A.) geſchehen. — Dann erklärte das Concilium rückſichtlich des Platzes und der Stelle, welche ſowohl den weltlichen als den geiſtlichen Botſchaftern auf dem Concilium angewieſen ſei, es könne daraus Niemanden ein Recht erwachſen, ſo wie auch dadurch Niemandes Rechte

Digitized by Google

geſchmälert werden könnten. Zuletzt wurde noch das Decret von der Annahme und der Beobachtung der Beſchlüſſe des Conciliums vorgeleſen. Alle dieſe Decrete fanden allgemeinen Beifall. Nun wurde vorgeſchlagen, alle Decrete, welche ſowohl über das Dogma, als auch rückſichtlich der Disciplin unter den Päpſten Paul III. und Julius III. feſtgeſetzt waren, noch einmal vorzuleſen. Dieſer Vorſchlag fand die allgemeine Zuſtimmung der Väter und wurde deßhalb ſogleich zur Ausführung gebracht. Endlich wurden noch die Väter durch den Secretär des Conciliums Angelo Maſſarelli, Biſchof von Theleſina, befragt, ob es ihr Wille ſei, daß das Concilium beendet und daß für Alles und Jedes, was ſowohl unter Paul III. und Julius III. ſeligen Andenkens, als auch unter Sr. Heiligkeit Pius IV., römiſchen Päpſten, in demſelben beſchloſſen und beſtimmt worden ſei, der heiligſte römiſche Papſt im Namen dieſer hl. Kirchenverſammlung durch des apoſtoliſchen Stuhles Geſandte und Vorſitzende um die Beſtätigung gebeten werden ſolle? Alle erklärten ſich dafür mit der einzigen Ausnahme des Erzbiſchofes von Granada, welcher die päpſtliche Beſtätigung nicht forderte. — Die Freude und Rührung, welche die Väter über den Abſchluß des Conciliums empfanden, übertraf alle Erwartungen. Die Augen Aller ſchwammen in Thränen und einige, unter welchen während des Conciliums einige Spannung obgewaltet hatte, umarmten ſich mit brüderlicher Zärtlichkeit und Liebe. Darauf erhob ſich der erſte Legat und Vorſitzende des Conciliums, Cardinal Morone, ſegnete die Väter und ſprach: „Nachdem ihr Gott gedankt habet, ehrwürdigſte Väter, gehet in Frieden.“ Dann brachte der Cardinal von Lothringen nach dem Vorgange der älteren Concilien mit lauter feierlicher Stimme die von ihm verfaßten Acclamationen aus, welche am Ende der 25. Sitzung abgedruckt ſind. Zuletzt befahlen die Legaten allen Vätern unter der Strafe der Excommunication, Trient nicht eher zu verlaſſen, als bis ſie die Acten des Conciliums unterſchrieben oder durch ein eigenes Inſtrument genehmiget hätten. Der Promotor des Conciliums beauftragte die anweſenden Notare, den öffentlichen Act aufzunehmen. Nachdem dieſes geſchehen war, ſtimmte der Cardinal Morone das Te Deum an. Die von dem Secretär des Conciliums zuſammengetragenen und von ihm und den Notaren beglaubigten Decrete wurden hierauf von den Vätern unterſchrieben. Ihrer waren zweihundert und fünfundfünfzig: Vier Legaten, zwei Cardinäle, welche nicht Legaten waren, drei Patriarchen, fünfundzwanzig Erzbiſchöfe, hundert und achtundſechszig Biſchöfe, neunundreißig mit rechtmäßigen Mandaten verſehene Procuratoren abweſender Biſchöfe, ſieben Aebte, einer von Clairveaux, vier aus der Benedictinercongregation von Monte Caſſino, der ſechſte von Clugny und der ſiebente von Villa Bertranda in Spanien. Die beiden franzöſiſchen Aebte unterſchrieben die das Dogma betreffenden Decrete unbedingt, während ſie bei den Reformdecreten bemerkten, ſie wären bereit zu gehorchen. Auch unterſchrieben ſieben Ordensgenerale, nämlich der der Dominicaner, der Franciscaner-Obſervanten, der Franciscaner-Conventualen, der Auguſtiner-Eremiten, der Carmeliter und der Jeſuiten. Zwei Tage nachher unterſchrieben auf authentiſchen Inſtrumenten die Botſchafter der Fürſten, mit Ausnahme des Grafen di Luna, welchem die Zuſtimmung ſeines Königs noch nicht zugegangen war, und des franzöſiſchen Geſandten, welcher immer noch in Venedig verweilte. Die Unterſchriften der Botſchafter wurden von denen der Biſchöfe getrennt. — Die Nachricht von der glücklichen Beendigung des Conciliums brachte die vortheilhafteſte Wirkung auf die Wiedergeneſung des Papſtes hervor, er wünſchte ſich gleichſam zu einer Krankheit Glück, welche ein für die Kirche ſo wichtiges Ereigniß beſchleuniget hatte. Am 12. December verſammelte er ein Conſiſtorium und benachrichtigte die Cardinäle von der glücklichen Beendigung des Conciliums, und beſchloß zugleich eine feierliche Dankproceſſion, welche am 15. December von der St. Peterskirche aus nach der von St. Maria super

Digitized by Google

Minervam angeſtellt werden ſollte. — Unterdeß verließen die Väter, einer nach dem andern, Trient und reiſeten nach Hauſe zurück, die ärmſten verſah der Papſt mit Reiſegeld. Von den Legaten begaben ſich nur Morone und Simonetta in eigener Perſon nach Rom, um von Allem, was geſchehen, Rechenſchaft abzulegen. Navagero und Hoſius waren mit Erlaubniß des Papſtes ſofort in ihre Diöceſen Verona und Ermland zurückgekehrt. Mehrere Räthe des Papſtes hatten verſucht, ihn von der unbedingten Beſtätigung des Conciliums abzuhalten, da deſſen Beſtimmungen die Einkünfte und die Authorität des Papſtes in manchen Beziehungen verminderten. Hugo Boncompagno, Paleotti und mehrere Andere, welche an den Verhandlungen des Conciliums thätigen Antheil genommen hatten, ſtemmten ſich den Eingebungen jener Räthe mit ſolcher Kraft entgegen, daß der Papſt ſchon am 30. December abermals ein Conſiſtorium verſammelte, und es mit einer Rede voll jugendlicher Begeiſterung eröffnete (den Anfang dieſer Rede theilt Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 265 f. aus den Conſiſtorialacten in der Urſprache mit): „Dieſer Tag, hob er an, ehrwürdige Brüder, bringt neues Leben, fordert neue Sitten; iſt ja durch das Anſehen des Conciliums von Trient die Zucht wieder hergeſtellt, welche über die Maßen verfallen war; vor Allem aber iſt den Geiſtlichen eine Lebensordnung vorgeſchrieben, an der ſie erkennen mögen, daß ihnen, da ſie einmal dieſen Stand angetreten, die Nothwendigkeit obliegt, ſo zu leben, wie ſie es in den heilſamen Decreten in göttlicher Klarheit vorgezeichnet ſchauen." Er deutete auch, ſein hohes Alter und ſeine ſchwachen Kräfte überſehend, die Abſicht an, in eigener Perſon eine Viſitation durch den ganzen Kirchenſtaat vorzunehmen und ſpornte die Biſchöfe an, ſich in ihre Diöceſen zu begeben. Als einen wahrhaft inſpirirten Beſchluß lobte er das Decret über die Errichtung von Seminarien. Wie in Allem, ſo wolle er hierin vorzüglich ein Muſter der Folgſamkeit aufſtellen. Den Cardinälen Morone und Simonetta ordnete er als Gehilfen bei die Cardinäle Cicala, Vitelli und Borromeo; ſie ſollten vereint ſowohl auf die Beſtätigung, als auch auf die Ausführung der erlaſſenen Decrete denken, wobei er noch einmal bemerkte, es ſei ſein feſter und unerſchütterlicher Wille, alle Beſtimmungen des Conciliums durch ſeine Authorität feſtzuſetzen, und Nichts ſolle ihn zur Abweichung von denſelben vermögen können. — Er beſtimmte vier Cardinäle, welche in Zukunft Lebenswandel, Sitten und Lehre der zu weihenden Biſchöfe prüfen ſollten, damit dieſe Männer ſeien, welche ihre Heerde durch Wort und Beiſpiel erbauen könnten, und nicht wie dieſes früher nicht ſelten der Fall geweſen, denſelben zum größten Aergerniß gereichten. — Im Conſiſtorium vom 26. Januar 1564 trugen die beiden Legaten im Namen der Väter feierlich beim Papſte auf Beſtätigung des Conciliums an. Nachdem alle Cardinäle ſich einſtimmig für die Beſtätigung ausgeſprochen hatten, erfolgte ſie in einer Bulle, welche vom Papſte ſelbſt und von allen Cardinälen unterſchrieben wurde. In derſelben Bulle verbot der Papſt den Druck von Erläuterungen und Erklärungen der Beſchlüſſe des Conciliums und behielt es ſich ſelbſt vor, wie das auch den Beſtimmungen des Conciliums gemäß war, die etwa vorkommenden Zweifel aufzuklären und zu beſeitigen. An die Beſtätigung des Conciliums durch den Papſt ſchloß ſich alsbald die ausdrückliche und pflichtgemäße Publication deſſelben in den einzelnen Diöceſen. — Um wegen des Zeitpunctes, von wo ab die Decrete des Conciliums in Kraft treten ſollten, alle Zweifel zu heben, erließ der Papſt eine beſondere Bulle, in welcher der 1. Mai 1564 als Anfangstermin der Wirkſamkeit der Disciplinarbeſchlüſſe feſtgeſetzt wurde. Durch eine Bulle vom 2. Auguſt ernannte der Papſt acht Cardinäle, welche für die Ausführung des Conciliums Sorge tragen ſollten (ſ. d. Art. Cardinalcongregationen Nr. 4.). — Die Bereitwilligkeit, mit welcher der Papſt den Beſchlüſſen des Conciliums und auch denjenigen Reformartikeln, aus denen ſeiner Curie und ſeiner Kammer nicht unerhebliche materielle

Nachtheile erwachſen, ſeine Beſtätigung ertheilte, erregte weithin die größte Freude. Lieferte ſie ja den unwiderſprechlichen Beweis, daß es dem Papſt mit ſeinen Verſicherungen und Bemühungen rückſichtlich der allgemeinen Reform voller Ernſt geweſen und daß ſomit diejenigen, welche die Welt das Gegentheil wollten glauben machen, als Lügner und Verläumder zu betrachten ſeien. Der fromme König Sebaſtian von Portugal drückte dem Papſte ſeine lebhafteſte Freude in einem Handſchreiben aus (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 269 ff.). Mit demſelben Eifer, womit er ſelbſt ſie annahm, ſuchte der Papſt die Annahme der Beſchlüſſe des Conciliums von Trient auch bei allen katholiſchen Fürſten zu bewirken. Die italieniſchen gingen mit gutem Beiſpiele voran. Die Republik Venedig ließ während des Hochamtes die Beſchlüſſe des Conciliums von Trient in der St. Marcuskirche publiciren. Nicht minder eifrig zeigten ſich die Könige Sigismund von Polen und Philipp II. von Spanien. Nur in den Niederländiſchen Beſitzungen des Letzteren ſtieß die Publication auf Schwierigkeiten, indeß unterliegt es doch keinem Zweifel, daß ſie hier ebenfalls vor ſich ging. Die Könige von Frankreich ſtellten der Annahme des Conciliums von Trient in ihren Territorien die meiſten Hinderniſſe in den Weg, indem ſie ſich bei dieſer Gelegenheit auf die vermeintlichen Freiheiten der gallicaniſchen Kirche beriefen, welche durch die Tridentiniſchen Reformationsdecrete bedrohet ſeien. Zwölfmal begehrte der Episcopat Frankreichs die Publication und erlangte ſie dennoch nicht. Die Biſchöfe aber hielten ſich in ihrem Gewiſſen für verpflichtet, wie dieſes namentlich in der Declaration des franzöſiſchen Clerus vom J. 1615 ausgeſprochen iſt, die Beſchlüſſe des Conciliums feierlich zu publiciren. Sie haben dieſes gethan, ohne alle Clauſel und Beſchränkung und ohne Rückſicht auf die von der weltlichen Obrigkeit verweigerte Publication, die ſie mit Recht für nicht nothwendig erachteten (Phillips, Kirchenrecht Bd. 4. S. 475 f.). — Die katholiſchen Fürſten und Prälaten Teutſchlands nahmen die Beſchlüſſe des Conciliums von Trient auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 an. Auch Kaiſer Maximilian II. ließ die Beſchlüſſe des Conciliums von Trient in ſeinen Staaten verkündigen. — Die Geſchichte dieſer denkwürdigen Kirchenverſammlung ſchrieb zuerſt der Servitenmönch, Fra Paolo Sarpi (ſ. d. Art. Pallavicini) mit Talent und Geſchmack, aber mit großer Abneigung gegen Rom und die Kirchengewalt, mit großer Parteilichkeit, Frivolität und Bosheit und in einem Geiſte der Verdrehung und Verdächtigung, welcher den Sycophanten eigenthümlich iſt. Sein Manuſcript übergab er dem apoſtaſirten Erzbiſchof von Spalatro, Marcus Antonius de Dominis (ſ. d. A.), welcher es im J. 1619 zu London unter dem Titel: „Istoria del concilio Tridentino nelle quale si scoprono tutti gli artifizi della corte di Roma per impedire che nè la verita dei dogmi di palesasse, nè la riforma del papato et della chiesa si tratasse; di Pietro Soavo Polano“ erſcheinen ließ. Dieſer Ausgabe folgten bald mehrere andere und Ueberſetzungen in verſchiedenen Sprachen. Das Werk wurde ins Lateiniſche überſetzt. Franzöſiſche Ueberſetzungen erſchienen von de la Motte-Joſſeval 1683, von Amelot de la Houſſage 1686, 1699 u. ſ. w., und von Pierre François le Courayer, Amſterdam 1736, 2 Bde. 4. London 1736, 2 Bde. fol. und Trevoux; Le Courayer, welcher apoſtaſirte, verſah die Ueberſetzung mit manchen biſſigen Anmerkungen. In die teutſche Sprache wurde Sarpi's Werk von Rambach mit Courayers Anmerkungen überſetzt und erſchien zu Halle und Hannover 1761 bis 1784 in 6 Bänden und noch im J. 1839 erſchien zu Mergentheim, in 2. Aufl. 1844 zu Augsburg eine Ueberſetzung von Sarpi's Werke von dem katholiſchen Stadtpfarrer Winterer in Mannheim. — Auf der Seite der Katholiken mußte man auf eine ebenbürtige Gegenſchrift lange warten. Ein Jeſuit Terenzio Alciati übernahm auf Befehl des Papſtes Urban VIII. die Vorarbeiten zu einem ſolchen Werke, aber der Tod hinderte ihn es auszuführen und zu

Digitized by Google

vollenden. Da übernahm der Jeſuit **Sforza Pallavicini** (ſ. d. A.), welcher ſchon früher vom Cardinal **Bernardino Spada** zur Abfaſſung der Geſchichte des Conciliums von Trient aufgemuntert worden war, im Auftrage des Papſtes dieſe Arbeit. Ihm ſtanden die Actenſtücke zur Verfügung und alle möglichen Quellen offen. Er verwendete auf ſeine Geſchichte, wozu er die Vorarbeiten ſeiner Vorgänger benutzen konnte, zwanzig Jahre. Von ſeiner Istoria del concilio di Trento erſchien die erſte Ausgabe zu Rom 1656 und 1657 in 2 Bden. in Folio, und eine zweite verbeſſerte Ausgabe ebendaſelbſt 1664 in 3 Bänden. Der Jeſuit J. B. **Giattini** überſetzte das Werk ins Lateiniſche, Antv. 1670—73. 3 Bde. 4., und Theod. Friedr. **Klitſche** ins Teutſche, Augsburg 1835—36. 8 Bde. *) — Eine ins Einzelne gehende Beurtheilung dieſer beiden Hauptgeſchichtſchreiber des Conciliums von Trient liefert die von der katholiſch-theologiſchen Facultät zu **Tübingen** gekrönte Preisſchrift: Beurtheilung der Controverſen Sarpi's und Pallavicini's in der Geſchichte des Trienter Concils. Von Dr. **Johann Nepomuk Briſchar**. Tübingen 1844. 2 Bde. — **Le Plat**, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam amplissima collectio. Lovanii 1781. 7 voll 4. Auch in franzöſiſcher Sprache. (Vergl. **Briſchar** a. a. O. Bd. 1. S. 32 f. **Feller**, dictionnaire historique s. v. **Pallavicini**.). — Memoirs of the council of Trident by **Mendham** 1836. — J. **Mendham**, Acta concilii Tridentini et alia fragmenta a Cardinale **Palleotto** descripta. Oxonii 1842. — Fr. v. **Bucholtz**, Geſchichte der Regierung Ferdinand I. Wien 1831—38. 8 Bde. nebſt Urkundenband. — C. A. **Menzel**, neuere Geſchichte der Teutſchen. Breslau 1826 ff. Bd. 1—4. — Friedr. v. **Raumer**, Geſchichte Europa's ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1832 f. Bd. 1. 2. — Ign. **Schmid**, Geſchichte der Teutſchen Bd. 5—11. — H. **Leo**, Lehrbuch der Weltgeſchichte, Bd. 3. — **Ranke**, die römiſchen Päpſte. Berlin 1844. 3. Ausg. 3 Bde. — C. **Riffel**, Kirchengeſchichte der neueſten Zeit. Mainz 1842 ff. — **Dieringer**, F. X., der hl. Carl Borromäus und die Kirchenverbeſſerung ſeiner Zeit. — Die Geſchichte des Conciliums von Trient wurde **proteſtantiſcher** Seits bearbeitet von **Salig**, **Marheineke** im 1. Bande ſeines Syſtems des Katholicismus, Heidelberg 1810 (vgl. **Briſchar**, a. a. O. Bd. 1. S. 33 f.) und **Danz**, Geſchichte des Tridentiniſchen Conciliums nach der Darſtellung eines katholiſchen Schriftſtellers (i. e. Sarpi's) Jena 1846; **katholiſcher** Seits von **Göſchl**, geſchichtliche Darſtellung des allgemeinen Concils zu Trient in 2 Abtheilungen. Regensburg 1839—40. 2. (Titel) Ausgabe 1845 (vgl. **Briſchar**, a. a. O. Bd. 1. S. 35), von v. **Weſſenberg**, Verſuch der Beſtrebungen nach Kirchenverbeſſerung in den großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Conſtanz 1840. 4 Bde. (ſ. d. Art. **Basler Concil** am Ende), und von **Rätzes**, Dr. H., die Geſchichte des hochheiligen und allgemeinen Conciliums von Trient, deſſen Canones und Beſchlüſſe in ihrem Bildungsgange und weſentlichen Inhalte, Perſonen und Zuſtände, nach Pallavicini mit Rückſicht auf Sarpi und Andere für Freunde und Gegner der Kirche, für Geiſtliche und Laien überſichtlich dargeſtellt, Münſter 1846. [Uebinck.]

Trier, Bisthum (früher Erzbisthum und geiſtlicher Churſtaat), iſt unſtreitig die älteſte Kirche dieſſeits der Alpen, ſowie Trier als Stadt auch unter die älteſten Städte Europa's zählt. Seit dem Beginne des Chriſtenthums waren es, nach der apoſtoliſchen Gründung, das hohe Alter überhaupt, der politiſche Rang einer biſchöflichen Stadt und die perſönlichen Verdienſte ausgezeichneter Biſchöfe, welche

---

*) Es iſt ſehr bezeichnend, daß während Sarpi's Geſchichte bald nach ihrem Erſcheinen mehrere Male in die franzöſiſche Sprache überſetzt wurde, Pallavicini's Geſchichte erſt vor wenigen Jahren auf Veranſtaltung des Abbé Migne in einer franzöſiſchen Ueberſetzung veröffentlicht wurde. Vgl. **Briſchar**, a. a. O. Bd. 1. S. 19 f.

Digitized by Google

den Rang einer biſchöflichen Kirche und ihre Celebrität beſtimmt haben. In hohem Maße ſind dieſe Momente bei Trier zuſammen getroffen, um frühe ſchon ſeiner Kirche eine Auszeichnung zu verleihen, die für ſeine ganze Geſchichte von dem entſchiedenſten Einfluſſe geweſen iſt. Schon Julius Cäſar fand die civitas Trevirorum als eine mächtige und angeſehene vor, deren Gebiet ſich weithin an der Moſel, in die Eifel und links am Rheine erſtreckte; ſeit Kaiſer Auguſtus war ſie eine wichtige Militärſtation zum Schutze der Grenzen des Reiches gegen die überrheiniſchen Völker und nachdem unter Diocletian das Reich zwei Kaiſer erhalten, wurde Trier (287) kaiſerliche Reſidenz für das Abendland, wurde ausgeſtattet mit all jener Pracht und Herrlichkeit, die die Würde und der Luxus eines römiſchen Imperators jener Zeit erheiſchte. Ganz nach dem Muſter von Rom erhielt es ſeinen Senat, Palläſte, Thermen, Baſiliken, Tempel, Triumphbogen, ein Amphitheater, einen Circus, ein Capitolium u. dgl., ſo daß es mit Recht das „zweite Rom" genannt wurde; und nachdem Conſtantin der Große das Reich in vier Präfecturen eingetheilt hatte, war Trier nicht allein Reſidenz der meiſten Kaiſer des vierten Jahrhunderts, ſondern auch Sitz des praefectus praetorio der Präfectur von Gallien (mit Spanien und Britannien), Sitz des Vicarius der Diöceſe Gallien und des Präſes der Provinz Belgica I., wozu die Gebiete von Metz, Toul und Verdun gehörten. Bei dieſem ausgezeichneten Range iſt es bei Trier weniger als bei irgend einer andern Stadt dieſſeits der Alpen zu verwundern, daß mittelalterliche Schriftſteller die Anfänge des Chriſtenthums daſelbſt bis in das erſte Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung zurückzuführen ſuchen, und in den Gründern des biſchöflichen Sitzes zu Trier unmittelbare Schüler des Apoſtels Petrus zu Rom zu finden glauben. Aus dem lebhaften Verkehr zwiſchen Rom und Trier ſeit den Tagen des Kaiſers Auguſtus iſt es mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrſcheinlichkeit zu entnehmen, daß es bereits in dem zweiten Jahrhunderte Chriſten zu Trier gegeben habe; keinem Zweifel iſt unterworfen, daß Eucharius, Valerius und Maternus die erſten Biſchöfe von Trier geweſen ſind; alle Cataloge der Biſchöfe von Trier kennen ſie als ſolche, Gregor von Tours (in vitis ss. Patrum c. 17.) hat den erſten, Lupus von Ferriere (in vita s. Maximini) führt ſie alle drei auf und reihet ihnen als vierten den hl. Agröcius an, der auf dem Concil zu Arles 314 als Biſchof von Trier mit ſeinem Exorciſten Felix die Acten gegen die Donatiſten unterzeichnet hat. Nach Ausweis der ſchärfern hiſtoriſchen Kritik des Trier'ſchen Weihbiſchofs von Hontheim, des Calmet, der Bollandiſten und andrer Authoren gehören aber jene drei erſten Biſchöfe von Trier der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts an, reicht Maternus in den Anfang des vierten, hat zugleich den Bisthümern Tongern und Cöln vorgeſtanden, und iſt bleibend nach Cöln übergegangen, nachdem Agröcius ſein Nachfolger zu Trier geworden war. In den nachherigen Stürmen des Arianismus iſt die Kirche von Trier eine Hauptſtütze des katholiſchen Bekenntniſſes im Abendlande und eine Zufluchtſtätte für dieſes Bekenntniſſes wegen vertriebene orientaliſche Biſchöfe geweſen. Der hl. Maximinus, Nachfolger des hl. Agröcius auf dem Sitze zu Trier, nimmt den durch die Ränke der Arianer von Alexandrien verbannten großen Athanaſius (336) auf, gewährte ihm zwei Jahre und vier Monate hindurch bis zu deſſen Rückkehr auf ſeinen Sitz Alles in Ueberfluß, was ſeine Würde und Lage erheiſchte; vom Arianismus angeſteckte Biſchöfe des Orients aber, die nach Gallien abgeſandt worden, hat derſelbe zurückgewieſen und als Feinde des Glaubens öffentlich bezeichnet. Auch den von den Arianern vertriebenen Paulus, Biſchof von Conſtantinopel, hat er zu Trier auf- und in Schutz genommen (343), hat dann noch zweimal den hl. Athanaſius bei ſich geſehen. Nicht minder unerſchütterlich im Kampfe gegen den Arianismus hat ſein Nachfolger, der hl. Paulinus, geſtanden, hat dem Kaiſer Conſtantius ſein Vergehen, den Arianismus der Kirche aufnöthigen zu wollen, vorgehalten, hat auf der

Synode zu Arles ebenſo entſchieden eine arianiſche Formel als die Verdammung des Athanaſius zu unterſchreiben ſich geweigert, und, deßwegen verbannt nach Phrygien, hat er, wo er durchzog und verweilte, den orthodoxen Glauben gepredigt und iſt in dem Bekenntniſſe deſſelben im Exil geſtorben (358). Der hl. Hilarius, Biſchof von Poitiers, ebenfalls groß und berühmt durch ſeine gelehrte und unerſchütterliche Bekämpfung der arianiſchen Häreſie, ſchickte ſein Werk De synodis fidei cathol. nach Trier, damit es von dieſem Primatialſitze aus andern Kirchen mitgetheilt würde; der hl. Hieronymus verweilte unter dem Biſchofe Brito zu Trier wiſſenſchaftlicher Studien wegen (370) und erbaut ſich an dem blühenden Zuſtande dieſer Kirche; der hl. Martinus, Biſchof von Tours, erſchien fünfmal zu Trier und glänzt durch Wunderthaten, der hl. Ambroſius, Biſchof von Mailand, kommt zweimal als Geſandter an den Hof, und die Bekehrung des großen Kirchenlehrers Auguſtinus knüpft ſich großentheils an einen Vorgang, der um das J. 380 zu Trier ſtattgefunden hat. So war zu der frühen Gründung der Kirche von Trier der hohe politiſche Rang der Stadt als kaiſerlicher Reſidenz, als Metropole von Gallien, hinzugekommen; auch zählte ſie ihre Martyrer aus der Zeit des Maximianus Herculeus (286), war geſchmückt mit den glänzenden Verdienſten großer und heiliger Biſchöfe, verherrlicht durch den Aufenthalt berühmter Kirchenlehrer, dieß Alles hatte die Kirche von Trier mit der Primatialwürde in Gallien bekleidet. Mit der römiſchen Herrſchaft ſank aber auch der politiſche Glanz von Trier; viermal verwüſtet, zerſtört durch die einwandernden barbariſchen Völker ging es (c. 463) bleibend an die Franken über. Dem biſchöflichen Sitze iſt aber ſein kirchlicher Primat noch geblieben; durch Gelehrſamkeit, Herſtellung verfallener Kirchen, mächtiges Wirken in der Nähe und in die Ferne, durch Erneuerung der gelockerten Disciplin und durch hohes Anſehen im fränkiſchen Reiche, ragt in der Mitte des ſechſten Jahrhunderts der hl. Nicetius hervor, als Primas von Belgica durch ſeinen Sitz, wie durch perſönliches Anſehen, verherrlicht durch die Gedichte des Venantius Fortunatus, geehrt durch die Unerſchrockenheit, mit der er den blutſchändriſchen König Chlotar excommunicirte und die Verbannung, die er deßwegen zu ertragen hatte. Seitdem Rheims durch die Taufe Chlodwigs daſelbſt durch den hl. Remigius Krönungsſtadt der fränkiſchen Könige geworden, iſt das Anſehen und der Glanz der biſchöflichen Kirche jener Stadt geſtiegen; ſie wurde im Range der Kirche von Trier als „Schweſterkirche“ (ecclesia soror) zur Seite geſtellt und hatte auf Synoden jener der beiden Biſchöfe den Vorſitz, der ſeiner Ordination nach der ältere war; Trier blieb aber Metropole, ſeit der fränkiſchen Zeit Erzbisthum genannt, und hatte zu Suffraganbisthümern jene Städte, die ſchon in römiſcher Zeit zu der Provinz Belgica I., wovon Trier Metropole, gehört hatten, die Bisthümer Metz, Toul und Verdun; auch ſind dieſe in ihrem Metropolitanverbande mit Trier geblieben, nachdem Lothringen vom teutſchen Reiche losgeriſſen worden, indem der weſtphäliſche Frieden ausdrücklich das Fortbeſtehen dieſes alten Verbandes ſtipulirt hatte. Ebenſo wurden die beiden 1777 neu errichteten Bisthümer Lothringens, St. Diez und Nancy, dieſem Verbande eingefügt. Unter der Regierung Carl d. Gr. zeichneten ſich die Erzbiſchöfe von Trier Richbod (791—804) und Amalarius (809—814), Schüler Alcuins, durch Gelehrſamkeit und Förderung des Schulweſens aus; nicht minder danach Bertulph (869—883), nach Trithemius „ausgezeichnet gelehrt in heiligen und profanen Wiſſenſchaften;“ im eilften Jahrhunderte ragt Poppo hervor durch kräftige Wahrung der Güter und Rechte der Kirche in einer böſen Zeit, durch Handhabung der Disciplin, ernſtes Regiment und Aufführung großartiger Kirchenbauten; gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts glänzt Albero, Freund des hl. Bernhard, als beſondrer Förderer des Ordenslebens, Stifter vieler Klöſter; zu Anfange des 14. iſt es der mächtige Balduin, der durch das Anſehen des luxemburgiſchen Hauſes, dem er

Digitized by Google

entſproſſen, den Einfluß bei ſeinem Bruder, dem Kaiſer Heinrich VII. und durch ausgezeichnete perſönliche Eigenſchaften die Kirche von Trier mit Gütern, Rechten und Privilegien bereichert, das Kirchenweſen trefflich geordnet hat. Die weltliche Hoheit der Erzbiſchöfe von Trier, zu der ſchon frühe die fränkiſchen Könige den Grund gelegt hatten, erſcheint unter Balduin in ihrer vollendeten Ausbildung und wird er daher als der Schöpfer des (geiſtlichen) Churſtaates betrachtet, wie derſelbe bis zum Ausgange des vorigen Jahrhunderts beſtanden hat. Schon ſeit dem ſechſten Jahrhunderte hatten nämlich die auſtraſiſchen Könige, die oft zu Trier reſidirten, bedeutende Schenkungen an „die Kirche des hl. Petrus" daſelbſt gemacht, neue Klöſter gegründet, dotirt, ältere beſchenkt; danach haben die Könige, Pipin (761), Carl d. Gr. (773) und Ludwig der Fromme (816) die Güter und Beſitzungen der Trier'ſchen Kirche, Klöſter, Caſtelle u. dgl., überhaupt alle Beſitzungen der Geiſtlichkeit und der Kirchen von der Gerichtsbarkeit der königlichen Vögte und Grafen eximirt und dieſe den Erzbiſchöfen ſelbſt übertragen. Unter den folgenden Königen, namentlich Zwentepold, danach unter Otto I. nahmen die Güterſchenkungen und Exemptionen zu, die Erzbiſchöfe, aus Dynaſtenfamilien gewählt, ebenſo die Domcapitularen aus adeligen Geſchlechtern mehrten die Beſitzungen der Kirchen durch Schenkungen, durch weiſe Erſparniſſe, Ankauf, durch Heimfall erledigter Reichslehne; es erhielten die Erzbiſchöfe ſo ein immer größeres Gebiet, innerhalb deſſen ſie die weltliche Gerichtsbarkeit, Münz-, Markt-, Zoll-, Steuererhebungsrecht, das jus armorum, munitionum, jus foederis, überhaupt die ganze weltliche Hoheit ausübten. Als ſodann in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts das früher gemeinſam von den teutſchen Fürſten ausgeübte Recht, den Kaiſer zu wählen, den ſieben vornehmſten unter ihnen ausſchließlich beigelegt wurde, waren es, nebſt vier weltlichen Fürſten, die drei Erzbiſchöfe der älteſten und angeſehendſten Sitze von Trier, Mainz und Cöln, denen dieſe neue Würde (Churwürde) zu Theil wurde. Beſonders ausgezeichnete Erzbiſchöfe waren danach Richard von Greiffenklau (1511—1531), berühmt durch kräftige Bekämpfung des Fehdeweſens der Raubritter, ſein energiſches Wirken auf Reichstagen zur Einführung einer geregelten Reichsjuſtiz und Polizei, durch ſeine ireniſchen Verhandlungen mit Luther zu Worms (1521), ſeine Kriegsthaten gegen den friedſtörigen Franz von Sickingen und die aufrühreriſchen Bauern im Oberlande. Johannes VI. (von der Leyen) hat ſodann 1559 das Eindringen des Calvinismus in die Stadt Trier abgewehrt (ſiehe d. Art. „Olevian"), den Jeſuitenorden in die Erzdiöceſe berufen; ſein Nachfolger Jacob von Eltz war ein Muſter eines frommen Biſchofs und eines guten Fürſten; er hat das Concil von Trient in dem ganzen Erzſtifte publicirt (1569 u. 1570), die darin geforderten Reformen in allen Kirchen und geiſtlichen Corporationen ausgeführt, die nach Reichsunmittelbarkeit lüſternen Städte Trier und Coblenz in die Schranken der Unterwürfigkeit zurückgewieſen. — Seitdem die Erzbiſchöfe auch weltliche Hoheit überkommen hatten, an allen Angelegenheiten des Reiches thätigen Antheil nehmen und die Regierungsgeſchäfte ihres Landes beſorgen mußten, waren ihnen Gehilfen in den Pontificalhandlungen nothwendig geworden. Schon Erzbiſchof Poppo hatte ſich (1042) einen ſolchen Gehilfen vom Papſte geben laſſen; die ununterbrochene Reihe ſolcher vicarii in pontificalibus, danach „Weihbiſchöfe" genannt, beginnt in der Trier'ſchen Kirche aber erſt mit dem Anfange des 13. Jahrhunderts; und da dieſen Weihbiſchöfen außer der Ertheilung der geiſtlichen Weihen, der Firmung, Conſecration der Kirchen, Benediction der Aebte auch meiſtens die Viſitation der Erzdiöceſe, das Predigtamt im Dome und andre wichtige Verrichtungen übertragen wurden, ſo treffen wir in denſelben in der Regel durch Gelehrſamkeit, Geſchäftstüchtigkeit und ächt prieſterliche Tugenden ausgezeichnete Männer; insbeſondere verdienen genannt zu werden Joh. von Endoven (1459—1508), Joh. Enen (1517—1519), Peter Binsfeld (1580—1598),

Digitized by Google

Joh. Pet. Verhorſt (1688—1708), Joh. Matth. v. Eyß (1710—1729), Lothar Friedr. v. Nalbach (1730—1748), Joh. Nicol. v. Hontheim (1749—1790). Dieſe Gehilfen waren den Erzbiſchöfen um ſo unentbehrlicher, als das Erzbisthum weit ausgedehnter war, als es das nunmehrige, immerhin noch große Bisthum iſt. Außer ſeinem jetzigen Umfange, den beiden Regierungsbezirken Trier und Coblenz, umfaßte es früher auch noch das damalige (öſtreichiſche) Herzogthum Luxemburg, einen bedeutenden Strich von Lothringen und einen großen Theil des jetzigen Herzogthums Naſſau. Daſſelbe war, ſeiner lang geſtreckten Lage wegen, eingetheilt in Ober- und Niedererzſtift und waren die meiſten geiſtlichen wie weltlichen Verwaltungsbehörden doppelt vorhanden, zu Trier und Coblenz, war ferner eingetheilt in fünf Archidiaconate, St. Peter zu Trier, Dietkirchen, Carden, Longuion und Tholey, deren jedes mehre Decanate umfaßte, im Ganzen 20, und hat die Geſammtzahl der Pfarreien 835 betragen. — Gleichzeitig mit Rom und Mailand iſt zu Trier die Aſcetenlebensweiſe in Aufnahme gekommen. Um das J. 380 war bereits, wie wir aus einem bei dem hl. Auguſtinus (Confess. libr. VIII. c. 6) erzählten Vorgange erſehen, die Vita des hl. Antonius, beſchrieben von dem hl. Athanaſius, zu Trier bekannt, lebten Aſceten unweit der Mauern der Stadt Trier nach dieſer Vita und hat der Anblick derſelben und das flüchtige Leſen in dieſer Vita zwei Beamten des kaiſerlichen Hofes daſelbſt zur Annahme ſeiner Lebensweiſe bewogen und hat der Vorgang ſelbſt bedeutend auf die Bekehrung des hl. Auguſtinus ſelber eingewirkt. Ein eigentliches Kloſter treffen wir dann zuerſt 455 an der Grabkirche des hl. Eucharius (ſpäter St. Matthias), vermuthlich mit der Regel des hl. Baſilius, bald auch zu St. Maximin, eine der reichſten und angeſehenſten Abteien des teutſchen Reiches; im ſiebenten Jahrhunderte kamen hiezu die adeligen Frauenklöſter Benedictinerordens St. Irminen und Pfalzel, die Benedictinerabteien Echternach, gegründet von dem hl. Willibrord, Mariae ad martyres bei Trier, Metlach, St. Martin, Tholey, dann im achten Jahrhundert die berühmte Abtei Prüm (ſ. d. Art. „Prüm"); in den folgenden Jahrhunderten ſind Klöſter der verſchiedenſten Orden in dem Erzſtifte gegründet worden, ſo daß daſſelbe zu Ende des achtzehnten 16 Benedictiner-, Ciſtercienſer- und Prämonſtratenſerabteien zählte, 5 Auguſtiner- und Carthäuſerprioreien, 3 Dominicaner-, 17 Franciscanerklöſter, 12 Capucinerconvente, 7 Carmeliter-, 3 Minoritenklöſter, dann adelige Damenſtifte, adelige und nichtadelige Frauenklöſter der verſchiedenſten Orden 48; nebſt dem erzbiſchöflichen Domcapitel, in welches nur Adelige aufgenommen wurden, 16 Collegiatſtifte. Endlich zählte das Erzſtift in letzter Zeit vier Seminarien für Weltgeiſtliche, eines zu Trier — genannt das Clementiniſche von ſeinem Stifter dem Churfürſten Clemens Wenceslaus, eines zu Coblenz, dann das Seminar für adelige Cleriker — genannt das Lambertiniſche — zu Trier und das des hl. Bantus daſelbſt. Der Jeſuitenorden, 1560 zu Trier, 1580 zu Coblenz eingeführt, hatte Collegien zu Trier, Coblenz und Luxemburg, Reſidenzen zu Hadamar, St. Goar und Wetzlar und ein Noviciat zu Trier. — Zur Zeit der römiſchen Herrſchaft, wahrſcheinlich ſchon zu Ende des zweiten Jahrhunderts, beſtand zu Trier ſchon eine dem damaligen Range der Stadt als kaiſerlicher Reſidenz und Metropole der Präfectur von Gallien entſprechende hohe Schule für Rhetorik, römiſche und griechiſche Literatur, Rechtswiſſenſchaft u. dgl.; ihr Ruf und die reiche kaiſerliche Bibliothek hat den hl. Hieronymus der Studien wegen hieher gezogen. In den Stürmen der Völkerwanderung iſt dieſelbe untergegangen. Danach waren es im Erzſtifte Trier wie überall die Dom-, Stifts- und Kloſterſchulen, welche während des größten Theiles des Mittelalters den Unterricht, Künſte und Wiſſenſchaften gepflegt haben; ſeit dem Ende des achten Jahrhunderts waren aber ganz beſonders berühmte Schulen in den Benedictinerabteien St. Maximin und St. Matthias bei Trier, in Metlach, Echternach und Prüm,

Digitized by Google

und ſind aus denſelben nebſt ausgezeichneten Biſchöfen, Miſſionären auch viele namhafte Gelehrte hervorgegangen. Der Erzbiſchof Jacob von Sirk erlangte es 1454 von Papſt Nicolaus V., daß dieſer durch eine eigene Bulle eine Univerſität zu Trier errichtete mit den gewöhnlichen Privilegien (für die Studia generalia); zur Ermittelung hinreichender Revenuen hat derſelbe ſechs Canonicate mit eben ſo vielen Präbenden in Collegiatſtiften der Univerſität zugewieſen und drei Pfarreien derſelben incorporirt. Der Churfürſt Franz Ludwig hat dieſelbe 1722 bedeutend verbeſſert. Aus den Schriftſtellern des Erzſtiftes verdienen genannt zu werden: die Erzbiſchöfe Nicetius und Amalarius, der Chorbiſchof Thegan, Wandelbert, Regino, Potho und Cäſarius im Kloſter Prüm, Theofried, Abt in Echternach, Berengoſus, Abt in St. Maximin, der Cardinal Nicolaus von Cues, Johannes Trithemius, Johann Lutzbach, Mönch in Laach, Peter Binsfeld, Weihbiſchof, Ambroſ. Pelargus, Matthias Agritius von Wittlich, Barthol. Latomus, die beiden Jeſuiten Brower und Maſen, die Capuciner Martin von Cochem und Hierotheus von Coblenz, Neller und v. Hontheim. — Durch die franzöſiſche Revolution und die darauf folgende Säculariſation iſt der hohe Rang, aller äußere Glanz und Reichthum der Trier'ſchen Kirche zu Grabe gegangen. Ihr letzter Erzbiſchof und Churfürſt, Clemens Wenceslaus, polniſch-ſächſiſcher Prinz (1768—1802), mußte bei dem Einrücken der franzöſiſch-republicaniſchen Truppen in das Erzſtift (1794) flüchten, um nie wieder zurückzukehren. Im Frieden von Lüneville (1801) wurde das linke Rheinufer an Frankreich abgetreten und in Folge des Concordates von demſelben Jahre mit dem übrigen Frankreich kirchlich neu organiſirt. Trier blieb allerdings noch biſchöflicher Sitz, aber der erzbiſchöfliche Titel war erloſchen und der biſchöfliche Sprengel — das damalige Saardepartement — war an Umfang kaum mehr ein Drittel des vorigen mit nur 281 Pfarreien; der gegen den Rhein gelegene Strich — das Rhein- und Moſeldepartement — war dem neu errichteten Bisthum Aachen zugetheilt worden, mit welchem Trier nebſt Mainz, mit andern niederländiſchen Bisthümern, als Suffraganſitze unter die Metropole von Mecheln geſtellt war. Im Frühjahr 1802 wurden durch ein eignes Decret in den vier neuen Departementen am Rhein (die Erzſtifte Trier, Cöln, Mainz) alle Orden, Stifte und geiſtliche Corporationen aufgehoben, die ſämmtlichen Beſitzungen und Güter zu Nationalgut erklärt und verkauft, eine große Anzahl von Kloſter- und Stiftskirchen niedergeriſſen oder zu profanen Zwecken verwendet. Der Ertrag der damals in dem Saardepartement allein veräußerten Kirchengüter wurde, mit Ausſchluß der Waldungen, die nicht veräußert wurden, auf mehr als ſechzig Millionen Fr. angeſchlagen. Nach dem Sturze Napoleons wurde auf dem Congreß zu Wien die wieder mit Teutſchland vereinigte Rheinprovinz der Krone Preußen zugetheilt; der von Napoleon ernannte Biſchof von Trier, Carl Mannay, verließ ſeinen Sitz (1816), und blieb dieſer nun vacant, bis in Folge des Concordats mit Preußen (1821) — De salute animarum — eine neue Circumſcription der preußiſchen Bisthümer (1824) vorgenommen wurde. Dieſer neuen Begrenzung gemäß umfaßt das jetzige Bisthum Trier, mit Münſter und Paderborn unter die Metropole von Cöln geſtellt, die beiden Regierungsbezirke Trier und Coblenz, außerdem das oldenburgiſche Fürſtenthum Birkenfeld und das heſſen-homburgiſche Oberamt Meiſenheim, iſt eingetheilt in 26 Decanate mit 705 Pfarreien und zählt 736,680 Seelen. Daſſelbe hat ein Prieſterſeminar mit einer vollſtändigen theologiſchen Lehranſtalt, indem ſieben Profeſſoren die verſchiedenen theologiſchen Fächer dociren. Gründer dieſes Seminars war der letzte Churfürſt Clemens Wenceslaus, der daſſelbe ſogleich nach Aufhebung des Jeſuitenordens und mit den Gütern deſſelben im Erzſtifte dotirt hat; der größte Wohlthäter deſſelben wurde Carl Mannay, der durch ſein großes Anſehen bei Napoleon es (1804) erwirkt hat, daß alle damals noch nicht veräußerten Güter an das Seminar und das

Digitized by Google

Collegium (jetzige Gymnaſium) zurückgegeben wurden. Auch der Biſchof von Hommer (1824—1836) hat demſelben ein namhaftes Vermächtniß hinterlaſſen. Auch beſitzt das Bisthum ſeit Oſtern 1840 ein Knabenconvict; ein Verein von Geiſtlichen und Laien hat daſſelbe, in Anbetracht der immer mehr abnehmenden Zahl der Schüler des Gymnaſiums und des zunehmenden Mangels an Geiſtlichen, behufs materieller Erleichterung des Studirens und einer ſorgfältigern Erziehung der jungen Aſpiranten aus freiwilligen Beiträgen und Collecten in der Diöceſe gegründet; dankenswerthe Schenkungen und Vermächtniſſe haben ſich allmählig gefunden, und, während es mit 12 Knaben angefangen hatte, zählt es jetzt 161 Zöglinge, iſt von dem Vereine 1846 dem Biſchofe übergeben worden, und iſt nunmehr das großartigſte in ganz Teutſchland. Ein in der Bulle De salute animarum ſtipulirtes geiſtliches Emeritenhaus beſteht ſeit zwei Jahren, eingerichtet für zwölf Geiſtliche; das Gebäude für ein Demeritenhaus iſt zwar 1852 übergeben worden, aber noch nicht eingerichtet. Klöſter und klöſterliche Anſtalten in dem Bisthume beſtehen — eine Congregation Redemptoriſten zu Trier und eine zu Coblenz, eine Genoſſenſchaft chriſtlicher Schulbrüder zu Coblenz und ein Convent barmherziger Brüder daſelbſt, eine Congregation Welſchnonnen zu Trier, ein teutſches Noviciat (Mutterhaus) barmherziger Schweſtern des hl. Carl zu Trier, barmherzige Schweſtern im Hoſpital zu Trier, im Knabenconvict, zu Saarlouis, zu Coblenz, Wallerfangen, Andernach, Ehrenbreitſtein, und endlich zwei Klöſter mit Penſionaten der Urſulinerinnen bei Ahrweiler und zu Nonnenwörth. — Die Geſchichte und Geſchichtsquellen der Trier'ſchen Kirche haben ſeit dem 16. Jahrhunderte recht fleißige Sammler und Bearbeiter gefunden, und dürfte ſich ſchwerlich irgend ein Bisthum Teutſchlands in dieſem Betrachte mit dem von Trier meſſen können. Vorzüglich ſind aber hier zu nennen die Annales Trevirenses von den Jeſuiten Brower und Maſen 2 Foliobde., die Metropolis Trevirensis von denſelben (Mſpt.), die Historia diplom. Trevirensis von v. Hontheim 3 Foliobde. und deſſen Prodromus zu dieſer Geſchichte; der Codex diplomat. rheno-mosell. von Günther 5 Bde. 8., die Gesta Treviror., herausgegeben von Müller und Wyttenbach 3 Bde. 4., vorzüglich die Statuta synodal. et ordinationes archiepiscop. et episcop. Trevir. von J. J. Blattau in 9 Bden. 4. (1844—1852), die Canones der Synoden und die Verordnungen der Erzbiſchöfe und Biſchöfe von Trier enthaltend vom achten Jahrhunderte bis auf den gegenwärtigen Biſchof Arnoldi. [Marx.]

Trieſt, Bisthum. Die Stadt Tergeſte, heutzutage: Trieſte. Trieſt war ſeit dem Jahr 178 v. Chr. eine römiſche Colonie. Man nimmt an, daß der Apoſtelfürſt um die Mitte des erſten Jahrhunderts den hl. Evangeliſten Marcus nach Aquileja geſendet, und daß dieſer den hl. Hermagoras zum erſten Biſchofe der genannten, damals berühmten See- und Handelsſtadt geweihet habe. Der hl. Hermagoras ordnete Glaubensboten nach Trieſt ab. In den erſten fünf Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung ſcheint Trieſt keine eigenen Biſchöfe gehabt zu haben, ſondern der Diöceſe von Aquileja untergeordnet geweſen zu ſein. Nach den neueſten hiſtoriſchen Forſchungen beginnt die Reihenfolge der Biſchöfe von Trieſt mit Frugiferus im J. 524. Von dieſem bis auf den dermaligen Oberhirten, Barth. Legat, zählt Trieſt 84 Biſchöfe. Im J. 1788 wurde das Bisthum Trieſt aufgehoben, und bildete nun einen Theil des in Folge des ſupprimirten Erzbisthums Görz neu entſtandenen Bisthums Gradiska. Im J. 1791 wurde es unter dem Kaiſer Leopold II. wieder hergeſtellt. In der neuern Zeit ward der Fortbeſtand dieſes uralten Bisthums wieder in Frage geſtellt, bis im J. 1821 die Erhaltung deſſelben ausgeſprochen worden iſt. Ueberdieß wurde die aufgehobene Diöceſe Cittanova in Iſtrien (Dioecesis Aemoniensis) dem Trieſter Bisthume einverleibt; ferner wurde feſtgeſetzt, daß der jeweilige Biſchof von Trieſt auch Biſchof von Capodiſtria (Episc. Justinopolit.) ſein und heißen ſoll, welche

canoniſche Vereinigung in Folge der päpſtlichen Bulle „In supereminenti“ im Jahr 1830 in Ausführung kam. — Das Trieſter Bisthum ſtand ſeit ſeiner Entſtehung unter dem Metropoliten von Aquileja (ſ. d. Art.). Benedict XIV. hob das Patriarchat von Aquileja im J. 1752 auf, und errichtete anſtatt deſſen die Erzbisthümer von Görz und Udine (in welcher Stadt die Patriarchen ſeit Anfang des 15. Jahrhunderts reſidirten); dieſes für den venezianiſchen, jenes für den öſtreichiſchen Antheil des ehemaligen Patriarchatsſprengels von Aquileja. Dem neuen Erzbisthume von Görz wurden die Diöceſen von Trieſt, Pedena (in Iſtrien), Trient und Como in der Lombardei als Suffraganbisthümer zugewieſen. Das im Jahr 1791 wieder ins Leben getretene Bisthum von Trieſt, wurde dem damaligen Erzbisthum von Laibach untergeordnet. Nach Wiederherſtellung des Erzbisthums von Görz im J. 1830 trat der Biſchof von Trieſt wieder in den Metropolitanverband mit demſelben. — Die hiſtoriſch ermittelte Reihenfolge der Biſchöfe von Trieſt beginnt, wie bereits bemerkt worden, mit dem Biſchof Frugiferus in der erſten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts unter der Regierung des Gothenkönigs Theodorich. Bald darauf im J. 539 kam Iſtrien, zu welchem damals Trieſt gehörte, unter die Botmäßigkeit der bizantiniſchen Kaiſer, welche in ihrem Reiche den Biſchöfen auch eine weltliche Jurisdiction zugeſtanden haben, mit deren Ausübung ohne Zweifel auch die Biſchöfe von Trieſt betraut wurden. Unter den Carolingern und ihren Nachfolgern erhielten die Biſchöfe von Trieſt nach und nach verſchiedene Hoheitsrechte, namentlich über die Stadt Trieſt, bis letztere in Folge von Transactionen gegen Ablöſung in Geld an die Trieſter Stadtgemeinde übergingen, die ſich im J. 1382 freiwillig dem Hauſe Oeſtreich unterwarf. Erſt nachdem die Trieſter Biſchöfe die Hoheitsrechte über Trieſt verloren hatten, fingen ſie um die Mitte des 14. Jahrhunderts an, ſich den Titel eines Grafen von Trieſt beizulegen, welchen ſie bis in die Zeiten der Kaiſerin Maria Thereſia führten. — Das Recht den Biſchof von Trieſt zu wählen, ſtand bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts dem dortigen Cathedralcapitel zu. Papſt Pius II. (Aeneas Sylvius Piccolomini, früher vom J. 1447—1450 Biſchof von Trieſt) nahm dem Capitel dieſes Recht, um es für immerwährende Zeiten dem Landesherrn von Trieſt aus dem Hauſe Oeſtreich zu übertragen. — Die Ausdehnung der Trieſter Diöceſe war zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Die älteſten Beſtandtheile derſelben waren die Stadt Trieſt mit ihrem Territorium, dann einige Pfarreien auf dem ſogenannten Karſte in der Grafſchaft Görz, mehrere Seelſorgerſtationen im nördlichen Iſtrien, und die Decanatsdiſtricte von Adelsberg und Finſtriz, die, weil in Krain gelegen, im J. 1830 der Laibacher Diöceſe einverleibt wurden. Dafür wurde aber die ehemalige Diöceſe von Cittanova, einige Diſtricte der vereinten Bisthümer von Parenzo und Pola mit dem Trieſter Diöceſanſprengel vereiniget, und die ganze Diöceſe von Capodiſtria dem Biſchofe von Trieſt untergeordnet. Die kleine im J. 1788 aufgehobene Diöceſe von Pedena (Petina) in Iſtrien wurde bereits im J. 1791 mit dem wiederhergeſtellten Bisthume von Trieſt vereiniget. — Die canoniſch vereinigten Diöceſen von Trieſt und Capodiſtria zählen dermalen bei 235,000 Seelen, wovon auf die letztere 38,500 fallen. In Trieſt beſteht ein Cathedral- und in Capodiſtria ein Concathedralcapitel, jenes mit 7, dieſes mit 5 Domcapitularen mit Einſchluß der Diginitäre (Propſt, Domdechant, in Trieſt auch Domſcholaſter). In der neuern Zeit ſind in Iſtrien mehrere Collegiatcapitel wegen Mangels an hinreichender Dotation aufgehoben worden, und beſtehen ſolche nur noch in Cittanova und Pirano. In den vereinten Diöceſen von Trieſt und Capodiſtria gibt es 14 Decanate, 76 Pfarreien, 22 ſelbſtſtändige Curatien (Kaplaneien) u. ſ. w., zuſammen 317 Poſten, wovon zu Anfang des J. 1852 32 unbeſetzt waren. Außer den Benedictinerinnen in Trieſt hat die Trieſter Diöceſe keine Klöſter, in jener von Capodiſtria befinden ſich Franciscaner (Obſervanten) und Capuciner in Capodiſtria, und Minoriten in

Pirano. S. Memorie storiche von Dr. Kandler. Trieſt 1847. Vergl. hierzu die Art. Kärnthen und Teutſchland. [Gruſcha.]

Triglav d. h. Dreihaupt, ein Götze der heidniſchen Wenden, wurde beſonders zu Brandenburg und Stettin verehrt. In letzterer Stadt hatte er auf dem höchſten der 3 Berge einen kunſtvollen Tempel, deſſen innere und äußere Wände geſchnitzte und gemalte Bilder von Menſchen und Thieren zeigten. Innerhalb deſſelben ſtand die hölzerne Bildſäule mit 3 ſilbernen Köpfen; das Geſicht war über Augen und Lippen mit einer goldenen Binde bedeckt. Er ſchien ſich nicht um die Sünden der Menſchen zu kümmern, daher wurden ihm auch keine Opfer gebracht; nur gezecht ward ihm zu Ehren! Im Tempel ſtanden goldene und ſilberne Becher, die bei den lauten wilden Gelagen in den 3 andern Gontinen benutzt wurden; vergoldete mit Edelſteinen ausgelegte Thierhörner theils zum Blaſen theils zum Trinken, Dolche und Meſſer dienten zum Schmucke, auch wurde der 10. Theil aller Beute im Tempel aufbewahrt. — Das Orakelpferd war groß, wohlgenährt und von ſchwarzer Farbe; ſein Sattel, mit Gold und Silber verziert, hing in einer Gontine. Galt es gegen die Feinde auszuziehen, ſo führte der Prieſter das geſattelte Roß am Zügel über neun je eine Elle von einander abſtehende Spere dreimal hin und zurück; berührte es keine der Lanzen, ſo ſah man darin ein Wahrzeichen für den Auszug zu Roß. Der hl. Otto (ſ. d. Art.) ließ das Orakelpferd, nach der Bekehrung Stettins, im Auslande als Zugthier verkaufen und ſchickte die drei Köpfchen des Triglav als Zeugniß des überwundenen Heidenthums nach Rom. Siehe Andreas, vita s. Ottonis III, 1. Vergl. hierzu den Art. Rügen. [Weltzel.]

Trikerion nennt man die dreiarmige Kerze, die der griechiſche Biſchof in der rechten Hand hält, wenn er den Segen gibt. Es gilt als ein Symbol, daß aller Segen von dem dreieinigen Gotte komme.

Trinitarier oder der Orden von der hl. Dreieinigkeit zur Auslöſung der Gefangenen, auch Mathuriner und Eſelsbrüder genannt, war ein religiöſer Orden, welcher unter Papſt Innocenz III. ſeinen Anfang nahm, und ſich beſonders in Frankreich, in Spanien und Italien eines raſchen Aufblühens erfreute. Keines wahren Chriſten Herz konnte ungerührt bleiben bei dem traurigen Schickſale ſo vieler Chriſten, die damals in der Gefangenſchaft der wilden fanatiſch nach Vergrößerung ringenden Saracenen ſchmachteten, die weithin der Schrecken der chriſtlichen Völker geworden waren. Ein kirchlicher Orden mit dem Zwecke, das Loos der chriſtlichen Gefangenen zu mildern, und ſie den Händen der Ungläubigen zu entwinden, war daher in jenen Zeiten der eben nicht glücklich zu Ende gehenden Kreuzzüge ein wahres Zeitbedürfniß, von allen guten Chriſten mit Jubel begrüßt. Aber die Ausführung eines ſo großen Werkes — ſie forderte ungewöhnlichen Muth und ungewöhnliche Selbſtopferung, die nur ein Heiliger zu bringen vermochte. Dieſer Heilige fand ſich in dem Diener Gottes Johann von Matha, welcher in Verbindung mit dem hl. Felix von Valois das große um die Menſchheit ſo verdienſtliche Werk der Nächſtenliebe angriff, nachdem ein Wink des Himmels ihn unverkennbar als das erkorene Werkzeug Gottes bezeichnet hatte. Johann von Matha, in dem Flecken Faucon in der Provence 1160 von frommen und vornehmen Eltern geboren, zeigte ſchon in früher Jugend eine vorherrſchende Neigung zum geiſtlichen Stand. Dieſem Berufe folgend, begann er ſeine Studien zu Aix, ſetzte ſie zu Paris fort, wo er nach Vollendung des theologiſchen Curſes die Doctorwürde erhielt. Sein ausgezeichneter Ruf in der Wiſſenſchaft und ſein beiſpielvoller Wandel bewogen den Biſchof von Paris, ihn zum Prieſter zu weihen. Er ſollte in dieſer Stadt der ſtudirenden Jugend als ein Muſterbild in Tugend und Weisheit vorleuchten. Da fügte es ſich, daß Johann v. Matha bei der Darbringung ſeines erſten hl. Meßopfers mit einer himmliſchen Erſcheinung beglückt wurde. Es erſchien ihm während der

Digitized by Google

Erhebung der hl. Hoſtie ein Engel in Geſtalt eines ſchönen Jünglings, der weiß gekleidet, und auf dem Kleide ein rothes und blaues Kreuz hatte. Auf beiden Seiten des Engels erſchien ein Sclave mit ſchweren Ketten beladen; der eine der Sclaven ſchien ein Chriſt, der andere ein Heide zu ſein. In dieſem Geſichte erkannte ſofort der hl. Mann Gottes ſeinen Beruf, die Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen loszukaufen. Um den Willen Gottes noch beſſer zu erforſchen, begab ſich Johannes in einen dichten Wald, nicht weit von dem Marktflecken Gandeln im Bisthum Meaux. Hier fand er durch göttliche Fügung den hl. Einſiedler Felix von Valois, der in dieſer Einöde bereits Jahre lang in ſtrengem Bußleben zugebracht hatte. Die gleiche Geſinnung verknüpfte die beiden Diener Gottes zu inniger Freundſchaft, beide dienten Gott durch Wachen, Faſten, Beten und Betrachten. Die Klausner unterhielten ſich gerade an dem Waldbrunnen über die unendliche Güte Gottes; ſieh, da kam aus dem Dickicht des Waldes ein Hirſch, der ein Kreuz von blauer und rother Farbe zwiſchen dem Geweihe trug, das gerade ſo geſtaltet war, wie es früher Johannes an dem Engel geſehen hatte. Die Deutung lag ihnen nahe; es war die Erledigung gefangener Chriſten aus der Gewalt der Mohammedaner, und dafür wollten ſie nun Gott ihr Leben opfern. Sie faßten den Entſchluß, nach Rom zu reiſen, um dem eben gewählten Papſte Innocenz III. ihre Sache zu empfehlen. Innocenz freute ſich über ſo großen Seeleneifer, trug die Angelegenheit im Gebete Gott vor, und da er am 28. Januar im Lateran die hl. Meſſe las, hatte er daſſelbe Geſicht, welches Johannes bei ſeiner erſten hl. Meſſe gehabt hatte. Darin den göttlichen Willen erkennend, verordnete er feierlich die Errichtung des Ordens der Trinitarier oder „der Brüder des Ordens der allerheiligſten Dreifaltigkeit zur Erledigung der Gefangenen“, und befahl den Brüdern, ein weißes Kleid zu tragen mit einem roth und blauen Kreuz auf der Bruſt. Zum erſten Ordensgeneral beſtimmte der Papſt Johannes von Matha. Der König Philipp Auguſt bewilligte den hl. Männern die Einführung ihres Ordens in Frankreich. Der Biſchof von Paris und der Abt von St. Victor erhielten den Auftrag zur Ausarbeitung von Satzungen für die neuen Ordensbrüder, und zur Beſchaffung eines Kloſters. Gauthier von Chatillon wies ihnen auf ſeinen Gütern zum Neubau des erſten Kloſters jene Stelle an, wo ihnen der weiße Hirſch erſchienen war, weßhalb das neue Kloſter Cerfroy, das Kloſter „zu Hirſchbrunnen“ genannt wurde. Margaretha, Gräfin von Burgund, bedachte es mit Einkünften für zwanzig Religioſen. Cerfroy, dem Felix von Valois als Abt vorſtand, iſt ſtets das Haupt oder Mutterhaus des ganzen Ordens verblieben. Der Papſt ſchenkte dem Orden das Haus des hl. Thomas della Navicella (auch in formis oder di forma Claudia genannt) in Rom zu einer zweiten Niederlaſſung. Der neue Orden bewies durch die ihm von allen Seiten werdende Theilnahme und ſein ſchnelles Wachsthum, daß er den Segen und den Schutz des Himmels für ſich habe. England und Frankreich lieferten gleich Anfangs dem Orden viele und ausgezeichnete Mitglieder, ſo die berühmten Gelehrten Johann Anglic von London und Wilhelm Scot von Oxford; Peter Corbelin (ſpäter Erzbiſchof von Sens) und Jacob Sournier. Johannes wollte alsbald das Werk der Erlöſung der Chriſtenſclaven ſelbſt in die Hand nehmen und nach Africa reiſen. Allein dießmal hielt ihn der Papſt, der ihn zu andern Dienſten nöthig hatte, noch zurück; ſtatt ſeiner gingen Anglic und Scot als die erſten Unterhändler nach Marocco zum Sultan Miramolin, und waren ſo glücklich, im J. 1200 ſchon 186 Chriſten aus der Sclaverei loszukaufen, und der heißerſehnten Heimath zurückzugeben. In demſelben Jahre erhielten die Brüder ein Kloſter Honſcotte in Flandern und ein anderes zu Arles. Ueberall fand der Orden Beiträge und Stiftungen. Nun erbat ſich Johannes vom Papſte als eine beſondere Gnade, ſelbſt nach Africa überſchiffen zu dürfen. In Spanien, durch welches Land Johannes ſeinen Weg nahm, befeuerte er Könige

Digitized by Google

und Fürſten, Anſtalten zur Loskaufung der Chriſtenſclaven zu gründen. Dann ſchiffte er nach Tunis, befreite dort unter unſäglichen Beſchwerniſſen und Leiden 120 Chriſten, in welchen er den erloſchenen Glauben wieder zu wecken, ſie zu tröſten und in der Religion zu unterrichten bemüht war. Dabei hatte er Schmach aller Art zu erdulden, und ſchwebte in fortwährender Lebensgefahr. Einmal fand man ihn in der Stadt Tunis von Schlägen übel zugerichtet und im Blute ſchwimmend: dabei war er fröhlich und wünſchte des Martyrertodes zu ſterben, oder doch in türkiſcher Gefangenſchaft ſein Lebensende abzuwarten. Doch die Vorſehung hatte es anders beſchloſſen, und ihm auf wunderbare Weiſe die Rückkehr gebahnt. Johannes begab ſich mit ſämmtlichen Sclaven, die er auffinden konnte, auf ein Schiff, ſtieß vom Lande, und ſuchte das weite Meer. Allein die Barbaren eilten ihm nach, zerbrachen Steuerruder und Maſt, zerriſſen die Segel, und gaben das Fahrzeug den tobenden Wellen zum ſicheren Untergange preis. In dieſer Noth nimmt Johannes inbrünſtig betend ſeine Zuflucht zu Gott, hängt ſeinen Mantel und die Mäntel ſeiner Ordensbrüder gleich Segeln auf, fleht zu Gott, Er wolle der Steuermann ſein, und ſteigt das Crucifix in der Hand und Pſalmen ſingend auf das Verdeck, ſich vollkommen der Leitung des Himmels anheimgebend. Da erhebt ſich ein günſtiger Wind, und treibt das Schiff in wenigen Tagen in den Hafen von Oſtia. Mittlerweile hatte Felix von Valois in Frankreich neue Klöſter errichtet, und für ein ſolches auch zu Paris eine Stelle erworben, wo eine Capelle des hl. Mathurin ſtand, daher dann der Orden auch den Namen der Mathuriner erhalten hat. Eſelsbrüder hießen die Mitglieder dieſes Ordens davon, weil ihnen nach der urſprünglichen Regelſtrenge nur der Gebrauch von Eſeln auf ihren Reiſen geſtattet war. Eine ſpätere Milderung geſtattete ihnen auch den Gebrauch von Pferden, ſo wie den Genuß von Fleiſchſpeiſen, die ihnen anfänglich gleichfalls unterſagt waren. Johann, obſchon geſchwächt durch Arbeit und Ungemach, bereiſte dennoch Italien, Spanien und Frankreich, um ſeine Klöſter zu viſitiren, und, wo es anging, neue zu errichten, dem Verfall der Zucht zu wehren, das Wort Gottes zu predigen, und die Irrlehren der Albigenſer zu beſeitigen. Er ordnete eine beſondere Andacht an zur Anbetung der allerheiligſten Dreieinigkeit und übergab ſeinen Orden, ſo wie ſich ſelber dem Schutze der Mutter Gottes. Der König Philipp Auguſt von Frankreich ernannte unſern Heiligen zu ſeinem Hoftheologen, geiſtlichen Rath und Capellan, welcher Titel nachher den Ordensgeneralen der Trinitarier verblieben iſt. Auf Geheiß des Papſtes begab ſich Johannes von Paris nach Rom, wo er ſeine zwei letzten Lebensjahre auf die Beſuchung der Gefangenen, auf die Sorge für die Armen und Kranken, und auf die Predigt des göttlichen Wortes verwendete. Dieſe letztere war mit einem außerordentlichen Erfolge geſegnet, da Niemand dem Geiſte, der aus ihm ſprach, zu widerſtehen vermochte. Am 21. December 1213 beſchloß Johannes ſein thaten- und ſegensvolles Leben zu Rom, im 61 Jahre ſeines Alters, im 16. nach der Beſtätigung ſeines Ordens. Nicht lange zuvor (am 20. Januar 1212) war ihm Felix von Valois zu Paris in das beſſere Leben vorangegangen. Der Trinitarierorden gewann eine ungemein ſchnelle Ausbreitung; dieß allein ſchon genügt zum Beweiſe, daß ein ſolcher aus der wahren chriſtlichen Nächſtenliebe hervorgegangener Orden ein dringendes Bedürfniß geweſen iſt in jener Zeit, wo der fünfte Kreuzzug ſo ungünſtig für die Chriſten verlaufen war, und die Kämpfe des chriſtlichen Abendlandes mit den dadurch ermuthigten Ungläubigen immer häufiger und drohender wurden. Honorius III. beſtätigte nach dem Tode der zwei heiligen Stifter den Orden; auch Clemens IV. approbirte 1267 deſſen Regel. In kurzer Zeit zählte der Orden 250 Convente: dieſe theilte man in 13 Provinzen, davon trafen ſechs auf Frankreich (Frankreich ſelbſt, Normandie, Picardie, Champagne, Languedoc, Provence), drei in Spanien (Neu- und Altcaſtilien und Aragonien), eine in Italien, und eine in Por-

Digitized by Google

tugal. Die vormalige Provinz England umfaßte 43 Klöſter, Schottland zählte deren neun, und die Provinz Irland 52 Klöſter, der großen Menge derſelben in Sachſen, Böhmen, Ungarn und in andern Ländern nicht zu gedenken. Wie bei allen menſchlichen Inſtituten, ſo trat auch bei den Trinitariern im Laufe der Zeit da und dort Lauigkeit, Nachläſſigkeit in Befolgung der Ordenszucht, Meinungsverſchiedenheit, kurz Vergeſſenheit des urſprünglichen Zieles — ein; dieſer Umſtand weckte in gewiſſenhaften Männern den Gedanken, Verbeſſerungen, Reformen in's Werk zu ſetzen. Den Anfang dazu machten um 1573 in Frankreich zwei Einſiedler, Namens Julian de Nantonvill und Claude Aleph, welche mit päpſtlicher Erlaubniß das Ordenskleid anlegten, und ihre Einſiedelei in ein Trinitarierkloſter umwandelten. Das Weſentliche der Reform beſtand darin, daß ſie die erſte von Clemens IV. gebilligte Regel beobachteten, ſich des Fleiſches enthielten, wollene Hemden trugen, und um Mitternacht Metten hielten. Dieſe Verbeſſerung ward aber vom ganzen Orden erſt 1635 auf Befehl Urbans VIII. eingeführt. In Spanien fügten eifrige Regelfreunde der Verbeſſerung noch das Gebot des Barfußgehens hinzu, weßhalb die ſpaniſchen Trinitarier auch die unbeſchuhten Trinitarier genannt wurden. Dieſelben verdanken ihre Einführung beſonders dem frommen Eifer des Johannes Baptiſta de la Conception, der ſie nach dem Muſter der Carmeliterbarfüßer 1596 in dem neugeſtifteten Kloſter zu Val de pennas einrichtete. Auch dieſe Congregation hatte einen raſchen Fortgang, und theilte ſich in drei Provinzen, die der Empfängniß, des hl. Geiſtes und der Verklärung. Auch in Polen fand ſie Aufnahme, indem ihr König Johann III. außer einem Kloſter zu Lemberg, mehrere Conventshäuſer anwies. In Wien ſchenkte ihnen Kaiſer Leopold ein Haus; von dort aus verpflanzten ſie ſich nach Böhmen und Ungarn. In Italien entſtanden Convente zu Turin, Livorno, Rom u. a. In Frankreich ſorgte der Bruder Hieronymus Halies für ihre Ausbreitung durch die Convente zu Aix, Châteaubriand, Seyne, Brignole, Mont, St. Quiris, Luc, Marſeille u. a. Auch einen Frauenorden der Trinitarier hat Johann von Matha in Spanien 1201 geſtiftet, und ihn der Oberleitung der Infantin Conſtantia, Tochter Peters II., Königs von Aragonien, der erſten Superiorin des Ordens, anvertraut. Im J. 1612 hat Franciſca de Romero, Tochter des ſpaniſchen Generals Julian de Romero, ein Kloſter für Nonnen dieſes Ordens zu Madrid gegründet. — Die rettende Hand, welche der Trinitarierorden überhaupt der Menſchheit geweiht, hat ſelbſt America anerkannt, und ihm Aufnahme gewährt. In Europa beſaß der Orden im 18. Jahrhunderte mit Einſchluß der in Spanien eingeführten Trinitarierbarfüßer 300 Klöſter. Man hat berechnet, daß in 437 Jahren (bis 1635) 30,720 Sclaven durch dieſen Orden losgekauft wurden. Mit dem im Verlaufe der Zeit erkaltenden Eifer ſeiner Mitglieder mußte auch der Einfluß des Ordens und die Zahl ſeiner Häuſer in Abnahme gerathen. Ohnehin hat in neuerer Zeit die auf Abbruch des Alten ſpeculirende Säculariſation auch an dieſes religiöſe Inſtitut ihre vernichtende Sichel angelegt, vornämlich in Spanien und Portugal, wo die Trinitarier, außer America, noch die meiſten Klöſter hatten. — Die Regel des Ordens der Trinitarier betreffend, ſo iſt dieſelbe im Weſentlichen die Regel des hl. Auguſtinus und der regulirten Chorherren, obgleich die Natur ihrer Beſtimmung auch eigenthümliche Statuten nöthig machte. Unter den letzteren iſt beachtenswerth jenes Hauptſtatut, das darauf hinzielte, daß der Hauptzweck des Ordens die Loskaufung der gefangenen Chriſten, nicht aus dem Auge verloren werde, das Statut: daß ſtets der dritte Theil der Einkünfte für den ebenerwähnten Zweck verwendet werden ſollte. Die Provinciale hießen Miniſter, und wurden für drei Jahre ernannt. In der Kleidung herrſchte von Anfang an nur darin Gleichförmigkeit, daß die Trinitarier ein weißes Gewand trugen mit blau und rothem Kreuze auf Scapulier und Mantel; Schnitt und Form war nicht überall gleich. Die Barfüßer tragen Rock

Digitized by Google

und Scapulier von grobem weißen Tuche mit dem blau und rothen Kreuz, darüber eine braune Mozetta mit Capuze. Nahe verwandt, aus gleichen Urſachen entſprungen, und dieſelben Zwecke verfolgend war der auch der Zeit nach dem Trinitarierorden enge ſich anſchließende Ritterorden, geſtiftet ebenfalls durch einen Franzoſen, einen vornehmen Laien, Namens Petrus Nolasco (ſ. den Art. Nolascus), welcher in Verbindung mit Raymund von Pennaforte und König Jacob von Aragonien im J. 1223 zu Barcelona ein kirchlich-militäriſches Inſtitut gründete, das gleichfalls beſtimmt war, die Ketten der in muſelmänniſcher Gefangenſchaft ſchmachtenden Chriſten zu brechen, und den Namen Ordo B. Mariae de mercede führte, da er dem beſonderen Schutze der ſeligſten Jungfrau empfohlen war. Schon in den zwei erſten Zügen ſoll es dem hl. Stifter gelungen ſein, in den Königreichen Valencia und Granda 400 Chriſten den Mohammedanern zu entreißen. — Die Neuzeit hat in ihren katholiſchen Miſſionen den Geiſt chriſtlicher Aufopferung für die Nebenmenſchen wieder zu erwecken getrachtet; die neueſte Zeit hat einen Verein aufzuweiſen, der zwar nicht die Aufgabe hat, Sclaven loszukaufen, aber den gleich wohlthätigen Zweck verfolgt, unglückliche Heidenkinder dem zeitlichen und ewigen Tode zu entreißen, es iſt der vom ſeligen Biſchofe Forbin-Janſon geſtiftete „Verein der hl. Kindheit oder Verein der chriſtlichen Kinder zur Rettung der Heidenkinder in China und andern heidniſchen Ländern“ (ſ. d. Büchlein v. P. Waſer, 5. J. Einſied. 1852). — Vergl. Bonav. Baro, annal. ord. St. Trin. — Holsten. T. III. — Hurter, Bd. IV. Biedenfeld, Geſch. des Mönchsweſens. Weim. 1837. 1. Bd. — Histoire des Ord. relig. T. II. Thom. Brougthons hiſt. Lexic. u. ſ. w. Vgl. hierzu d. A. Sclaverei. [Dür.]

Trinität. — Das Dogma von der Trinität handelt von dem Verhältniſſe der Perſönlichkeit zu dem Weſen Gottes, genauer davon, wie ſich das Leben Gottes in ſich ſelbſt als ein perſönliches darſtelle. Da ſich nun die Kirche gerade durch ihr Bewußtſein hierüber von den Juden und Heiden unterſchied, ſo mußte dieß Dogma ſchon früh zur Entwicklung kommen und ſeinem Inhalte nach beſtimmt werden. Dieſe Beſtimmungen finden ſich nun in den Symbolen, den öffentlichen Glaubensbekenntniſſen der Kirche. In der unmittelbarſten Form, noch ganz an die urſprünglich hiſtoriſche Geſtalt des chriſtlichen Bewußtſeins anlehnend, finden wir das Dogma im apoſtoliſchen Symbolum. Der Glaube an Gott iſt hier ſo ausgedrückt, daß er ſei ein Glaube a) an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, b) an Jeſum Chriſtum, ſeinen einzigen Sohn, unſern Herrn, der empfangen iſt vom hl. Geiſte, geboren aus Maria der Jungfrau, c) an den hl. Geiſt. Iſt nun auch hiemit im Allgemeinen beſtimmt, die Einheit Gottes beſtehe in drei Perſonen, ſo erſcheint doch dieſe Einheit nicht, wie ſie an ſich in Gott iſt, abgeſehen von der Welt, ſondern wie ſie in den drei Perſonen in Beziehung auf die Welt ſich darſtellt. Dieſes Geſchichtliche, daß Gott der Welt ſich in drei Perſonen offenbart habe, war für das apoſtoliſche Symbolum die Hauptſache. Daraus entſtand aber für die chriſtliche, von dieſem Gottesbewußtſein ausgehende Wiſſenſchaft die Aufgabe, das Dogma von dieſer empiriſch-geſchichtlichen Form zu befreien und zum ſpeculativen Begriffe fortzubilden, indem ſie das Verhältniß der drei Perſonen zu Gott an ſich feſtzuſetzen ſuchte, wobei aber das Geſchichtliche die empiriſche Baſis blieb. Die Kirche folgte dieſem wiſſenſchaftlichen Proceſſe der Dogmenbildung, und ſchloß denſelben mit den Beſtimmungen, welche ſie auf dem Concil von Nicäa (im J. 325) als Dogma erließ. Hier fand ſich die Kirche in der Lage, nicht bloß die falſchen Beſtimmungen der Häretiker einfach zurückzuweiſen, ſondern auch für das fragliche Verhältniß der Perſonen zur Einheit Gottes den angemeſſenen, adäquaten Ausdruck zu finden, und dadurch das Dogma aus der Vermittlung wieder in die volle Unmittelbarkeit des Glaubens zurückzuführen. Es iſt nämlich das Verhältniß des Sohnes (und damit von ſelbſt auch das des hl. Geiſtes) zum Vater ſo normirt, daß er ſei Ein

Digitized by Google

Herr Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes, der Eingeborene, der vom Vater, d. i. aus dem Weſen des Vaters gezeugt iſt (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, daß er gezeugt, nicht geſchaffen, gleichen Weſens mit dem Vater ſei (ὁμοούσιος τῷ πατρί). Andererſeits aber wird die empiriſch-geſchichtliche Baſis, welche Gott dem allmächtigen Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlöſung beilegte, feſtgehalten, und dadurch die Identität der in ihrem An- und Fürſichſein erkannten Perſonen mit den geſchichtlich ſich offenbarenden Perſonen, alſo die Identität der neuen Form des Dogmas mit der frühern geſichert, nur daß jetzt auch die Einheit der Perſonen in ihrem Wirken nach außen hervorgehoben werden muß, was in der Beſtimmung geſchieht, daß der allmächtige Vater, der Schöpfer aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge, Alles durch ſeinen Sohn geſchaffen habe. Der Kreis der falſchen Vorſtellungen aber, welche auf Grund der obigen poſitiven Beſtimmungen vom Glauben ausgeſchloſſen werden, umfaßt alle diejenigen Momente, durch welche ebenfalls von der empiriſch-geſchichtlichen Baſis aus endliche Verhältniſſe auf die göttlichen Perſonen übertragen, und dieſe dadurch von ihrem Leben an und für ſich und in der Einheit des göttlichen Weſens losgeriſſen, mit dem Geſchöpflichen identificirt waren. Auch hier beſchränkt ſich das Concil auf die Perſon des Sohnes, und ſchließt von ihm die Vorſtellung aus, als habe es eine Zeit gegeben, wo er nicht war, daß er nicht war, ehe er gezeugt wurde, daß er aus Nichts geworden, oder aus einer andern Subſtanz oder einem andern Weſen, oder daß der Sohn geſchaffen, wandelbar oder veränderlich ſei. Endlich aber wird die Relation angegeben, in welcher der Vater als Perſon zum Sohne als Perſon ſteht, und dieſe als Zeugung, als Setzung einer weſensgleichen Perſon beſtimmt. Das Wichtigſte in dieſen dogmatiſchen Beſtimmungen iſt, daß durch ſie ein für alle Mal das perſönliche Leben Gottes als ein immanentes, als ein unabhängiges von ſeinem Verhältniſſe zur Welt feſtgeſtellt worden war. Hiemit aber trat die Frage nach der Beziehung der Perſonen untereinander um ſo entſchiedener hervor. Was nun zunächſt geſchehen mußte, war eine Vervollſtändigung des Dogmas in Betreff des hl. Geiſtes. Dieſe wurde dann auch gegeben durch das Conſtantinopolitaniſche Symbolum (v. J. 381), welches vom hl. Geiſte lehrt, a) daß er der Herr ſei, welcher lebendig mache, b) daß er vom Vater ausgehe, und mit dem Vater und Sohn (zugleich) angebetet und geprieſen werde, c) und daß er geredet habe durch die Propheten. Was hiemit geſagt ſein ſoll, iſt offenbar dieſes, daß er, wie der Sohn, mit dem Vater weſensgleiche Perſon ſei, vom Sohne aber ſich unterſcheide durch die Art und Weiſe, wie er das Sein vom Vater empfängt. Was dieſes Symbol ſonſt noch über den Sohn enthält; daß er nämlich vom Vater vor aller Zeit gezeugt ſei, iſt weſentlich nichts anders, als Zuſammenfaſſung der negativen Beſtimmungen des Nicänums. Dieſe beiden Symbole ſind dann ſpäter auf den allgemeinen Concilien von Epheſus (im J. 431), von Chalcedon (v. J. 451), dem zweiten und dritten Concile von Conſtantinopel (v. J. 555 u. 680) einfach wiederholt und von Neuem beſtätigt worden. Das zweite Concil von Epheſus thut dieß mit allen frühern allgemeinen Concilien. — Dadurch nun, daß von unſerem Dogma alle ihm urſprünglich anhaftenden empiriſch-geſchichtlichen Beziehungen abgeſtreift waren, wodurch daſſelbe reiner Ausdruck des innern Lebens Gottes wurde, mußte es endlich auch in dieſer Form für das gläubige Bewußtſein beſtimmt und ſeinen einzelnen Momenten nach als Begriff feſtgeſtellt werden. Dafür aber waren in der jetzigen Form deſſelben bereits alle Elemente gegeben. Es lehrte nämlich nichts anders, als daß das eine Leben der Gottheit ſich vollziehe in dem Ineinanderleben dreier weſensgleicher Perſonen, weiterhin war die Form dieſes Lebens dahin beſtimmt, daß der Sohn vom Vater gezeugt werde, der hl. Geiſt aber vom Vater ausgehe. Hiemit war unter den Perſonen ein

Digitized by Google

Doppeltes geſetzt: Gleichheit des Weſens und Unterſchied der Perſonen, in Beiden aber zumal die Einheit des göttlichen Seins und Lebens. Dadurch war das Dogma in formeller Hinſicht ſo zu ſagen reif geworden, in der Totalität aller ſeiner Momente ausgeſprochen und als concreter Begriff vollendet zu werden. Dieſes iſt denn nun geſchehen in dem von der Kirche recipirten und approbirten Symbolum Quicunque, dem ſogenannten Athanaſianiſchen. Es zerfällt dieſes, ſoweit es die Trinität betrifft, in zwei Theile. Der erſte handelt von der weſentlichen Gleichheit der drei Perſonen unter einander in Bezug auf die Gottheit, der zweite von der Verſchiedenheit derſelben vermöge der Relation, in welcher ſie zu einander ſtehen. In Betreff des erſten Punctes heißt es, daß wir Einen Gott in drei Perſonen und drei Perſonen in einer Gottheit verehren müſſen, und zwar, daß wir weder die Perſonen mit einander vermengen, noch das göttliche Weſen zertrennen, kurz: ſowie die völlige Identität der Perſonen mit der Gottheit, wird ebenſo entſchieden auch die Verſchiedenheit der Perſonen von einander gelehrt. Denn eine andere (alia) Perſon iſt die des Vaters, eine andere die des Sohnes und eine andere die des hl. Geiſtes. Und doch iſt die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geiſtes nur Eine, gleich in der Herrlichkeit und gleich in ewiger Majeſtät; was der Vater iſt, das iſt auch der Sohn und der hl. Geiſt. Dieſe Gleichheit der Perſonen wird dann durchgeführt an den einzelnen Momenten des Gottesbegriffes: der Ungeſchaffenheit, Unendlichkeit, Ewigkeit und Allmacht. Dieſe Beſtimmungen gelten von allen Perſonen und von jeder. Als der Schluß aus dieſer Ausführung kann dann angeſehen werden, was folgt: So iſt der Vater Gott, der Sohn Gott und der hl. Geiſt Gott; und doch ſind ſie nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott. So iſt der Vater Herr, der Sohn Herr und der hl. Geiſt Herr; und doch ſind ſie nicht drei Herrn, ſondern Ein Herr. Denn ſo faßt das Symbolum nun das Geſagte zuſammen, ſowie wir gemäß der chriſtlichen Wahrheit eine jegliche Perſon für ſich (singillatim) als Gott und Herrn bekennen müſſen, ebenſo verbietet uns die katholiſche Religion, ſie drei Götter oder Herrn zu nennen. Was nun im erſten Theile bloß vorausgeſetzt war, nämlich daß die Perſonen wirkliche Perſonen, d. h. unterſchiedene Exiſtenzen ſeien, das wird nun im zweiten Theile ausgeführt, aber ſo, daß mit den Unterſchieden, alſo mit den Perſonen zugleich immer auch die Einheit des Weſens geſetzt wird. Vom Vater heißt es, daß er von Keinem weder gemacht, noch geſchaffen, noch gezeugt iſt; vom Sohne, daß er vom Vater allein (a solo patre) nicht gemacht, nicht geſchaffen, ſondern gezeugt iſt (genitus); vom hl. Geiſte, daß er vom Vater und Sohn nicht gemacht, nicht geſchaffen, nicht gezeugt, ſondern ausgehend iſt (procedens). In dieſer Verſchiedenheit ihres Urſprungs beſteht nun das Singuläre der drei Perſonen. Es gibt alſo nur Einen Vater, nicht drei Väter, nur Einen Sohn, nicht drei Söhne, nur Einen hl. Geiſt, nicht drei hl. Geiſter. Indem aber ſo in das ewige Vollendetſein Gottes die Beſtimmung des Werdens aufgenommen iſt, ſo handelt es ſich endlich darum, beides in ſeiner Einheit aufzufaſſen und dadurch die äußere Form des endlichen Lebens von dem göttlichen zu entfernen. Geſchieht aber dieß, ſo kann das abſchließende Moment des Symbolums nicht anders lauten, als es wirklich lautet, nämlich daß in dieſer Trinität nichts früher oder ſpäter, nichts größer oder kleiner ſei, ſondern daß alle drei Perſonen gleich ewig und gleichweſentlich unter einander ſind (coaeternae sibi sunt et coaequales). Dieß iſt aber identiſch mit der an die Spitze geſtellten Beſtimmung, daß die Einheit in der Dreiheit, und die Dreiheit in der Einheit zu verehren ſei. Dadurch wird es denn auch gewiß, daß das Dogma wirklich den Begriff des Trinitätsglaubens ausſpreche, inſofern das in ſeinen Momenten auseinandergelegte Dogma ſich ſchließlich wieder aus der Vielheit in ſeine urſprüngliche Einheit zurücknehmen und zuſammenfaſſen läßt. Vergleichen wir nun die Form dieſes Symbolums mit den frühern, ſo iſt ſogleich erſichtlich, daß die bisher vorhandene empiriſch-geſchichtliche

Digitized by Google

Baſis als Ausgangspunct gänzlich verſchwunden, dafür aber nur noch in der Beſtimmung des Weſens der einzelnen Perſonen Rückſicht auf die geſchaffene Wirklichkeit überhaupt an die Stelle getreten iſt. Soll aber die Trinität rein als das immanente Leben Gottes dargeſtellt werden, ſo wird endlich auch dieſe noch fallen müſſen. Dieſes, aber auch nur dieſes iſt noch der einzig mögliche Fortſchritt in der Entwicklung unſers Dogmas. In ſolcher Geſtalt finden wir es denn ausgeſprochen auf dem vierten Concil von Conſtantinopel (act. X.): Credimus in unum Deum, in tribus consubstantialibus et divinis et principalibus personis, unum quidem et singularem Deum secundum rationem substantiae, trinum autem vel tria, si eum secundum rationem personarum praedicamus; — und auf dem vierten Lateranconcil (cap. I.): Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater, Filius et Spiritus Sanctus; tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Namentlich in dieſer letztern Fixirung des Dogmas durch das Lateranenſiſche Concil zeigt ſich das Bewußtſein, die Trinität rein in ihrem An- und Fürſichſein gefaßt zu haben, in der beſtimmt hervorgehobenen Transcendenz des Inhaltes über die Form des Begriffs. Immer aber iſt es ein Zeichen der vollzogenen Vermittlung eines dogmatiſchen Begriffs, wenn mit und durch die Erkenntniß deſſelben ſchließlich diejenige Seite, wornach er unerkennbar iſt oder über das Erkennen hinausgeht, zum Bewußtſein kommt. In dieſer Form iſt nun aber das Dogma geeignet, in ſeiner vermittelten Unmittelbarkeit wiederum in das practiſch kirchliche Leben einzutreten und in liturgiſcher Geſtalt zu erſcheinen, wie in der Praefatio de sanctissima Trinitate, wo es heißt: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae. Quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus, ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas. — In dieſer Geſtalt liegt nun unſer Dogma in dem Glauben der Kirche vollendet vor, und in derſelben Geſtalt müſſen wir es annehmen und in uns aufnehmen, wenn wir den Glauben der Kirche wirklich uns aneignen wollen. Allein indem uns die Kirche dieſen Glauben überliefert, ſo knüpft ſie daran die weitere Beſtimmung, daß er Offenbarung, d. h. ihr von Gott vermitteltes Wiſſen ſei. In dem Begriffe der Offenbarung liegt nun dieß, daß ſie das göttliche Wiſſen um ſich ſelbſt in der **Form** des menſchlichen Bewußtſeins enthalte, alſo eine Syntheſe von Inhalt und Form ſei, und da nun jener Inhalt das Unendliche, dieſe Form aber eine endliche iſt, ſo iſt nicht bloß im Allgemeinen in Betreff der Offenbarung, ſondern auch bei jedem Momente derſelben die Frage nach dem Verhältniſſe der Form zum Inhalte aufzuwerfen, und zu erkennen, inwiefern dieſe beſtimmte endliche Form der geeignete und angemeſſene Ausdruck für dieſes beſtimmte Moment im Inhalte der Offenbarung iſt. Indem wir aber ſo den Inhalt des Dogmas in ſeiner beſtimmten endlichen Form zu denken ſuchen, vollziehen wir den ſpeculativen Begriff deſſelben, indem die Speculation gerade darin beſteht, das Bild des unendlichen Geiſtes im Endlichen wie in einem Spiegel wiederſtrahlen zu ſehen. Die Ausdrücke nun, in welche man den Begriff des dreifaltigen Gottes zu faſſen ſuchte, beziehen ſich entweder auf das Allgemeine und die Subſtanz, wie *οὐσία*, *φύσις*, *θεότης*; substantia, essentia, natura, divinitas, deitas, oder ſie bezeichnen das Beſondere und Perſönliche, wie *ἰδιότης*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *ὑφιστάμενον*; proprietas, persona, suppositum, subjectum. Was mit der erſten Reihe von Ausdrücken geſagt werden will, iſt an ſich deutlich. Es wird nämlich dadurch das abſtracte, begrenzte und begrenzende Fürſichſein der Perſonen aufgehoben, indem die Subſtanz das Eine Sein, die Natur das Eine Leben, welches ſie durch-

Digitized by Google

bringt, die Gottheit das einheitliche Ineinanderſein der Perſonen bezeichnet. Sie drücken alſo gerade, wie auch in der endlichen Wirklichkeit das Gemeinſame und Allgemeine aus. Was nun die zweite Reihe der zur Bezeichnung des Eigenthümlichen und Beſondern gebrauchten endlichen Begriffe betrifft, ſo iſt fürs Erſte zu bemerken, daß ein Unterſchied zwiſchen *πρόσωπον* und *ὑπόστασις*, persona und subjectum nicht beſteht. Gleichwohl aber hat der Sprachgebrauch hinſichtlich des Wortes *ὑπόστασις* eine Zeit lang geſchwankt, indem die Griechen es zuweilen auch in gleicher Bedeutung wie *οὐσία* gebrauchten. Der Streit hierüber wurde auf einer 357 unter Athanaſius zu Alexandrien gehaltenen Synode beigelegt. Von da an verſtanden die Griechen unter *ὑπόστασις* ganz daſſelbe, was die Lateiner unter persona verſtehen. Es iſt nun nicht zu leugnen, daß dieſe Unterſcheidung zwiſchen *ὑπόστασις* und *οὐσία*, nach dem griechiſchen Sprachgebrauche zu urtheilen, an ſich etwas Conventionelles iſt, wodurch die Möglichkeit der genannten Mißverſtändniſſe zwiſchen Griechen und Lateinern von ſelbſt erhellt, und darum iſt auch ſpäter noch, als man *ὑπόστασις* mit persona identificirte, ein Reſt der urſprunglichen Bedeutung dieſes Wortes zurückgeblieben. Es iſt nämlich aus dem ſpätern Sprachgebrauch gewiß, daß man durch dieſes Wort zugleich die Beziehung der Perſon auf das allgemeine Weſen, die Perſon alſo in der Einheit der göttlichen Subſtanz bezeichnen wollte. Es wird daher nie von der ganzen Trinität, ſondern ſtets von einer Perſon in ihrem trinitariſchen Verhältniſſe gebraucht. Daſſelbe gilt von den Lateinern, wenn ſie, wie z. B. Auguſtinus (de Trin. VII, 11.) und Anſelm (de fide trinitat. cap. 9) substantia in dem Sinne von persona ſetzten, aber die essentia davon unterſchieden. Macht man dieſes geltend, ſo iſt allerdings zu ſagen, daß ein Unterſchied zwiſchen *ὑπόστασις* (substantia) und *πρόσωπον* (persona) beſtehe in dem oben angegebenen Sinne, ſo daß alſo durch persona das rein Perſönliche bezeichnet werden ſolle. Dieſer Begriff muß daher jetzt näher erläutert werden. Nach Boethius iſt darunter die untheilbare Subſtanz einer geiſtigen Natur (naturae rationalis individua substantia; de duabus naturis et una persona Christi p. 950), d. h. nach neuerm Sprachgebrauch die reine Ichheit zu verſtehen. Schärfer iſt dieſer Begriff dann im Mittelalter von Richard von St. Victor durchgebildet. Er nimmt Anſtoß an der Definition des Boethius, weil dieſe nicht allgemein genug ſei, nicht das ganze Weſen der Perſon umfaſſe, andererſeits aber nicht dieſes allein bezeichne. Wenn nämlich auch die Subſtanz Gottes untheilbar ſei, ſo komme die Untheilbarkeit auch einem Andern zu, was nicht Perſon ſei; wenn aber die Subſtanz nicht untheilbar ſei, ſo ſei auch die Perſon nicht untheilbare Subſtanz. Was aber die Perſon rein für ſich beſitze, ſei ihre Exiſtenz; dieſe ſei unveräußerlich, und man ſage daher richtiger von der Perſon als ſolcher in Gott, ſie ſei die unmittheilbare Exiſtenz der göttlichen Natur (naturae divinae incommunicabilis existentia; de Trin. IV, 21—23). Faſſe man aber, und das will in der That auch Boethius, das Individuelle als reines Fürſichſein, ſo erklärt ſich auch Richard mit der Definition des Boethius im Weſentlichen einverſtanden. Weiter iſt dann im Begriffe der Perſon die Vernünftigkeit, die Rationabilität hervorgehoben. Dieß war nothwendig, wenn nicht durch Beſtimmung des unmittheilbaren Fürſichſeins die Einheit des Weſens zerſprengt werden ſollte. Denn gerade durch die rationalis natura, durch das actuelle Bewußtſein der einzelnen Exiſtenzen iſt ein gegenſeitiges Einſchließen von Perſonen, ihr In- und Durcheinanderſein trotz ihres individuellen Fürſichſeins möglich und damit eine actuelle Einheit des Bewußtſeins geſetzt, welche als die personalitas bezeichnet wird. Mit dem Begriffe der Unmittheilbarkeit hängt dann zuſammen, was *ἰδιότης*, proprietas genannt wird. Es iſt nämlich die Eigenthümlichkeit nichts anders, als die concrete Beziehung der Unmittheilbarkeit auf jede einzelne Perſon, d. h. die ſpecielle Hervorhebung deſſen, wodurch jede eine von den andern Perſonen verſchiedene Perſon iſt. Dieſe proprietates ſind nun die paternitas, filiatio und pro-

Digitized by Google

ceſſio oder spiratio activa. Indem ſie aber auf dem immanenten Lebensproceſſe in Gott beruhen, ſtellen ſie ſich dar in den Relationen, in welchen die Perſonen unter einander ſtehen, und durch welche ihnen das gemeinſame Weſen vermittelt wird. Sie ſind darum keineswegs mit den Perſonen ſelbſt identiſch, ſondern ſollen den Organismus des trinitariſchen Lebens zur Anſchauung bringen, darlegen, wie das Leben der drei Perſonen ſich zu Einem Leben der Gottheit vereinigt. Dieſe relationes reales in Deo ſind die paternitas, filiatio und spiratio activa et passiva, erſtere vom Vater und Sohn, letztere vom hl. Geiſte aus betrachtet. Daraus ergeben ſich denn die von den Dogmatikern aufgezählten fünf notiones, nämlich die eben genannten vier und die innascibilitas, ſofern dieſe aus dem Begriffe der paternitas noch beſonders hervorgehoben wird. Als die concrete, einheitliche Zuſammenfaſſung dieſer differenten Momente gilt die circuminsessio (περιχώρησις), kraft welcher das göttliche Leben ein einheitliches iſt in der Verſchiedenheit der drei Perſonen, indem in jeder Perſon das Weſen Gottes ſich ganz darſtellt. Denn ubi est essentia, ibi oportet esse tres personas. Wenn nämlich Gott ſo der Eine iſt, daß er in drei Perſonen lebt und wirklich iſt, und wenn er ſo dreifaltig iſt, daß dieſe Dreifaltigkeit einen einzigen Lebensorganismus bildet, ſo iſt dieſes Verhältniß der Einheit und Dreiheit zu einander nicht anders zu denken, als daß die drei Perſonen trotz ihrer perſönlichen Verſchiedenheit vermöge ihrer Weſensgleichheit ſich beſtändig durchdringen und durchleben. Dieſe abſolute Gemeinſamkeit, in welcher jede Perſon durch ihre Relation das Weſen der übrigen Perſonen mit beſitzt, dieſe ewig ruhende Strömung und dieſe ewig ſtrömende Ruhe begründen die Wechſeleinwohnung der göttlichen Perſonen. Hiemit aber iſt das Weſen Gottes als trinitariſcher Proceß aufgezeigt, in welchem die drei Perſonen kraft ihres In-, Durch- und Füreinanderſeins jede für ſich das Weſen der übrigen beſitzt und dadurch die Perſönlichkeit Gottes conſtituiren. Dieſe vollkommene Einheit und Identität des Lebens wird ſich darum in allen Momenten zeigen, welche zum Begriff der Perſönlichkeit gehören, in der Sphäre der Erkenntniß, des Willens und der Liebe. Es folgt nämlich aus der abſoluten Identität der Erkenntnißacte der drei Perſonen die ſchlechthinige Einfachheit und Einheitlichkeit ihres Bewußtſeins, vermöge welcher jede Perſon ſich als gerade daſſelbe weiß, was die andere iſt, und dieſes nur weiß, durch die Immanenz ihres Wiſſens im Wiſſen der andern Perſon. Es folgt daraus die abſolute Identität des Willens der drei Perſonen, vermöge welcher die einzelne Perſon in ihrem Willen den Willen Aller mitſetzt und nur will, weil auch die beiden andern mitwollen. Es folgt daraus der Reflex dieſer abſoluten Identität des Erkennens und Wollens im Bewußtſein als gegenſeitige Liebe, die als Selbſtliebe zugleich Liebe der andern Perſonen und als dieſe zugleich Selbſtliebe iſt. Aus dieſer ewigen Vollendung in der Vermittlung ergibt ſich dann endlich die völlige Ruhe und Befriedigung, der Selbſtgenuß der Gottheit in ihrer Vollkommenheit als ewige Seligkeit. Andererſeits aber erklärt ſich hieraus die ſchlechthin einheitliche Beziehung, in welcher die göttlichen Perſonen zur Welt ſtehen, und deren Verſchiedenheit und Vielheit lediglich durch den Charakter der letztern, werdendes und veränderliches Sein zu ſein, bedingt iſt. Zugleich aber iſt das Leben der Gottheit für dieſes Werden, welches in dem Außereinanderſein der es erzeugenden Momente beſteht, das ewige und vollkommene Urbild. Aus dem Angeführten aber zuſammengenommen erhellt endlich die im chriſtlichen Bewußtſein liegende Thatſache der Zurückführung des Alls auf den Vater, welcher als der anfangsloſe Ausgangs- und Schlußpunct aller Bewegung in der Gottheit ſowohl nach innen, als nach außen die vollendende Einigung Aller iſt (φύσις τοῖς τρίσι μιὰ, θεὸς, ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς, οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ᾽ ὡς ἔχεσθαι. Gregor. Naz. orat. XLII, nr. 15). — In dem Geſagten haben nun die einzelnen Elemente der Form, in welche die Kirche den Inhalt ihres Gottesbewußtſeins gefaßt hat,

Digitized by Google

ihre Erklärung gefunden; jetzt aber handelt es ſich weiter darum, den in dieſer Form zum Ausdruck gekommenen Begriff in ſeiner Reinheit, in ſeinem An- und Fürſichſein zu betrachten. Indem wir ſo Inhalt und Form von einander trennen, erſcheint die letztere, wiederum auf ihren endlichen Inhalt bezogen, als Analogie, d. h. als Reflex des göttlichen Lebens im Leben der Creatur. Gehen wir hiebei vom Verhältniſſe des Weſens zu den göttlichen Perſonen aus, ſo ergibt ſich als erſte Analogie im Gebiete des endlichen Seins das Verhältniß der Gattung zu den Individuen. Hiemit iſt zunächſt die Möglichkeit angedeutet, wie viele Einzelweſen trotz der Verſchiedenheit ihrer Exiſtenz doch in dem Weſentlichen, das ſie beſitzen, in der Allgemeinheit ihrer Natur eine Einheit bilden, und damit iſt die erſte Schwierigkeit gehoben, welche der Verſtand im Intereſſe einer mißverſtandenen Identität überall findet, wo ihm Gegenſätze begegnen. Muß nämlich die Welt als Wirklichkeit ebenſo in der Kategorie der Einheit, wie der Vielheit gedacht werden, dann darf man auch keinen Anſtoß daran nehmen, wenn die Gottheit ſelbſt unter ſolchen Denkformen erkannt ſein will. Oberflächlich angeſehen, erſcheint nun allerdings die Gattung zunächſt als eine bloß ſpecifiſche Einheit, ſo zwar, daß in der Vorſtellung die Vielheit der zuſammengefaßten Gegenſtände prävalirt; je mehr man jedoch die Vorſtellung der Vielheit ſelbſt aus ihrer bloßen Unbeſtimmtheit und ſchlechthinigen Unendlichkeit bis zur Totalität als dem Complex alles endlichen Seins erweitert, deſto entſchiedener und klarer tritt auch die bloß ſpecifiſche Einheit als wirkliche, als numeriſche Einheit hervor. Indem nämlich die Vielheit der einzelnen Gegenſtände ſich zum Ganzen und damit zur numeriſchen Einheit der Welt zuſammenſchließt, ſo hört die Gattung auf, eine der Wirklichkeit äußerliche, bloß gedachte Kategorie zu ſein, und beſtimmt ſich genauer als die abſolute Beziehbarkeit aller einzelnen Gegenſtände aufeinander zur Totalität eines einzigen Lebens. Andererſeits aber geht in dieſer Zuſammenfaſſung alles Endlichen zu einem einzigen Sein keineswegs die ſelbſtſtändige Exiſtenz des Einzelnen zu Grunde. Eben in der Beziehung eines Einzelnen auf alles Uebrige nämlich liegt der Begriff des Einzelnen auf das beſtimmteſte vor. Denn eben dieſes iſt der Begriff des Einzelnen, eine relative Totalität zu ſein, d. h. das Sein und Leben des Univerſums in ſeiner Einzelexiſtenz darzuſtellen. Das Verhältniß von Gattung und Individuen ſtellt ſich demnach ſo heraus, daß jene real nur in den Individuen, die Individuen real nur in der Gattung ſind, was aber im Grunde genommen wiederum nur ein anderer Ausdruck für das Weſen der endlichen Wirklichkeit überhaupt iſt, die Einheit (nicht Identität) des Idealen und Realen zu ſein. Faßt man, wie man muß, das Gattungsverhältniß in dieſem Sinne auf, ſo kann man allerdings nichts dagegen einwenden, wenn die Kirche die Einheit des göttlichen Weſens unter der Kategorie der Gattung zum Bewußtſein brachte und vorſtellig zu machen ſuchte; andererſeits aber leuchtet das Unbegründete der Kritik ein, welche von dieſer Seite aus das Dogma in neuerer Zeit getroffen hat, und in der einheitlichen Beziehung von Weſen und Perſonen eine unauflösliche Schwierigkeit findet. „Sollen wir, bemerkt Schleiermacher Glaubenslehre S. 584., dieſer Analogie folgen, ſo iſt keine Gleichheit zwiſchen der Einheit und Dreiheit möglich, ſondern wir müſſen entweder mehr realiſtiſch der Einheit als dem allen Dreien gemeinſamen Weſen die Oberſtelle einräumen, und dann erſcheint die Geſchiedenheit der Perſonen als des Untergeordneten und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominaliſtiſch der Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abſtracte zurück, aber das für unſer frommes Selbſtbewußtſein unmittelbar Daſeiende, die Gottheit des hl. Geiſtes und die Gottheit Chriſti, mithin auch die Beziehung Chriſti als Sohn auf ſeinen Vater tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr, an das Tritheiſtiſche zu ſtreifen. Zwiſchen beiden ſcheint, da wir doch immer von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müſſen, kein ſtrenger Mittelweg möglich, der nicht eine

Digitized by Google

Annährung an das eine oder andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der (kirchlichen) Vorausſetzung, und bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchſten Weſen beſtehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der ſymboliſchen Sätze (Kirchenlehre) ſtreitet, oder indem wir uns vor dieſen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Puncten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, ſondern bleiben unſtät zwiſchen ihnen ſchwanken." Es leuchtet aber nach dem Bisherigen ein, daß dieſer ganze Einwand lediglich aus Mißverſtändniß des Dogmas und der Art und Weiſe, in welcher bei ihm die Kategorie der Gattung zur Anwendung kommt, hervorgegangen ſei. Wenn nämlich dieſe Kategorie auf Gott bezogen wird, ſo geſchieht das nicht in jenem realiſtiſchen von Schleiermacher ſupponirten Sinne, daß damit eine ſchlechthin unterſchiedsloſe, abſtracte Identität der Gottheit gelehrt werde, ſondern, indem letztere zugleich in der Kategorie der Perſönlichkeit gedacht wird, ſo wird dadurch das Unangemeſſene, was in jener andern liegen könnte, von ſelbſt beſeitigt und das Weſen in ſeinen immanenten Unterſchieden geſetzt. Andererſeits, wenn von den Perſonen ausgegangen wird, ſo wollen dieſe nicht als real, d. h. dem Grade nach verſchiedene Darſtellungen des Einen göttlichen Weſens angeſehen ſein, welches in denſelben auf- und untergegangen iſt, ſondern, indem die Kategorie der Gattung hinzutritt, ſollen dieſe Perſonen als dem Weſen nach identiſch, als abſolute Totalitäten gedacht werden. Das Wahre iſt alſo, daß beide Kategorien in Bezug auf die Gottheit nicht im Gegenſatze, ſondern als Einheit, daß Gott nicht, wie Schleiermacher es anſieht, als Viereinigkeit, ſondern als Dreieinigkeit aufgefaßt werden ſollen. Hiemit iſt aber angedeutet, daß das Dogma auch auf dem endlichen Gebiete das Verhältniß von Gattung und Individuen anders angeſehen wiſſen wolle, als es Schleiermacher betrachtet, daß es ſelbſt über die einſeitig realiſtiſche oder nominaliſtiſche Anſchauungsweiſe hinaus- und zur Einheit beider fortgegangen iſt, und von dieſer vom Dogma vorausgeſetzten Verhältnißbeſtimmung hätte die Schleiermacher'ſche Kritik ihren Ausgangspunct nehmen müſſen. Dann aber würde ſie nicht nur Nichts am Glauben der Kirche auszuſetzen, ſondern jene Analogie vielmehr ganz geeignet dazu gefunden haben, die Einheit des Vielen zur Anſchauung zu bringen. Dagegen aber ſchiebt Schleiermacher in ächt arianiſch-häretiſcher Weiſe zuerſt der kirchlichen Lehre eine Art Tritheismus unter, indem er ausdrücklich bemerkt, daß die kirchliche Richtung geneigt ſei, die Perſonen mehr geltend zu machen, als die Einheit des Weſens, und ſich dabei unbegreiflicher Weiſe auf den Satz des Athanaſianiſchen Symbolums beruft: Sicut singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur, — und bemerkt dann, „daß die Perſonen ſich von einander durch eigenthümliche, in dem göttlichen Weſen an und für ſich nicht mitgeſetzte Beſtimmungen unterſcheiden, das göttliche Weſen ſelbſt aber nur in dieſen dreien Perſonen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Perſon noch unperſönlich vorhanden iſt, und auch in ihnen nicht zertheilt, in der einen Perſon dieſe, in der andern jene Eigenſchaften, ſondern in jeder ganz und ungetheilt", — für ein ſolches Verhältniß der Einheit zur Dreiheit haben wir keinen nähern (!) Typus, nach dem wir es vorſtellen können, als den des Gattungsbegriffes und der unter ihm enthaltenen Einzelweſen; „denn ebenſo iſt ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in ſeinen Einzelweſen vorhanden, außer ihnen aber nirgend" (a. a. O. 583). — Daß aber die Analogie des endlichen Gattungsverhältniſſes nicht der adäquate, erſchöpfende Ausdruck für das dreifaltige Leben Gottes ſei, leidet allerdings keinen Zweifel; aber damit wird keineswegs die Seite an ihr aufgehoben, wodurch ſie fähig iſt, die Erkenntniß Gottes zu vermitteln. Es wird nämlich auf dem endlichen Gebiete

Digitized by Google

offenbar zwiſchen Gattung und Individuum nicht bloß unterſchieden, ſondern ſogar geſchieden werden müſſen, inſofern das Individuum lediglich relative Totalität, d. h. Totalität erſt iſt in Verbindung mit den übrigen Individuen, die Gattung dagegen zunächſt als ſpecifiſche Totalität, als die über den Einzelweſen hinausliegende allgemeine Natur und Weſenheit erſcheint. In dieſer Geſtalt iſt ſie dann reiner Gedanke, als ſolcher aber nicht ohne Exiſtenz in einem denkenden Geiſte, d. h. in Gott als Geiſt. Demnach ergibt ſich eine doppelte Exiſtenz der Gattung, in den Dingen ſelbſt als ihre nächſte Urſache und in Gott; in Gott aber iſt ſie wie Princip, ſo Ziel des Seienden. Hieraus erhellt für die endliche Wirklichkeit, daß ſie erſt eine werdende, aus dem Zuſtande der Potentialität zur Actualität fortgehende, kurz eine im geſchichtlichen Proceſſe ſich realiſirende Wirklichkeit iſt. In dem Maße aber, als dieſer Proceß fortſchreitet, verwandelt ſich auch die bloß ſpecifiſche Einheit in eine numeriſche, und wird ſomit das Gattungsverhältniß immer geeigneter, Ausdruck des Unendlichen in der Form des Endlichen zu ſein. Aus dieſem Charakter der Wirklichkeit ergibt ſich auch eine zweite Unangemeſſenheit, ſie als volle Analogie des göttlichen Lebens zu betrachten. Es bringt nämlich gerade dieſe Eigenthümlichkeit des Geſchaffenen, erſt werdendes Sein zu ſein, mit ſich, daß das Eine nicht in einer Dreiheit, ſondern in einer Vielheit zur Wirklichkeit kommt, während im Dogma beſtimmt die Vielheit auf eine Dreiheit beſchränkt wird. Alles dieſes aber wurde nie von denen überſehen, welche im kirchlichen Sinne dieſe Analogie auf die Gottheit anwendeten, vielmehr ſtets von ihnen gebührend hervorgehoben, indem ſie dieſelbe nur ſoweit gelten ließen, als ſie wirklich gelten kann. Denn hätte man das Gattungsverhältniß völlig mit Gott identificirt, ſo war es vielmehr der angemeſſene Ausdruck für das heidniſche, als das chriſtliche Gottesbewußtſein. Daß man ſich dieſes Unterſchiedes bewußt war, zeigt unter Andern vorzüglich Gregor von Nazianz (orat. XXXI. 15.). Er läßt ſich einwenden: „Wie aber? haben nicht auch die Heiden Eine Gottheit, wie die denkenden Weiſen unter ihnen wohl eingeſehen haben, und gibt es nicht auch Eine Menſchheit, das ganze Geſchlecht nämlich? Und doch haben ſie auch viele Götter und nicht Einen, ſowie es auch viele Menſchen gibt. Aber, fügt er ſogleich hinzu, das Gemeinſame in dieſem Sinne hat die Einheit als eine bloß gedachte, (als eine bloß ideale, τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν) in ſich, und in dieſer Transcendenz des Idealen über das Reale liege es, daß die Einzelweſen unter ſich der Zeit, den Affecten und der Kraft nach ſehr verſchieden von einander ſeien; „denn wir ſind nicht bloß zuſammengeſetzt, ſondern auch entgegengeſetzt, ſowohl Andern, als uns ſelbſt, da wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieſelben bleiben, geſchweige denn das ganze Leben hindurch, ſondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen ſind.“ Dieſe Transcendenz des Inhaltes über die Form iſt endlich auch weſentliches Moment des Dogmas ſelbſt, indem gerade vom Weſen Gottes ſtets die kirchliche Lehre dahin ging, daß es unausſprechlich (ἄῤῥητος, ineffabilis) ſei, ein Satz, welcher die einfache Folge des chriſtlichen Theismus ſein mußte und nichts anders beſagt, als daß Gott adäquat ſich nur in ſich ſelbſt wiſſe. — Die zweite Kategorie, welche in unſerm Dogma zur Anwendung gekommen iſt, iſt die Kategorie der Perſönlichkeit. Inwieweit dieſelbe geeignet iſt, Ausdruck des göttlichen Seins für unſer gegenwärtiges Bewußtſein zu ſein, werden wir erkennen, wenn wir den Begriff der Perſönlichkeit an ſich und ſofort in ſeiner Beziehung zu dem Inhalte faſſen, welcher durch die Offenbarung in ihr niedergelegt iſt. So aber ergibt ſich uns eine zweite Analogie für die Erkenntniß Gottes im Dießſeits, die eben genannte Analogie der Perſönlichkeit. Sie beſeitigt zunächſt das Mangelhafte der erſten. Es iſt nämlich im Dogma nicht die unbeſtimmte Einheit unbeſtimmt vieler Individuen vorausgeſetzt, wie ſie im Gattungsbegriffe enthalten iſt, ſondern genau

Digitized by Google

die numeriſche Einheit dreier Perſonen, welche in ihrem Ineinanderſein Eine Perſönlichkeit bilden. Man kann darum ſagen, in den Perſonen ſtelle ſich das Selbſtbewußtſein Gottes dar; damit aber wird von ſelbſt das Selbſtbewußtſein des endlichen Geiſtes als Typus des göttlichen erklärt. Bei dieſem beſteht nun der Act des Selbſtbewußtſeins darin, daß das Ich ſich ſelbſt vorſtellendes, vorgeſtelltes und in dieſem ſich ſelbſt erkennendes Ich iſt, ein dreifaches alſo in ſchlechthin numeriſcher Einheit. In dieſer Form tritt die Analogie, welche der endliche Geiſt mit dem abſoluten hat, am deutlichſten hervor. Sieht man ſie aber näher an, ſo empfiehlt ſie ſich allerdings dadurch, daß ſie die Einheit in einer Triplicität von Momenten zur Vorſtellung bringt, leidet aber dafür an dem entgegengeſetzten Gebrechen, daß in der Dreiheit die Perſönlichkeit der Momente verſchwindet. Ferner ſteht das eigentliche reale Ich dem Proceſſe des Selbſtbewußtſeins mit ſeinen drei Momenten als Subſtanz, als vor ihm und unabhängig von ihm gegenüber, eine Beſtimmung, welche ebenfalls nicht auf das Verhältniß der drei göttlichen Perſonen zur Subſtanz übertragen werden darf. Endlich iſt das Werden bei dem Geiſte ein endliches Werden, ein Uebergang a potentia ad actum, was darin begründet iſt, daß die Idee deſſelben ſowohl im Geiſte als in Gott, und in dieſem als Princip und Ziel exiſtirt, wogegen Gott vollendetes Sein, actus purus iſt, d. h. ein Werden ihm nur inſofern zukommt, als er auch ewiges Sein, oder ewige Bewegung in ewiger Vollendung iſt. Hiernach ſteht die göttliche Subſtanz nicht als ein viertes Moment außerhalb der drei Perſonen, ſondern ſie iſt in ihnen, ſubſiſtirt in ihnen in dreifacher Relation, ſo daß ſie das einfache, untheilbare Weſen in der Dreiheit der Perſonen iſt. Dieß muß man wiſſen, um nicht, wie im Mittelalter Joachim Floris und in neuerer Zeit David Strauß auf die Abſurdität zu gerathen, das Dogma von der Trinität lehre eigentlich eine Viereinigkeit. Durch dieſe Inconvenienzen iſt die Gefahr bezeichnet, das endliche Selbſtbewußtſein als adäquaten Typus des göttlichen anzuſehen. Es führt dieß nämlich, um ſogleich das Reſultat anzugeben, zu einer pantheiſtiſchen Identificirung des Weltproceſſes mit dem göttlichen Leben, wie es bei Hegel geſchehen iſt. Hegel gibt zu, daß eine leere, unterſchiedsloſe Identität in Gott ein falſches Gebilde des Verſtandes iſt, welcher alles gethan zu haben glaubt, wenn er die concreten Unterſchiede leugnet und in einer abſtracten Einheit verſchwimmen läßt. Es müſſe doch ſeltſam mit dem Chriſtenthume beſtellt ſein, wirft er dem Rationalismus vor, wenn das vorzüglichſte Dogma deſſelben nichts als einen handgreiflichen Verſtoß gegen die einfachſten Sätze der Mathematik oder Logik ſeit mehr als tauſend Jahren für die wichtigſte religiöſe Wahrheit habe ausgeben können. Indeſſen dürfe man ſich bloß davon überzeugen, was das Dogma eigentlich lehre, um es ſofort in ſeinem ſpeculativen Gehalte als vollkommen wahr zu erkennen. Gott nämlich ſei Geiſt; als Geiſt komme ihm aber auch Wiſſen zu; das Wiſſen aber ſei nicht möglich ohne ein Anderes, welches gewußt und durch das Wiſſen angeeignet werde. Dieſe Beſtimmungen kann man vollkommen zugeben; aber indem nun Hegel das göttliche Wiſſen genau nach dem Typus des menſchlichen Wiſſens auffaßt, erzeugt er dadurch ſeinen Pantheismus. Dieſes Andere nämlich iſt das reine Weſen Gottes als unperſönliches, als logiſche Idee oder reines Sein geſetzt, kurz das Weſen Gottes in abstracto ohne ſeine Perſönlichkeit. Genau ebenſo aber verhält es ſich mit dem endlichen Selbſtbewußtſein. Indem der Geiſt ſich ſelbſt als ſeiend ſetzt, ſetzt er ſich als ein Anderes in ſchlechthiniger Objectivität, und der weitere Verlauf des Selbſtbewußtwerdens beſteht darin, daß er in dieſem ſeinem Nichtich ſich ſelbſt wiedererkennt, das Andere als mit ſich identiſch weiß, und ſo als ſelbſtbewußter Geiſt aus dieſer Veräußerung in ſich zurückkehrt. Dem entſpricht nun auch vollkommen, wie Hegel den weitern Verlauf des Selbſtbewußtwerdens in Gott beſchreibt. Jenes Andere nämlich iſt Gott ſelbſt in der Form der logiſchen Idee; da aber das

Digitized by Google

der Unionsverſuche auf dem vierten Lateranconcil und auf den Concilien von Lyon und Florenz. Indeſſen wurde doch auf dieſen Concilien das Verhältniß des hl. Geiſtes zu den beiden andern Perſonen genauer fixirt. Um nämlich den Griechen den Vorwand zu nehmen, als lehrten die Abendländer den Ausgang des hl. Geiſtes vom Vater und Sohne als von zwei Principien, erklärte das vierte Lateranconcil unter Zuſtimmung der Griechen, daß er von beiden pariter, absque initio, semper ac sine fine ausgehe. Näher wurde dann zur Erläuterung auf dem zweiten Concile von Lyon und auf dem Concile von Florenz hinzugefügt, der hl. Geiſt gehe ewig vom Vater und Sohn aus, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ab uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione. Dieſe Einheit der spiratio folgt von ſelbſt aus der Einheit des Vaters und Sohnes, und da dieſe Grundbeſtimmung unſers Dogmas iſt, ſo iſt die abendländiſche Lehre nichts anders, als eine genauere und entwickeltere Form des Dogmas. Den Keim dazu finden wir aber bereits bei den Kirchenvätern. Alle Väter nämlich, welche ſich über den Ausgang des hl. Geiſtes ausgeſprochen haben, nehmen dabei keineswegs vom Sohne Umgang, ſondern ſagen, der hl. Geiſt gehe vom Vater aus durch den Sohn (*διὰ τοῦ υἱοῦ*). Dieſe Formel hatte einerſeits den Zweck, den antitrinariſchen Häreſien gegenüber die perſönliche Exiſtenz des Sohnes zu betonen, ohne andererſeits dabei den Ausgang des hl. Geiſtes auch vom Sohne fallen zu laſſen. Je ſchwächer nun der antitrinitariſche Gegenſatz wurde, deſto natürlicher war es, Vater und Sohn als das hauchende Princip zuſammen- und dem hl. Geiſte gegenüberzuſtellen, wie dieß denn auch im Symbolum Quicunque und auf dem Concil von Epheſus geſchah. Hiernach iſt es durchaus keine Alteration des Symbolums, wie die Griechen es anſehen, wenn König Reccared in Spanien auf der dritten Synode von Toledo (im J. 589) zu der ſymboliſchen Beſtimmung Spiritum Sanctum ex Patre procedentem noch et Filio einſchalten ließ, was dann ſpäter als Filioque in die übrigen abendländiſchen Glaubensbekenntniſſe überging. So ſtellt ſich von ſelbſt die abendländiſche Form als die vollendetere und dem Dogma angemeſſenere dar, während die griechiſche hartnäckig auf einer tiefern und unvollkommnern Stufe der Entwicklung ſtehen blieb und durch dieſe Hartnäckigkeit das Schisma erzeugte. — Die häretiſchen Gegenſätze, welche zunächſt auf die poſitive Durchbildung unſers Dogmas auf dem Concil von Nicäa eingewirkt haben, ſind der Sabellianismus und Arianismus (ſ. d. Art. Antitrinitarier und Arius.). Unter den Einflüſſen nämlich dieſer beiden ſich entgegengeſetzten Häreſien iſt zu Nicäa der eigentliche Kern unſeres Dogmas in dem Begriffe der Homouſie zum Bewußtſein gekommen. Jene beiden Häreſien kommen nun darin überein, daß ſie an der Einheit Gottes feſthalten und dieſe als Unterlage für ihre dogmatiſche Begriffsbildung gebrauchen, weichen aber ſofort darin von einander ab, wie ſie die Perſönlichkeit im Verhältniß zu dieſem Weſen Gottes an ſich denken. Nach dem Arianismus nämlich iſt der Eine Gott auch zugleich die Eine göttliche Perſon, und dieſe der Vater. Vermöge ſeiner abſoluten Reinheit aber ſteht er nun in Relation zu ſich ſelbſt. Um nun die Exiſtenz der Welt zu begreifen, nimmt der Arianismus ſeine Zuflucht zu der neuplatoniſchen Darſtellung vom Logos als einem Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt, vermöge deſſen als ſeines Werkzeuges Gott die Welt ſchafft. Wie hoch nun auch der Logos über die Welt geſtellt werden möge, von Gott iſt er abſolut verſchieden, dadurch daß er ein in der Zeit geſchaffenes Weſen, alſo ein weſentlich Anderes, als Gott iſt. Gegenüber dieſer dualiſtiſchen Richtung verfolgt der Sabellianismus eine pantheiſtiſche Tendenz. Der arianiſchen Trennung der Perſönlichkeit und Geiſtigkeit Gottes von ſeinem Weſen ſtellt ſich hier die Ablöſung des Weſens von der Perſon entgegen. Um nun der Kirchenlehre Genüge zu leiſten, welche in Gott drei Perſonen erkannte, mußte Sabellius ſofort den theogoniſchen Proceß aufzeigen, durch welchen die Perſonbildung Gottes ſich vollzieht. Dieſer

Digitized by Google

iſt im Allgemeinen mit dem Schöpfungs- und Geſchichtsproceß identiſch, und beſteht weſentlich in Ausdehnung (ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι, dilatari) und Contraction (συστέλλεσθαι, contrahi) der göttlichen Monas. Die verſchiedenen Erſcheinungsformen, in welchen das Göttliche auftritt, heißen πρόσωπα, und werden in ihren verſchiedenen Phaſen als Vater, Sohn und hl. Geiſt bezeichnet. Das Endliche in ſeiner Entwicklung erſcheint als Metamorphoſe der Gottheit, deren der Creatur immanentes Leben ausdrücklich als μεταμορφεῖσθαι oder μετασχηματίζεσθαι charakteriſirt wird. Uebrigens iſt Gott in dem Sinne μονυπόστατος, daß in jeder Perſon das ganze göttliche Weſen vorhanden iſt, weßhalb die Perſonen jede für ſich, nicht zugleich und in einander exiſtiren. Es iſt leicht zu ſehen, wie Sabellius als Gott nur das Abſolute erkannte, wie es Princip der Schöpfung und ſofort der Geſchichte iſt, und in dieſen als ſeiner Verwirklichung aufgeht. Ein teleologiſches Moment tritt in dieſen reinen Naturproceß nur inſofern ein, als die Subſtanz endlich aus der Zerdehnung, in welche ſie ſich aufgelöst hat, wieder in ihre urſprüngliche Einheit und Einfachheit zurückkehrt. Hierin aber offenbart der Sabellianismus ſeinen Zuſammenhang mit den frühern, namentlich gnoſtiſchen Häreſien, deren Weſen im Allgemeinen darin beſteht, den theogoniſchen Proceß zugleich als den Schöpfungsproceß aufzufaſſen. Ein Fortſchritt zeigt ſich nur darin, daß er die phantaſtiſche Vielheit der Formen, in welchen das göttliche Leben bei den Gnoſtikern erſcheint, auf eine beſtimmte, ſich in ſich ſelbſt zuſammenſchließende Dreiheit beſchränkt hat. Dieſe Tendenz zur Einheit wurde noch ſchärfer von den Arianern durchgebildet, indem ſie einerſeits den Begriff der Perſönlichkeit Gottes als an und für ſich ſeiender, ſchlechthin einfacher Einheit hervorhoben, andererſeits die Erſcheinungsformen Gottes nach außen in den Logos allein verlegten. Dadurch alterirten ſie zwei Puncte des chriſtlichen Glaubens zugleich, den Glauben an die Trinität und an die Setzung der Welt durch Schöpfung. Hieraus erklärt ſich zunächſt, was wir bereits oben hervorgehoben haben, wie auf dem Nicänum zugleich mit dem Dogma von der Trinität auch das Dogma von der Schöpfung, oder vielmehr jenes mit beſtimmter Beziehung auf dieſes ausgeſprochen wurde. Indem nun aber das Weſen beider Häreſien hauptſächlich in der Trennung der Abſolutheit Gottes von ſeiner Geiſtigkeit beſtand, ſo folgte daraus ganz conſequent für die Kirche die Nothwendigkeit, durch Verbindung beider Momente den angemeſſenen Ausdruck für den Inhalt des chriſtlichen Glaubens zu finden. Vermöge der Abſolutheit Gottes nämlich iſt es unmöglich, die einzelnen Perſonen, in welchen die Gottheit ſubſiſtirt, von einander zu trennen, inſofern daſſelbe das Allumfaſſende, nicht zu Begrenzende iſt. Inſofern aber Gott Geiſt iſt, kann das Abſolute, wo es exiſtirt, nur als Geiſt, als Perſon exiſtiren. Indem nun die Kategorie der Abſolutheit auf die Perſonen angewendet wird, erſcheinen ſie in ihrer Dreiheit als Einheit, als Eines Weſens, als drei in einander ſeiende Exiſtenzen deſſelben Weſens und wenn dieſes Verhältniß durch einen beſtimmten Begriff fixirt werden ſoll, ſo ergibt ſich von ſelbſt derjenige, welcher auch vom Concilium gebraucht wurde, nämlich der Begriff der Homouſie. Daß dann die ewige Coexiſtenz des Vaters und Sohnes, vermittelt durch den Begriff der Abſolutheit, nicht adäquater, als durch den Begriff der Zeugung, mit Fernhaltung jedoch aller endlichen Vorſtellungen, wie des Leidens, der Veränderlichkeit u. ſ. w. dargeſtellt werden konnte, bedarf keines Beweiſes. — Allein die entwickelte Formulirung unſers Dogmas zu Nicäa hat Wahrheit nur unter der Vorausſetzung, daß die in ihr dialectiſch vermittelten Momente bereits als Elemente im kirchlichen Bewußtſein vorhanden waren. Im Allgemeinen iſt dieß auch ſchon zu vermuthen aus der Beſchaffenheit der häretiſchen Gegenſätze, in welchen ſich ohne Mühe die Elemente des in der Kirche vorhandenen Glaubens nur in einer falſchen Vermittlung wiedererkennen laſſen. Beſtätigt wird dieß ferner durch das frühere Verhalten der Kirche gegen häretiſche

Digitized by Google

Auffaſſungen ihres Gottesbewußtſeins, indem ſie ebenſo die falſche Vielheit des erſcheinenden göttlichen Weſens im Gnoſticismus, wie im abſtracten Monotheismus der Nazaräer und Ebioniten, des Artemon, Praxeas, Noetus, Beryllus und Paul von Samoſata von ſich gewieſen hatte. Geht man aber bis auf den Gegenſatz des Chriſtenthums zum Heidenthum und Judenthum zurück, ſo zeigt ſich das eigenthümliche Verfahren der Kirche gegen beide darin, daß ſie die Juden unmittelbar von der Thatſache der Offenbarung aus von der Exiſtenz Gottes in drei Perſonen, die Heiden aber durch vernünftige Betrachtung der Welt von der Einheit Gottes zu überzeugen ſuchte. Dazu kommt noch, daß die Väter von Nicäa gerade in dem Bewußtſein gehandelt haben, einer verſuchten Alteration des kirchlichen Glaubens entgegenzutreten, und daß ſie für ihre Lehre ſich auf das Princip der Tradition, alſo auf den überlieferten thatſächlichen Glauben der Kirche berufen. Der Arianismus dagegen macht von dem Widerſpruche, in welchem ſich ſeine Anſicht mit der herrſchenden befindet, durchaus kein Hehl, verzichtet auf eine traditionelle Beweisführung und gibt, wie alle Häreſie, dieſes Gebiet als einen verlorenen Poſten auf; worauf er hält, iſt dieſes, daß ſeine Anſicht die allein vernünftige Form des vorhandenen Glaubens ſei. So nahe hiernach ſich auch die Annahme legt, daß die Väter von Nicäa dem bisherigen kirchlichen Glauben treu geblieben, die Arianer dagegen der Häreſie verfallen ſind, ſo hat doch eine Wiſſenſchaft, welcher Vorurtheil oder Haß gegen die Kirche ihre Dogmen dictirt, die Rollen zwiſchen beiden gewechſelt und gerade die kirchlich fixirte Lehre von Nicäa für eine Alteration des bisherigen Glaubens erklärt. Daß aber die in Nicäa begrifflich vermittelten Momente des Dogmas als Elemente wirklich in der Kirche vorhanden waren, wird auf poſitive Weiſe bezeugt: 1) durch die Tauformel, welche nachweislich zu allen Zeiten in der Kirche dieſelbe war, und das chriſtliche Gottesbewußtſein gerade im Gegenſatze zum jüdiſchen Monotheismus und heidniſchen Polytheismus ausſpricht. Auf dieſe Tauformel haben ſich die orthodoxen Kirchenväter ausdrücklich und mit Recht als ein poſitives Zeugniß für ihren Glauben berufen. Daſſelbe erhellt 2) aus der älteſten Liturgie der Kirche, namentlich aus der uralten Doxologie: Ehre ſei dem Vater u. ſ. w. Ebenſo iſt es 3) Thatſache, daß die Martyrer mit dem Bekenntniſſe des dreieinigen Gottes geſtorben ſind. Dieſen kirchlichen Documenten iſt 4) das apoſtoliſche Symbolum beizuzählen, deſſen hohes Alterthum unbeſtritten iſt. Die in ihm an ſich liegende Beweiskraft ſteigert ſich noch, wenn man bedenkt, daß es das chriſtliche Gottesbewußtſein gegen Juden und Heiden ausſpricht, als einzelne Momente dieſes Bewußtſeins aber den Glauben an den Vater, Sohn und hl. Geiſt, d. h. an göttliche Perſonen angibt, und dennoch dieſen Glauben als Glauben an Einen Gott bezeichnet. Endlich 5) wird unſer Dogma als kirchliche Lehre poſitiv bezeugt von allen vornicäniſchen Kirchenvätern bis auf die Apoſtel herab: von Clemens von Rom (I. ad Cor. cap. 46.), Ignatius von Antiochien (ad Magnes. nr. 13; ad Eph. nr. 9.), Juſtinus Martyr (apol. I. nr. 13.), Athenagoras (Legat. nr. 10. 12. 24.), Theophilus von Antiochien (ad Autol. II. 15.), Irenäus (adv. haeres. I. 10. nr. 1. cfr. III. 4. nr. 2.), Tertullian (adv. Prax. cap. 2. 3. 4. 7. 8. 21.), Clemens von Alexandrien (Paed. I. 6. III. 12. Strom. VII. 7.), Origines (de princ. prolog. nr. 4. lib. IV. nr. 20. In Exod. hom. IX. nr. 3. In Psalm. XVII. 16.), Hippolytus (contr. Noët. nr. 8. 11. 12. 14.) und Cyprian (ep. 73 ad Jub.). Dieſe glänzende Reihe von Zeugniſſen iſt in jüngſter Zeit noch durch ein neues, äußerſt wichtiges vermehrt worden, welches ſich im 9. Buche der ſog. Philosophumena des Origines findet und uns direct mit dem Glauben der römiſchen Kirche unter den Päpſten Zephyrinus und Calixtus (202—223) bekannt macht. Gerade die häretiſche Deutung, welche dem Glauben dieſer Päpſte von dem unbekannten Verfaſſer (einem Biſchof und muthmaßlichen Gegenpapſt) gegeben wird, bringt wenigſtens in Betreff des Vaters und

Digitized by Google

Sohnes genau die Elemente unſers Dogmas zum Vorſchein. Abgeſehen nämlich von dem Momente, welches ſchon in der dort berichteten Thatſache liegt, daß Calixtus ſich weder den monarchianiſchen Häreſien noch dem von ihm proſcribirten Ditheismus habe anſchließen wollen, ſo iſt der eigentliche Gegenſtand des Streites zwiſchen beiden Biſchöfen nicht die Exiſtenz des Vaters und Sohnes als Perſonen, ſondern vielmehr das Verhältniß beider als Perſonen in ihrem Wirken nach außen. Hier ſcheint Calixtus die Einheit Gottes auch in den göttlichen Theophanien feſtgehalten, ſein Gegner aber auf eine Trennung und Sonderung der Perſonen gedrungen zu haben, weßhalb er auch den Sohn im Verhältniß zum Vater als ἕτερος bezeichnet, dafür aber von Zephyrinus und Calixtus des Ditheismus beſchuldigt wurde. Handelte es ſich aber zwiſchen beiden Parteien um dieſe Frage, ſo iſt leicht erſichtlich, daß in ihm ganz dieſelben Elemente, wie zu Nicäa, die Grundlage der Vermittlung waren, ja daß die Lehre des Calixtus weſentlich mit der nicäniſchen identiſch iſt. Der Begriff aber, um welchen es ſich eigentlich handelte, iſt die inseperabilitas personarum, ein Begriff, welcher erſt lange nach dem Nicänum durch die ſcharfſinnige Kritik des hl. Auguſtinus in Betreff der Theophanien feſtgeſtellt wurde. Wollte man aber in dem Streite wenigſtens ein Schwanken innerhalb des chriſtlichen Glaubens an die Trinität erblicken, ſo iſt zu erwiedern, daß ſolche Schwankungen eben nur die dialectiſche Bewegung im Glaubensinhalte, alſo den Proceß der Dogmenbildung anzeigen. Daß es aber einen ſolchen in der Kirche gibt, daraus kann nur der Unverſtand und das Vorurtheil ihr einen Vorwurf machen. — Wie aber die orthodoxen Kirchenväter ihren Glauben mit dem Glauben der vornicäniſchen Väter als identiſch erkannten, mag ſtatt Aller Auguſtinus bezeugen (de Trin. I. cap. 4.): Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum veterum et novorum traductores hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus uniuscujusque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit, qui Pater est, Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit, qui Filius est, Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem. Anders urtheilen jedoch die Feinde unſers Dogmas. Ihnen iſt es ſogar gelungen, die Quelle aufzudecken, welcher daſſelbe entnommen iſt, und dieſe iſt nicht eine chriſtliche, ſondern die platoniſche Philoſophie, wie ſie zu den Zeiten der Kirchenväter als Neuplatonismus ſich ausgebildet hatte. Allein ſonderbarer Weiſe ſpielt dieſer Platonismus der Kirchenväter in der Geſchichte die verſchiedenſten Rollen. Katholiſche Theologen, wie Petavius klagen, daß die orthodoxe Trinitätslehre von einzelnen Kirchenſchriftſtellern durch Platonismus entſtellt und verfälſcht ſei, und andererſeits ſoll doch dieſes entſtellende und verfälſchende Element das eigentliche Prototyp und die Subſtanz der kirchlichen Lehre ſein. Sieht man aber die Sache an einfach, wie ſie iſt und wie ſie geſchichtlich vorliegt, ſo iſt kaum zu begreifen, wie man ein ſolches Unweſen mit dem Platonismus der Kirchenväter treiben konnte. Fürs Erſte nämlich hatten dieſe in Betreff Gottes und der Wirklichkeit überhaupt ein ganz anderes Erkenntnißprincip, das Princip der Authorität. Nach ihnen geht das Wiſſen vom Lernen, vom Erfahren aus; um zu wiſſen, was ein Ding iſt, muß ich es von ihm ſelbſt erfahren; um zu wiſſen, was Gott iſt, muß man dieß Wiſſen von Gott ſelbſt haben, von ihm erfahren, gelernt haben, was er ſei, mit einem Worte ϑεοδίδακτος ſein. Namentlich in Betreff deſſen, was Gott iſt, wird rückſichtlos jede andere Authorität, als die des Objectes ſelbſt verworfen. Kein Alterthum, kein Anſehen irgend eines Philoſophen, kurz kein rein menſchliches Wiſſen wird hier reſpectirt; kein Wiſſen von Gott wird zugelaſſen, als dasjenige, deſſen Princip Gott ſelbſt iſt. Er müſſe lehren, wir von ihm lernen,

was er ſei. Dieſe Belehrung aber, erklärte man weiter, ſei den Chriſten zu Theil geworden durch den göttlichen Logos; er habe den Menſchen die Eine, volle Wahrheit gebracht, und von dieſer aus ſei man im Stande, überall die Wahrheit zu erkennen, wo ſie vorkomme, namentlich da vorkomme, wo ihre Erforſchung das eigentliche Ziel des Geiſtes geweſen ſei, in der griechiſchen Philoſophie. In ihrer Wahrheit aber ſtehe dieſe nicht außerhalb des Chriſtenthums, wie es denn ein Widerſpruch iſt, daß die Wahrheit außer der Wahrheit iſt, ſondern finde ſich im Chriſtenthume wieder. Dadurch aber, daß das Weſen der Philoſophie in der Offenbarung mitgeſetzt ſei, erweiſe dieſe ſich ebenfalls als Wahrheit und zwar als abſolute, univerſelle Wahrheit. So iſt das Verhältniß des Chriſtenthums zur Philoſophie überhaupt conſtant von den Kirchenvätern, von Juſtinus bis auf Auguſtinus, aufgefaßt worden. Sollte aber daraus irgend eine Inconvenienz erwachſen, ſo war es vielmehr die, daß man die heidniſche Philoſophie verchriſtlichte, als daß man das Chriſtenthum in heidniſche Philoſophie auflöste. Das Erſtere zeigt ſich auch als das Wirkliche, wenn man das angebliche Chriſtliche der Philoſophen, namentlich des Plato auf das A. Teſtament, auf Offenbarungsquellen zurückführte. Daß dabei der kirchliche Glaube, als das Authoritative und Maßgebende, nicht habe Gefahr laufen können, leuchtet von ſelbſt ein, und wenn deſſenungeachtet Plato für die chriſtliche Trinitätslehre citirt wird, ſo iſt es eben der chriſtliche, d. h. der chriſtlich verſtandene Plato, in dem man die Keime der Wahrheit, die σπέρματα τοῦ λόγου fand. Dieſes Verfahren der Kirchenväter hat ſeine hohe Bedeutung darin, daß es eben dadurch, daß die Keime der Wahrheit von der chriſtlichen Wahrheit abſorbirt wurden, dieſe als allgemeine und totale Wahrheit darſtellte, andererſeits aber, indem es dem heidniſchen Leben ſein Princip, den Beſitz particulärer Wahrheit entzog, daſſelbe auflöste und vernichtete. Und ſo erwies ſich denn das Chriſtenthum factiſch als die Vollendung der alten Geſchichte, als die Fülle der Zeiten, als die wirkliche Offenbarung Gottes; die Philoſophie aber wird gewiſſermaßen der Naturgrund, die Subſtanz, in welcher das durch Offenbarung mitgetheilte Wiſſen zu menſchlichem Wiſſen, zu menſchlichen Begriffen in der Form von Dogmen durchgebildet wird. In dieſem Sinne verfuhren die Kirchenväter; anders dagegen die Häretiker. Indem ſie das Princip der Kirche, der chriſtliche Glaube beruhe auf unmittelbarer Belehrung Gottes und ſei deßhalb an ſich feſt und unantaſtbar, aufgaben, wurden ſie, um in dem kirchlichen Glauben erſt die Wahrheit feſtzuſtellen, auf ihr ſubjectives Denken angewieſen, und indem ſie hiebei hiſtoriſch, d. h. nach dem Geiſt jener Zeit eclectiſch in Bezug auf die geſchichtlich vorhandenen Philoſophien zu Werke gingen, deuteten ſie das Chriſtenthum in Heidenthum um, vermochten aber auch dafür nie ihrem corrumpirten Glauben die Form des allgemein menſchlichen Bewußtſeins zu geben, und ſich als Kirche zu conſtituiren. So iſt es zu verſtehen, wenn einzelne Stimmen aus jener Zeit die Philoſophie die Mutter aller Ketzereien genannt haben. Gerade darin aber, daß die nicäniſche Lehre wirklich Kirchenlehre, d. h. univerſelles Bewußtſein der Menſchheit geworden und trotz aller häretiſchen Angriffe geblieben iſt, in dieſem Siege der Lehre liegt auch ein Sieg der Wahrheit. Vollends aber zeigt ſich die Unmöglichkeit der angeblichen Entſtehung der Trinitätslehre, wenn man auf die Quelle ſelbſt zurückgeht und unterſucht, ob und wieweit ſie dem chriſtlichen Glauben zur Baſis gedient habe. Die platoniſche Lehre, auf welche es hier ankommt, iſt bekanntlich die Lehre von der Weltbildung. Die Elemente derſelben ſind nach Plato 1) die Gottheit als Weltbildner, Demiurg, Vater, 2) die Materie, aus welcher, oder der Ort, in welchem gebildet wird, 3) die Ideen, als die Form, das Allgemeine, als die ſubſtantiellen Vorbilder und Gedanken, nach welchen gebildet wird, und die das wahrhaft Seiende in dem ewigen Werden der Dinge ſind. Das Product iſt die Welt, die Wirklichkeit überhaupt, und dieſe erſcheint dann als Sohn. Die ganze Chriſtlichkeit

Digitized by Google

der platoniſchen Lehre ſtützt ſich demnach auf die mythologiſche Form derſelben, auf die Bezeichnung Gottes durch Vater, und der Welt durch Sohn; im übrigen iſt die Aehnlichkeit zwiſchen der platoniſchen Lehre von der Weltbildung und dem kirchlichen Dogma gerade dieſelbe, welche, um mit Irenäus zu ſprechen, zwiſchen dem Bilde eines Königs und dem Bilde eines Fuchſes iſt. Ohnehin muß man nothgedrungen die Lehre vom hl. Geiſte unter allen Umſtänden für eine ſpecifiſch chriſtliche erklären. — Nicht beſſer geſtaltet ſich die Sache, wenn man näher den alexandriniſchen Platonismus und beſtimmt den Philonismus zur Quelle unſers Dogmas macht. In Philo (ſ. d. A.) ſind zwei völlig heterogene Formen des Bewußtſeins einander entgegengeſetzt: jüdiſcher Theismus und heidniſcher Pantheismus, die Idee der Perſönlichkeit und die Idee der Abſolutheit Gottes. Beide ſind vorhanden als Gegenſätze, ohne die Einheit, welche beide innerlich vermittelt. Alle Vermittlung iſt daher eine ſolche, welche die eine Form in die andere umdeutet und daher von der einen auf die andere hin und her geworfen wird. Sie geſchieht durch die Allegorie. Damit wird in den erkennenden Functionen ſelbſt ein Dualismus geſetzt als Glauben und Wiſſen. Philo glaubt wie ein Jude und denkt wie ein Heide. Dieſer Dualismus des philoniſchen Bewußtſeins findet nun auch in Betreff des Logos Statt. Dieſer iſt das Werkzeug, durch welches Gott die Welt ſchafft. Einerſeits nun erſcheint er als perſönliches Weſen unter den Benennungen: Erſtgeborener Gottes, Weltbaumeiſter, Schaffner der erhaltenden Vorſehung, Hoherprieſter; andererſeits als das begriffliche Centrum der Idealwelt, als ideale Welt, Idee der Ideen, Weltſeele, Harmonie der Welt. Dieſe Eigenthümlichkeit, abſtracte Begriffe zu perſonificiren, und dieſe Perſonificationen wieder in logiſche Schemen zu verwandeln, hat Philo mit ſeiner Zeit, namentlich mit dem Stoicismus gemein. Auf dieſe Weiſe gleichen ſie vermittelſt der Allegorie ihr wiſſenſchaftliches Bewußtſein mit dem religiöſen aus. Das eigentliche Wahre aber war für ſie die Form des logiſch abſtracten Denkens. Trotz aller Hypoſtaſirung bleibt darum auch der Logos des Philo ganz daſſelbe, was die platoniſchen Ideen ſind, nämlich die der Welt immanente Idealwelt. So ſinkt denn auch der philoniſche Logos zu einem bloß logiſchen Schemen der Welt zuſammen, und von einem poſitiven Zuſammenhange zwiſchen ihm und der chriſtlichen Trinitätslehre kann keine Rede ſein. Vielmehr hat Staudenmaier ganz Recht, wenn er den Philonismus als den Grundtypus aller häretiſchen Corruptionsverſuche unſers Dogmas betrachtet, wenn man auch nicht immer eine wirkliche und geſchichtliche Beziehung der Häretiker auf Philo anzunehmen braucht. — Eine neue Wendung hat die Hypotheſe vom Urſprunge der Trinitätslehre aus nicht chriſtlichen Elementen durch Heinr. Ritter in ſeiner Abhandlung über den Uebergang der Emanationslehre in die chriſtliche Schöpfungslehre erhalten. Um kurz das Reſultat zu ſagen, die eigentliche Geburtsſtätte unſers Dogmas wird von ihm nach Indien verſetzt. Da kann man wohl ſagen, daß ein Gelehrter lieber tauſend Abſurditäten behauptet, als einmal frei und unbefangen die Wahrheit zu erkennen verſucht. Die Trinitätslehre iſt einmal nicht chriſtlich, ſie muß alſo im Heidenthume zu Hauſe ſein, warum nicht auch in Indien? und flugs wird der Verſuch gemacht und die herrlichſte Hypotheſe zur Welt geboren. Nur Schade, daß Hypotheſen — Hypotheſen ſind, d. h. Dinge, welche das Mondlicht zuſammenſcheint. Ritters Ideengang iſt indeſſen ungefähr dieſer: die Emanationslehre, wie ſie in der alexandriniſchen Religionsphiloſophie als Vermittlung des Verhältniſſes zwiſchen dem Abſoluten und der Welt auftritt, iſt derartig, daß ſie genetiſch aus der Denkweiſe der claſſiſchen Völker des Abendlandes nicht abgeleitet werden kann. Das in jener erhaltene Moment der abſoluten Abhängigkeit und Paſſivität widerſpricht direct dem activen, künſtleriſch geſtaltenden Sinne dieſer Völker. Höchſtens laſſe ſich in der Erſchlaffung ihrer politiſchen und ſpeculativen Energie eine Art Prädispoſition für dieſe Anſchauung nachweiſen. Man ſei

Digitized by Google

deßhalb, um das Herrſchen derſelben im Bewußtſein der abendländiſchen Völker zu erklären, zu der Annahme eines Syncretismus genöthigt. Suche man aber die Denkweiſe, in welcher jenes fremdartige Element ein integrirendes iſt, ſo ſtelle ſich im Allgemeinen das orientaliſche, in concreto das jüdiſche dar. Ein Zuſammenſtoß beider Denkweiſen laſſe ſich aus den Nachrichten ſchließen, welche wir über die Berührung der griechiſchen Bildung mit der indiſchen zur Zeit Alexanders d. Gr. beſitzen (alſo gerade aus einer Zeit, wo die Energie des griechiſchen Geiſtes am größten war!). Die Aufnahme des Princips der Emanation habe dann 1) den Neuplatonismus, 2) den Gnoſticismus hervorgerufen, ſei aber dann mit Recht durch die Schöpfungslehre der Kirchenväter überwunden. Leider aber habe die Kirche ſich ihres Einfluſſes nicht ganz erwehren können, ſondern habe ſie auf ihren Gottesbegriff angewandt und dadurch die Trinitätslehre geſchaffen. Daß nämlich in ihr emanatiſtiſche Elemente vorkommen, beweiſe ſchon die Formel lumen de lumine, welche von der angegebenen Denkweiſe geborgt ſei. Näher aber verhalte es ſich ſo: die bei den Gnoſtikern noch in eine phantaſtiſche Vielheit von Weſen ausgebreitete Stufenleiter, durch welche das Unendliche zu dem Endlichen herabſteigt, ſei durch Origenes, in der Idee Eines Weſens, des Logos, zuſammengefaßt. Hiedurch ſei es nahe gelegt, die emanatiſtiſchen Vorſtellungen allein auf ihn zu beſchränken, ihn allein als Gott, die Welt dagegen als das Nichtgöttliche zu erkennen, wodurch dann auch die frühere Lehre von der Theoſis des Geſchaffenen wegfalle. Hiernach wäre alſo die Trinitätslehre zugleich eine Alteration des Gottesbewußtſeins und der Schöpfungslehre. Allein in beiden Puncten hat Ritter Unrecht. Fürs erſte iſt unhaltbar, was er über das Auftreten der Emanationslehre im Abendlande vorbringt. Was wir über den Zuſammenſtoß des griechiſchen und indiſchen Geiſtes zur Zeit Alexanders d. Gr. aus gleichzeitigen Quellen, z. B. aus dem Megaſthenes wiſſen, bezeugt vielmehr, daß die Griechen in der indiſchen Lehre eine der ihrigen, namentlich der Platoniſchen verwandte Anſchauungsweiſe, als das Griechiſche im Indiſchen ſchon vorfanden. Andererſeits ſind in der von Ritter ſelbſt zugeſtandenen Prädispoſition der abendländiſchen Völker für die Emanationslehre, insbeſondere im Stoicismus alle Elemente vorhanden, woraus ſich dieſe Lehre genetiſch ableiten läßt. Dieß entſpricht auch der Tendenz der abendländiſchen Geiſtesentwicklung, in dem Bewußtſein der Freiheit und Selbſtſtändigkeit das Moment ſchlechthiniger Abhängigkeit und Bedingtheit zu erzeugen. Endlich iſt das Verfahren, die Quelle der Trinitätslehre in Indien aufzuſuchen, ſo roh, daß man nach derſelben Methode zu argumentiren auch das Papſtthum aus Tibet ableiten und auf den Dalai Lama zurückführen könnte. Die theologiſche Seite der Frage betreffend, ſo involvirt Ritters Anſicht ebenſo ein Mißverſtändniß der im Dogma enthaltenen angeblich emanatiſtiſchen Beſtimmung, als auch der Entwicklung des Dogmas von der Schöpfung. Ohne Ritter geradezu an den pater luminum der hl. Schrift erinnern zu wollen, müſſen wir doch ſagen, daß, wäre auch der Ausdruck: lumen de lumine von der Emanationslehre hergenommen, er doch in ſeiner Uebertragung auf Gott allen endlichen Inhalt, der ihm vorher anklebte, verloren hat, daß er zu einer bloßen Form für den an ſich vorhandenen Inhalt des chriſtlichen Glaubens, mit einem Worte zu einer Analogie herabſank. Aber der Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Philoſophie ſollte doch wiſſen, daß eine Analogie bei den Kirchenvätern nie identiſch iſt mit adäquatem Ausdruck, daß ſie nur zur Erläuterung dient und ausdrücklich immer das Incongruente der endlichen Vorſtellung an ihr negirt wird. Die Verendlichung des Unendlichen, wie es in der Emanationslehre liegt, iſt aber dem chriſtlichen Glauben ſchlechthin fremd, mit ihm gänzlich unvereinbar. Die Aufnahme einer emanatiſtiſchen Beſtimmung in Gott an ſich iſt darum geradezu eine Aufhebung, eine Vernichtung der frühern Emanationslehre, da das Weſen Gottes vom Weſen der Welt durch nichts ſtrenger unterſchieden iſt, als durch die

Digitized by Google

Trinitätslehre, und iſt darum auch weiterhin die eigentliche Vollendung der Schöpfungslehre. Die Grundfrage nämlich der vornicäniſchen Dogmenbildung bezog ſich auf den ſubſtantiellen Unterſchied Gottes und der Welt. Dabei wurde von der Perſon Chriſti ausgegangen, welche Gott und Menſch zugleich war. Gelöſt wurde die Frage alſo dadurch, wenn die Verſchiedenheit der Relationen erkannt wurde, in welchen Chriſtus als Gott zu Gott durch Zeugung, und als Geſchöpf zum Schöpfer durch Schöpfung ſteht. Durch dieſe Lehre aber wurde die frühere Lehre von der Theoſis des Menſchen nicht aufgehoben. Dieſe nämlich beruht gerade auf ſeiner Creatürlichkeit, darauf nämlich, daß er realiſirter Gedanke Gottes iſt, dieſer Gedanke aber ſowohl in ihm als verwirklicht, wie in Gott ideal exiſtirt. Iſt nun der göttliche Gedanke im Menſchen ſo verwirklicht, daß zwiſchen dieſer Exiſtenz deſſelben und ſeiner Exiſtenz in Gott keine Differenz mehr beſteht, ſo iſt damit die Vereinigung des Menſchen mit Gott, ſeine Theoſis vollendet. Dieſe Lehre aber findet ſich wie vor, ſo auch nach dem Nicänum in der Kirche. — In dem Bisherigen haben wir ſchon den Punct berührt, welcher eigentlich Veranlaſſung gegeben hat, die Trinitätslehre als ein Plagiat aus dem Platonismus anzuſehen. Es iſt dieß nämlich die merkwürdige Verbindung, in welcher die Zeugung des Logos mit der Setzung deſſelben als Weltprincip nach der Lehre der vornicäniſchen Kirchenväter zu coincidiren ſcheint. Hiernach glaubte man dem Logos zwar nicht die Perſönlichkeit, wohl aber ſeine ewige perſönliche Exiſtenz abſprechen zu müſſen. Er galt als das vorweltliche Princip der Welt. Dabei überſieht man nur Eins: den Gang der dogmengeſchichtlichen Entwicklung. Zuerſt nämlich handelte es ſich dem Heidenthume und den heidniſchen Häreſien gegenüber um den Begriff der Schöpfung. Dieſer alſo trat in den Vordergrund, da er aber mit dem Begriff des Logos zuſammenhängt, durch welchen Gott geſchaffen hat, ſo mußte auch dieſer in die Dogmenbildung mit hineingezogen werden, aber nur nach der Seite, nach welcher er mit der Schöpfung zuſammenhängt. Diejenige Seite dagegen, welche ſein immanentes Leben in Gott bezeichnet, wurde zwar angedeutet und von der andern unterſchieden, aber nicht weiter begrifflich beſtimmt. Daraus aber folgt 1) nur ein Moment der Trinitätslehre ſelbſt, wodurch dieſe mit der Schöpfungslehre zuſammenhängt, nämlich die Erwählung und Prädeſtination des Geſchaffenen im Sohne vor Erſchaffung der Welt, und 2) die Nothwendigkeit, auch jenes andere Moment, das Hervorgehen des Logos aus dem Vater genau, d. h. dogmatiſch zu beſtimmen. Und darum wurde denn auch, wie bemerkt, die Schöpfungslehre zugleich durch die Trinitätslehre zu Nicäa vollendet. — Was alſo von der Anſicht der Gegner beſtehen bleibt, iſt etwa eine bloß formelle Differenz zwiſchen der vornicäniſchen und der nicäniſchen Lehre. Beide verhalten ſich hiernach, wie das noch in der Vermittlung begriffene Bewußtſein zu dem vermittelten, vollkommen abgeſchloſſenen Bewußtſein. Macht man nun Lärm über ein Bewußtwerden der Kirche, ſo iſt ſolchen Freunden einer bloß formellen Identität zu bemerken, daß ſie auch nicht die entfernteſte Vorſtellung von dem Weſen der Kirche und der Geneſis der Dogmen beſitzen. Allerdings hat die Kirche ihr Bewußtſein principaliter durch göttliche Vermittlung, durch den Einfluß des hl. Geiſtes, und in Folge davon iſt ihr immer die ganze Fülle der göttlichen Offenbarung präſent. Durch dieſen göttlichen Factor aber iſt der andere, der menſchliche nicht Null, oder eine bloße Maſchine geworden. Iſt nämlich die chriſtliche Offenbarung nichts anders, als Mittheilung der Gedanken Gottes, womit er ſich ſelbſt und die Creatur weiß, an den wiſſensfähigen, näher ſchon wiſſenden Geiſt, ſo iſt mit dieſer Exiſtenz des göttlichen Wiſſens in der Form des menſchlichen Wiſſens an ſich das Princip zu einem Proceſſe geſetzt, welcher ſich in dem Ineinanderſein beider Factoren vollzieht. Hiemit iſt das ſich mittheilende Wiſſen Gottes im Geiſte des Menſchen nothwendig den Formen unterworfen, durch welche der Geiſt weiß, d. h. einem Bewußtwerden, einer

Digitized by Google

Bewußtſeinsbildung. Das Weſen derſelben beſteht darin, daß die einheitliche Subſtanz des mitgetheilten Wiſſens in eine concrete Vielheit einzelner, in ſich ſelbſt einheitlicher, und unter einander durch die Idee des Gemeinſamen verbundener Begriffe, d. h. in Dogmen aufgelöſt wird. An dieſem Proceſſe hat nun die Kirche, wie die Häreſie Theil genommen, mit dem Unterſchiede jedoch, daß nur auf jene das Criterium der Wahrheit des vermittelten Bewußtſeins gegenüber dem unvermittelten paßt: nämlich die Identität des Inhaltes troß der Verſchiedenheit der Form. Wie nämlich nur dasjenige philoſophiſche Bewußtſein wahr iſt, welches vom unmittelbar präſenten Bewußtſein ausgehend, durch die Reihe der dialectiſchen Vermittlungen wieder in die Unmittelbarkeit zurückgeht, damit aber nicht bloß den primitiven Inhalt, ſondern auch die Form der Unmittelbarkeit wiedergewinnt, ganz analog verhält es ſich auch mit der Dogmenbildung der Kirche. Anders dagegen die Häreſie, welche, eben weil ſie den unmittelbaren Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeins in der Vermittlung alterirt, nun auch nicht wieder zur urſprünglichen Unmittelbarkeit der Form, wodurch der Inhalt Gegenſtand für das Bewußtſein überhaupt iſt, zurückkehren, damit es aber auch nicht zu einer geſchichtlichen Exiſtenz in dem Bewußtſein der Menſchheit bringen kann. In Wahrheit alſo will die obige Klage nichts anders beſagen, als daß die Kirche eben Kirche, und nicht Häreſie iſt, oder daß es im Grunde gar keine göttliche Offenbarung geben müſſe. — Indem aber ſo unſer Dogma bei den vornicäniſchen Kirchenvätern als in der Vermittlung begriffen erſcheint, ſo müſſen wir jetzt dasſelbe in ſeiner unmittelbaren, empiriſchen Form, wie es den ſubſtantiellen Inhalt dieſer Vermittlung bildet, d. h. in ſeiner Geneſis aus der chriſtlichen Offenbarung kennen lernen. b) Die chriſtliche Geneſis der Trinitätslehre. Die urſprüngliche Form des chriſtlichen Gottesbewußtſeins iſt diejenige, in welcher es ſich bei den Apoſteln findet. Bei dieſen hat es ſich unmittelbar an die Perſon Chriſti angelehnt, und darum dürfen wir wohl als den erſten und primitiven Ausdruck desſelben das berühmte Bekenntniß Petri betrachten, welches dieſer auf die ausdrückliche Forderung des Herrn ablegte (Matth. 16, 16.). Als dieſer ſeine Jünger fragte, was die Menſchen von dem Menſchenſohne glaubten, und dieſe erwiederten, von Einigen werde er für Johannes den Täufer, von Andern für Elias oder Jeremias oder einen der Propheten gehalten, bekannte Petrus im Namen aller übrigen Jünger: Du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes. Dafür wird er dann ſelig geprieſen von Chriſtus, weil nicht Fleiſch und Blut (die äußere Erſcheinung des Herrn) ihm dieß geoffenbart habe, ſondern „mein Vater, der im Himmel iſt." Hiemit beſtätigt Chriſtus das Bekenntniß Petri, und wenn dieſes auch zunächſt nur die Meſſianität Jeſu, ſeinen Unterſchied von den Propheten des A. Bundes enthält, ſo iſt doch in der beſtimmten Unterſcheidung des Vaters und Sohnes auch ſein trinitariſches Verhältniß, ein Verhältniß zwiſchen zwei göttlichen Perſonen ausgeſprochen. Ausdrücklich wird dieſes Bekenntniß als eine Offenbarung des Vaters im Himmel bezeichnet. Durch dieſes Bekenntniß iſt der Uebergang des Bewußtſeins Chriſti in menſchliches Bewußtſein durch eine feierliche Thatſache vermittelt, und es ſchließt ſich daran ſofort die weitere Thatſache, daß Petrus auf Grund dieſes Bekenntniſſes auch zum Träger des in demſelben enthaltenen Bewußtſeins in der Geſchichte eingeſetzt wird. Die Unmittelbarkeit ſeines Urſprungs verräth das Bekenntniß Petri auch dadurch, daß er zunächſt nur die Gottheit des Vaters und Sohnes ausſpricht; in ſeiner Fülle tritt es erſt mit der Vollendung der factiſchen Offenbarung Gottes, mit der Sendung des hl. Geiſtes auf. In ſeiner Rede am Pfingſtfeſte (Apoſtelgeſch. 2, 14—40.) zeigt er zuerſt, daß das A. Teſtament erfüllt, daß Jeſus der Meſſias, und der hl. Geiſt über Alle ausgegoſſen ſei. Näher wird dann die Sendung des hl. Geiſtes auf den vom Tode auferweckten, durch die Rechte Gottes erhöhten Jeſu zurück geführt. (Dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus Sancti accepta

Digitized by Google

a Patre effundit hunc, quem vos videtis et auditis. V. 33.). Hiemit haben wir den unmittelbaren Reflex der göttlichen Offenbarung im menſchlichen, im apoſtoliſchen Bewußtſein. Es iſt darin die Ueberzeugung ausgeſprochen, daß die Beziehung des Menſchen zu Gott geſchichtlich ſich darſtelle in der Beziehung zu Gott dem Vater, dem Sohne Gottes und dem hl. Geiſte, und zugleich, daß der Vater Princip dieſer geſchichtlichen Beziehungen ſei. Bei dieſer empiriſchen Grundlage indeſſen konnte man nicht ſtehen bleiben; man mußte ein beſtimmtes Bewußtſein über dieſe einzelnen Perſonen zu bilden ſuchen. Unſtreitig erſtreckte ſich dieſer Bildungstrieb zuerſt auf die Perſon Chriſti, indem man ihn nicht bloß als Menſchenſohn, ſondern auch als Gottesſohn betrachtete. Zuerſt tritt in dieſem Begriffe das Negative hervor, Chriſtus ſei als Meſſias mehr als alle Menſchen vor ihm. Worin aber dieſer Vorzug beſtehe, iſt ausgeführt im Briefe an die Hebräer, namentlich 1, 1 ff. Chriſtus iſt mehr als der Hoheprieſter des A. Teſtaments (4, 14—16. 5, 1—10. 7, 11—28. und Cap. 8 u. 9.), mehr als Melchiſedech (7, 1—15.), mehr als Moſes (3, 3.), mehr ſelbſt als die Engel. Dieſe größere Würde beſteht darin, daß er der Sohn Gottes iſt. Als Sohn Gottes aber iſt er 1) der Erbe des Univerſums, 2) Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck der Subſtanz Gottes (splendor gloriae et figura substantiae ejus); 3) durch ihn hat Gott die Welt geſchaffen (per quem fecit et saecula), und Alles trägt er durch das Wort ſeiner Kraft (verbo virtutis suae); 4) ſitzt er zur Rechten der Majeſtät in der Höhe (1, 2—4). Dieſe über alle Creatürlichkeit erhabene Würde iſt begründet in ſeinem Urſprunge. Er iſt nämlich Sohn Gottes, als ſolcher von Gott gezeugt, und das Verhältniß zwiſchen beiden iſt das natürliche Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn (Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium. V. 5). Wie Zeugung und Schöpfung verhält ſich das Weſen des Sohnes zum Weſen der Welt. Als ſeinen Erſtgebornen und Erben führt dann der Vater den Sohn in die Schöpfung ein, und ſtellt ihn zum Gegenſtand der Anbetung auf (Et adorent eum omnes angeli Dei. V. 6). Die Engel ſind ſeine Diener, er aber iſt der ewige, gerechte, heilige Herrſcher der Welt (V. 7. 8. Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi.), und zwar deßwegen, weil der Vater die Welt durch ihn geſchaffen hat. (Et tu, Domine, in principio terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli). In dieſem vorweltlichen Sein kommt dem Sohne die Ewigkeit und Unveränderlichkeit zu (Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. V. 12). In dieſen beiden letzten Momenten, welche offenbar die Abſolutheit des Sohnes bezeichnen, ſind alle frühern zuſammengefaßt. Sind nun Vater und Sohn Perſonen, aber ſo, daß jedem die Beſtimmung der Abſolutheit zukommt, ſo iſt jeder von ihnen Gott, jeder von ihnen daſſelbe, was der Andere iſt, aber mit dem Unterſchiede, daß der Vater das Sein aus ſich ſelbſt, der Sohn es als durch die Zeugung mitgetheilt beſitzt. Kaum iſt nach dem Angeführten eine weitere Ausführung der Pauliniſchen Lehre nöthig. Daß der Sohn Gottes hiernach mehr ſei, als „der bloße Liebling Jehova's, dürfte denn auch dem blödſichtigſten Rationalismus einleuchten. Indeſſen finden ſich noch einige Stellen beim hl. Paulus, welche das Geſagte theils beſtätigen, theils die Form näher bezeichnen, welche das chriſtliche Gottesbewußtſein in den Apoſteln angenommen hatte. Chriſtus, heißt es Philipp. 2, 6 habe es in ſeiner Exiſtenz vor der Menſchwerdung nicht für einen Raub halten dürfen, Gott gleich zu ſein; d. h. die Gottgleichheit war bei ihm rechtmäßiges Eigenthum, folglich ſeine Natur, ſein Weſen. Durch einen freien Willensact, durch ſeine Erniedrigung habe er dieſe Würde abgelegt, dadurch aber neue Verherrlichung gewonnen, weßhalb denn auch ſeine Menſchwerdung den Philippenſern als Motiv der Demuth empfohlen wird. Hiemit iſt aber Beides vom Sohne Gottes gelehrt: ſeine göttliche Weſenheit, vermöge welcher er Gott gleich, und ſeine Perſönlichkeit, indem er freiwillig ſich ſelbſt erniedrigt. Ganz derſelbe Begriff findet ſich Col. 1, 15, wo Chriſtus imago

iſt, mit dem hl. Geiſte oder mit Gott verbunden zu ſein. So 1 Cor. 3, 16.: Wiſſet ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes ſeid, und der hl. Geiſt in euch wohnt? Der letzte Zweifel aber darüber, wie dieß Verhältniß des hl. Geiſtes zu Gott an ſich aufgefaßt werden müſſe, verſchwindet, wenn es 1 Cor. 2, 10. 11. heißt: Der Geiſt erforſche Alles, auch die Tiefen Gottes. Hiedurch wird ihm einfach und ohne Rückhalt das göttliche Selbſtbewußtſein und damit die Gottheit und Perſönlichkeit zugleich beigelegt. Daß dieß der Sinn ſei, wird ſofort beſtätigt im folgenden Verſe durch die Analogie mit dem endlichen Geiſte. Wie nämlich, was des Menſchen ſei, kein anderer wiſſe, als der Geiſt, der in ihm iſt, ſo wiſſe auch, was Gottes ſei, Niemand, als der Geiſt. Durch dieſe Relation des hl. Geiſtes in der Gottheit iſt denn auch zugleich der objective Grund für die Relation angegeben, in welcher er zur Menſchheit ſteht. Wie es nämlich dem Sohne zukommt, Gott in objectiver Realität in der Menſchheit zu offenbaren, ſo iſt es der hl. Geiſt, welcher dieſes objectiv Geſchichtliche mit dem ſubjectiven Bewußtſein der einzelnen Menſchen vermittelt, dem Bewußtſein des Menſchen das Wiſſen mittheilt, welches er ſelbſt in Gott hat. Dieß zeigt ſich denn auch deutlicher, wenn wir die Eine große Relation, in welcher der hl. Geiſt auf geſchichtliche Weiſe zur Menſchheit ſteht, in ihre concreten Einzelbeziehungen auflöſen. So iſt es der hl. Geiſt, welcher die Propheten erleuchtet und durch ſie der Menſchheit den göttlichen Plan der Erlöſung mittheilt. Derſelbe iſt es, welcher am Pfingſtfeſte die Apoſtel mit der Kraft von der Höhe ausrüſtet und ſie zu den geeigneten Organen Chriſti ausbildet. Derſelbe iſt es, welcher durch Handauflegung mitgetheilt, die Verbindung des Menſchen mit Gott bewirkt und in der Heiligung Zeugniß gibt, daß wir Kinder Gottes ſind. Beſonders aber tritt es hervor in den Wundergaben, welche er verleiht, in den Charismen. Einerſeits nämlich ſind ſeine Gaben, als Weisheit, Wiſſenſchaft, Glaube, Wunder und Prophetie, Unterſcheidung der Geiſter, Sprachen und Hermeneutik lauter göttliche Gaben; andererſeits iſt die Art und Weiſe, wie er ſie verleiht, eine ſolche, welche nur dem perſönlichen Geiſte eigen iſt (1 Cor. 12, 8—12.). Alles dieſes, heißt es, wirkt ein und derſelbe Geiſt, den Einzelnen mittheilend, wie (proul) er will. Daß dieſes letztere, die freie Mittheilung, nur einer Perſon, nicht aber einer unperſönlichen göttlichen Kraft zukommen könne, iſt ſo gewiß, daß die Annahme einer Perſonification des hl. Geiſtes in obiger Stelle ſchon an und für ſich eine nothgedrungene Anerkennung der Perſönlichkeit deſſelben iſt. Wenn dann endlich Apoſtelgeſch. 5, 3. 4. die Lüge des Ananias gegen den hl. Geiſt nicht als eine Lüge gegen Menſchen, ſondern gegen Gott aufgenommen wird, ſo muß auch der letzte Zweifel darüber ſchwinden, ob die Apoſtel mit der Perſönlichkeit auch die Gottheit des hl. Geiſtes erkannt haben. — Daß nun die Apoſtel mit dem Sohne zugleich auch den Vater erkannt haben, daß alſo die Gottheit und Perſönlichkeit des Vaters Moment des apoſtoliſchen Gottesbewußtſeins ſei, iſt an ſich klar und nie beſtritten worden. Zunächſt nun erſcheint der Vater als das Princip von allem Seienden (ex quo omnia), der über Allem und in uns Allen iſt, Alles durchdringend (1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6.), als der Vater des Lichts, von welchem alles Gute kommt (Jac. 1, 17.), als der Vater der Menſchen, näher der erlöſten Menſchen, aber hier ſo, daß die Sohnſchaft dieſer durch Adoption entſteht. Im eigentlichen Sinne iſt er der Vater ſeines einzigen, eingebornen Sohnes, der als Jeſus Chriſtus Menſch geworden iſt. Vergl. Eph. 1, 3. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Eph. 3, 14. 1 Petr. 1, 3.) — Sind ſomit alle Elemente des Dogmas von der Trinität — denn die Einheit Gottes bedarf als ſolche eines nähern Nachweiſes nicht — im apoſtoliſchen Gottesbewußtſein vorhanden, ſo dürfen wir auch erwarten, daß die Apoſtel dieſen ihren Glauben nicht bloß in der Vereinzelung, ſondern auch in der concreten Einheit ſeiner Momente ausgeſprochen haben werden. Als eine ſolche unmittelbar an die Thatſachen der Geſchichte anlehnende Zuſammen-

Digitized by Google

faſſung des Gottesbewußtſeins dürfen wir die Stelle in der Rede Petri am Pfingſtfeſte anſehen, wo er ſagt (Apoſtelgeſch. 2, 33.): Chriſtus ſei durch die Rechte Gottes erhöht, habe vom Vater das Verſprechen des hl. Geiſtes erhalten, und dieſen, wie man ſehe und höre, ausgegoſſen, womit dann das Bekenntniß Petri vor dem hohen Rathe (Apoſtelgeſch. 5, 29—32.) nach Form und Inhalt übereinſtimmt. Noch genauer lautet es im Eingange ſeines erſten Briefes dahin: Petrus apostolus Jesu Christi — — secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi. Im Allgemeinen ſtimmen die Stellen, in welchen der hl. Paulus ſein Gottesbewußtſein ausſpricht, damit überein; ſo Röm. 1, 1—4. 5, 5. 6. 15, 15—18. 30. 1 Cor. 12, 3. 4—6. 2 Cor. 13, 13. Eph. 1, 17. Tit. 3, 4—6. Die präciſeſte und bündigſte Zuſammenfaſſung aller Momente des apoſtoliſchen Glaubens an Gott enthält aber die bekannte Stelle 1 Joh. 5, 7. 8.: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra; Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. Der Sinn dieſer Worte iſt deutlich nichts anderes, als was wir einzeln bereits als apoſtoliſche Lehre erkannt haben. Dagegen iſt ihre Aechtheit nicht verbürgt. Die meiſten alten Handſchriften enthalten die Worte von in coelo bis in terra nicht, und wenn man dagegen auch geltend macht, daß mehrere der älteſten Kirchenväter (Cyprian, Tertullian, Hieronymus, Fulgentius, Athanaſius, Epiphanius u. a.), ſowie die lateiniſche Verſion immer dieſen Zuſatz gekannt haben, ſo wird damit doch nicht das ängſtliche Gewiſſen aller Kritiker beruhigt. Allein auch ohne die angefochtenen Worte bezeugt die Stelle hinlänglich, was ſie bezeugen ſoll, den Glauben an die Trinität. Sie würde dann ſo lauten: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. Was nämlich bezeugt werden ſoll, iſt nach V. 5. dieſes, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes iſt. Dieſes Zeugniß aber iſt vorhanden in hiſtoriſchen Thatſachen: im Waſſer, d. h. in der Taufe Chriſti, wo der Vater den Sohn bezeugte; im Blute, d. h. in dem blutigen Kreuzestode, wo Chriſtus ſich ſelbſt bezeugte und ſelbſt vom heidniſchen Hauptmann als Sohn Gottes bezeugt wurde; endlich im Zeugniſſe des hl. Geiſtes, welcher ja den Sohn zu bezeugen geſendet iſt. Dieſes Zeugniß wird ſodann V. 9. als testimonium Dei dem Zeugniſſe der Menſchen entgegengeſetzt. Sind es alſo einerſeits drei Perſonen, welche bezeugen, und ſind ſie andererſeits ſo Eins, daß ihr Zeugniß ein einziges, nämlich Gottes iſt, ſo ſind hiemit alle Momente der Trinitätslehre zumal gegeben. Dabei gilt nur die Vorausſetzung, daß Gott ſich nach außen ſo darſtelle, wie er an ſich iſt. Daß aber die Apoſtel noch nicht die Unterſcheidung gekannt haben, daß Gott ſich anders offenbare, wie er an ſich ſei, leidet keinen Zweifel, und ſomit können wir die Stelle immerhin auch in ihrer kürzern Form als ein indirectes Zeugniß wenigſtens für den Glauben an die Trinität geltend machen. — So ſtellt ſich denn in dem Gottesbewußtſein der Apoſtel die Grundform derjenigen Lehre dar, welche wir auf dem Concilium von Nicäa in ihrer dogmatiſch vermittelten Form angetroffen haben. Es fragt ſich aber nunmehr näher, ob auch die Apoſtel ſich wirklich das Gottesbewußtſein Chriſti angeeignet haben, und ob es übereinſtimme mit der Perſönlichkeit, Geſchichte und Lehre Chriſti. Dieſe Frage iſt unbedingt zu bejahen. Erſtens nämlich iſt den Apoſteln ihr Gottesbewußtſein vermittelt durch hiſtoriſche Thatſachen, bei welchen die Trinität ſich ſelbſt geoffenbart hat, wie bei der Taufe Chriſti. Dieſe Thatſache, deren Bedeutung ſchon der Moment nahe legt, in welchem ſie geſchah, ſollte einerſeits für die beginnende Erlöſung die Theilnahme aller göttlichen Perſonen bezeugen, indem ſie Chriſtum feierlich als den Erlöſer in die Welt einführten, andererſeits aber durch die Sinnlichkeit der Erſcheinung eine feſte Baſis abgeben für das ſich bildende menſchliche Gottesbewußtſein. Dieſelbe Offenbarung der ganzen Trinität hat ſich dann ſpäter

Digitized by Google

wie zur Beſtätigung der erſten wiederholt. (Vergl. Matth. 17, 1—8. Marc. 9., 1—7. Luc. 9, 28—36. 2 Petr. 1—17. Joh. 12, 20—32.) Die innern Beziehungen dieſer ſich offenbarenden Perſonen bilden ſofort den Inhalt und Mittelpunct der Lehre Chriſti. Denn auf den Vater iſt es, daß er ſeine Sendung zurückführt; ſich ſelbſt ſtellt er als Eins mit dem Vater und als deſſen Stellvertreter dar; den Geiſt aber wird der Vater, wie er verheißt, in ſeinem Namen ſenden, damit er die Erlöſung vollende und die Menſchheit in die volle Wahrheit einführe. Dieſe Beziehung zum Geiſte tritt daher immer deutlicher hervor, je näher der Augenblick kommt, wo der Sohn zum Vater zurückkehren ſoll, damit aber auch eine immer beſtimmtere Geſtalt des Gottesbewußtſeins. Er will den Vater bitten, und dieſer wird den Apoſteln geben den Geiſt der Wahrheit (Joh. 14, 16.). In ſeinem Namen wird der Vater den hl. Geiſt ſenden (Joh. 14, 26.). Von dem Vater will er ſenden den Geiſt der Wahrheit (Joh. 15, 26.). In allen dieſen Stellen ſind perſönliche Beziehungen zwiſchen Vater, Sohn und hl. Geiſt voraus geſetzt. Und darum ſind denn auch die Apoſtel ganz vorbereitet, wenn Chriſtus als die letzte, allumfaſſende Offenbarung und als das der Menſchheit zu verkündende neue Gottesbewußtſein in einfacher und beſtimmter Form ihnen den Glauben an die Trinität mittheilt und ihnen gebietet, auf das Bekenntniß dieſes Glaubens hin die hl. Taufe zu ertheilen, d. h. in die Gemeinſchaft des chriſtlichen Glaubens und Lebens aufzunehmen. So erſcheint denn der Glaube an die Trinität als die eigentliche Subſtanz des chriſtlichen Bewußtſeins, als ſein Mittelpunct und damit auch als Subſtanz und Mittelpunct der apoſtoliſchen Predigt. Somit haben die Apoſtel ihr Gottesbewußtſein nicht ſelbſt gebildet, ſondern ſie haben es in objectiver Form auf Grund geſchichtlicher Thatſachen von Chriſtus ſelbſt empfangen; die ſubjective Vollendung ihres Bewußtſeins geſchah unter der beſondern Einwirkung des Geiſtes der Wahrheit, der über ſie ausgegoſſen wurde. Hiernach iſt kein Unterſchied unter dem Gottesbewußtſein Chriſti und der Apoſtel, andererſeits aber ergibt ſich, daß alles, was ſich bei den Apoſteln über die Trinität findet, eben von der Form aus gedeutet und verſtanden werden müſſe, in welcher Chriſtus den Glauben an Gott als chriſtliche Taufformel feſtgeſtellt hat (Matth. 28, 16.). Von jeher haben nun die chriſtlichen Theologen daran feſtgehalten, daß in ihr ebenſo die Einheit des Weſens, wie der Unterſchied der Perſonen ausgedrückt ſei. Einerſeits nämlich wird unter den drei Perſonen kein Unterſchied gemacht, ſondern ausdrücklich gefordert, daß auf alle zumal und zwar auf Einen Namen die Taufe vollzogen werden ſolle, womit ihre völlige Gleichheit und Einheit ausgedrückt iſt; andererſeits aber können Weſen, welche als Vater, Sohn und hl. Geiſt in der Geſtalt von Perſonen neben einander hingeſtellt werden, nicht anders als von einander perſönlich unterſchieden aufgefaßt werden. Dieſe perſönliche Unterſchiedenheit aber noch ſtärker hervorzuheben, war um ſo mehr überflüſſig, als die Stelle, wie ſie gefaßt werden muß, als Schlußſtein der Offenbarung Chriſti bereits ein genügendes Bewußtſein über das Weſentliche dieſes Unterſchiedes bei den Apoſteln vorausgeſetzt. — Es entſpricht demnach genau das Gottesbewußtſein Chriſti und der Apoſtel demjenigen Glauben, welchen wir im Dogma von der Trinität niedergelegt finden, ſo zwar, daß jenes als unmittelbare göttliche Offenbarung zugleich die Grundform des Dogmas iſt. Es erſcheint dieſer Glaube nur nicht mehr in ſeiner Unmittelbarkeit, in ſeinen hiſtoriſchen Beziehungen, ſondern es iſt der im Begriffe mit Selbſtbewußtſein geſetzte und darum für immer fixirte Glaube, welchen das Dogma ausſpricht, die Offenbarung Gottes in der Form des menſchlichen Begriffes. Allein hiemit haben wir erſt die eine Seite an der chriſtlichen Geneſis unſers Dogmas erkannt. Wie nämlich die chriſtliche Offenbarung einerſeits die Grundform für die kirchliche Dogmenbildung iſt, ſo iſt ſie andererſeits der Schlußſtein und die Vollendung der vorchriſtlichen Geſchichte, welche im Judenthume und Heidenthume auf die

Digitized by Google

Fülle der Zeiten vorbereitete. Demnach werden wir hier das Werden des chriſtlichen Gottesbewußtſeins im Bewußtſein der Menſchheit, wie es durch den Gang und den Charakter der Geſchichte bedingt iſt, vor uns haben, unſer Dogma als Vollendung des vorchriſtlichen Gottesbewußtſeins erkennen müſſen. 1) Daß der chriſtliche Glaube an die Dreifaltigkeit ein dem jüdiſchen Gottesbewußtſein homogenes Element geweſen ſei, erhellt daraus, daß wir denſelben gleichzeitig mit der Erſcheinung Chriſti ſchon vorfinden. Es zeigt ſich dieß namentlich in dem Zeugniſſe Johannes des Täufers (Joh. 1, 32—36.) und in dem Bekenntniſſe des Nathanael (Joh. 1, 45—49.), beſonders deutlich aber in der Anrede des Engels an die hl. Jungfrau: Der hl. Geiſt wird über dich kommen, die Kraft des Allerhöchſten wird dich überſchatten; darum wird auch das Heilige, welches aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden (Luc. 1, 35.). Näher wird dann das jüdiſche Gottesbewußtſein zur chriſtlichen Trinitätslehre in ein ganz analoges Verhältniß geſtellt, wie das Judenthum überhaupt zum Chriſtenthum, d. h. jenes als die werdende, allmählig ſich enthüllende Trinitätslehre betrachtet. Dieſe Anſicht findet ſich nicht bloß bei den älteſten Kirchenvätern, deren theologiſche wie philoſophiſche Arbeit gerade darin ſich vollendete, daß ſie im jüdiſchen Gottesbewußtſein das chriſtliche als bereits präformirt nachwieſen, ſondern iſt auch Lehre des N. Teſtaments, deſſen Lehre von Gott ſich weſentlich mit Rückſicht auf die altteſtamentliche Vorbildung und Grundlegung derſelben geſtaltet hat, wie dieß aus allen den Stellen erhellt, welche aus dem A. Teſtamente zur Begründung der Gottheit und Meſſianität Chriſti angeführt werden. Am Kürzeſten und Präciſeſten hat den Gedanken der ältern Kirchenväter über dieſen Punct Gregor von Nazianz ausgeſprochen (orat. XXXI. 26.): „das A. Teſtament verkündigt den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das Neue offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geiſtes nur an; jetzt aber iſt der Geiſt unter uns, und gibt ſich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathſam, ſo lange die Gottheit des Vaters noch nicht erkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und ſo lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geiſtes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Mit Recht hat man von jeher darauf aufmerkſam gemacht, wie die Bezeichnung Gottes bei den Juden als Jehova-Elohim eine Einheit in der Mehrheit und eine Mehrheit in der Einheit vorausſetze, wobei man ſich namentlich auf Gen. 1, 26.: Laſſet uns den Menſchen ſchaffen, berief. Jene Einheit und Mehrheit kann man nun als die Subſtanz im jüdiſchen Gottesbewußtſein anſehen, woran ſich dann die ſpätere Entwicklung anſchloß, indem ſie die concrete, beſtimmte Mehrheit in der Einheit des göttlichen Weſens durch factiſche Offenbarung aufſchloß. Dieß iſt denn auch geſchehen, namentlich in und mit der Durchbildung des Meſſiasbewußtſeins, deſſen Entwicklungsgang in der ſtufenweiſe fortſchreitenden und ſich befeſtigenden Ueberzeugung beſtand, daß der Meſſias nicht irgend ein Menſch, ſondern Gott ſelbſt, der Sohn Gottes als des Vaters ſei. Das Nähere iſt dann dieſes, daß zuerſt irgend eine hervorragende, im Centrum der jüdiſchen Geſchichte ſtehende Perſönlichkeit (Moſes, David) als Repräſentant des Meſſias auftritt; dadurch wird das Meſſiasbewußtſein lebendig erhalten; damit aber nicht das bloße Vorbild mit dem wirklichen Urbilde verwechſelt werde, ſo ſinkt die von jenen Repräſentanten des Meſſias geſchaffene Größe des Volks zugleich wieder faſt ins Nichts zurück. Daß der von Gott verheißene Führer und König Iſraels überhaupt kein Menſch ſei, dieſes Bewußtſein erzeugte ſich hauptſächlich mit dem gänzlichen Verfall der jüdiſchen Nationalgröße, welche unter David und Salomo errungen war. Hier ſah man ein, daß das Reich des Meſſias überhaupt nicht ein irdiſches Reich, ſondern ein Gottesreich ſei, daß es ſein Princip habe in der ethiſchen Verbindung des menſchlichen Willens mit Gott, daß dieſe Verbindung das Ziel der Menſchheit ſei. In dieſe Zeit des großen Nationalunglücks fällt auch die Ausbildung der

Digitized by Google

ſo merkwürdigen Lehre von der Weisheit (Sprichw. 8, 22 ff. Weish. 7, 22—26. 10, 1—21. 11, 1—19.). Hiemit kommt das teleologiſche Princip der jüdiſchen Geſchichte und der Wirklichkeit überhaupt zur Erkenntniß. Indem man nämlich das Wirken der Weisheit nicht bloß in der primitiven Schöpfung, ſondern auch fortgehend durch die ganze jüdiſche Geſchichte als Führung zu einem beſtimmten Ziele erkannte, ſo erweiterte ſich damit zugleich auch die Idee der Weisheit in ſich ſelbſt. Sie erſcheint jetzt als ein perſönliches, weltſchöpferiſches, die religiöſe Entwicklung der Menſchheit leitendes Princip, ganz in gleicher Weiſe, wie der Logos des hl. Johannes. Damit nun, daß die Weisheit, ein Gott ſelbſt immanentes, perſönliches Princip, Form und Typus des Meſſias geworden iſt, hat denn überhaupt die typiſche Vorbildung des Meſſias ihr Ende erreicht. Das Volk war nunmehr vorbereitet genug, in dem als Menſch erſcheinenden Meſſias auch den Gott anzuerkennen. — Hiernach iſt zu erwarten, daß ſich ſehr beſtimmte Anklänge der Trinitätslehre im A. Teſtamente finden werden. Gott erſcheint nun im Allgemeinen und zunächſt als der Vater Aller (Maleach. 2, 10.), näher als der Vater des iſraelitiſchen Volkes (5 Moſ. 32, 6.), ſodann als der Vater einzelner frommer Iſraeliten (2 Sam. 7, 14. Weish. 2, 18.), endlich als der Vater des erwarteten Meſſias. So Pſ. 2, 7—12.: Es ſprach der Herr zu mir, du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Fordere von mir, und ich will dir die Heiden zu deinem Erbe geben und zu deinem Eigenthume die Grenzen der Erde. Und nun, ihr Könige, ſeid klug, laßt warnen euch ihr Erdenrichter. Dienet dem Herrn mit Furcht, und freuet euch mit Zittern; huldigt dem Sohne; und Pſ. 89, 27.: Er ſoll zu mir rufen: Du biſt mein Vater, und ich will ihn zum Erſtgebornen machen, zum Höchſten über alle Könige der Erde. Aber gewöhnlich geſchieht dieß typiſch, d. h. ſo, daß die Stellen zunächſt von einer hiſtoriſchen Perſon, mit dieſer aber zugleich von dem künftigen Meſſias handeln. Ebenſo werden ferner alle Stellen, in welchen das göttliche Wort als eine ſchaffende, offenbarende, gebietende Kraft auftritt, und die ſpätere Lehre von der göttlichen Weisheit ſich vorbereitet, auf den Sohn Gottes bezogen (Pſ. 33, 6. Gen. 15, 1. Pſ. 107, 20.). Mit dem Worte hängt zuſammen, was das A. Teſtament weiter über den Engel Gottes als Bundesengel lehrt. Das im feurigen Dornbuſch erſcheinende Weſen (2 Moſ. 3, 2 ff.) offenbart ſich zuerſt als den Engel des Herrn, hernach als den Gott Abrahams, Iſaaks und Jacobs (V. 6.), endlich als Jehova ſelbſt (V. 14.). Vergl. Jeſ. 63, 8—10. In ihm iſt der Namen Gottes (2 Moſ. 23, 20—22.). Er heißt Engel des Angeſichts Jehovas, ja das Angeſicht Jehovas ſelbſt (2 Moſ. 32, 24. 33, 14. 15.). Neben dem Worte und der Weisheit tritt dann noch eine zweite perſönlich wirkende Kraft, der Geiſt auf, z. B. Pſ. 33, 6.: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Es wird nämlich der spiritus ſo unterſchieden vom Worte, daß dieſes die primitiv realiſirende und ſchaffende, jener dagegen die immanente, erhaltende und vollendende Lebenskraft iſt, ſo jedoch, daß er ſich nicht von Gott vollſtändig ablöſt, ſondern als fortwährend von ihm mitgetheilte Kraft erſcheint. So Pſ. 104, 29. 30.: Avertente autem te faciem, turbabuntur; auferes spiritum tuum et deficient et in pulverem suum revertentur. Emittes spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae. Dieſer unvergängliche Geiſt wirkt in Allem, und indem er ihm das Leben in Gott vermittelt, iſt er das Princip der Vollendung. In dieſer Function erſcheint er Gen. 1, 2.: Der Geiſt Gottes ſchwebte auf dem Waſſer, und Job. 35, 4.: Der Geiſt Gottes hat euch bereitet. Näher iſt er die göttliche Kraft, durch welche das Sein des Menſchen in Gott nach ſeiner ethiſchen Seite vollendet wird; ſo namentlich Pſ. 51, 12. 13.: Ein reines Herz ſchaffe in mir, o Gott, und einen ſichern Geiſt bilde in mir neu. Verwirf mich nicht von deinem Angeſicht, und deinen hl. Geiſt nimm nicht von mir. In dieſer Beziehung iſt es denn der Geiſt, welcher das Werk der Weisheit vollendet, ſowohl was die Schöpfung als die in

Digitized by Google

der Geſchichte ſich geſtaltende Sittlichkeit des Menſchen betrifft. Er heißt darum auch geradezu Geiſt der Weisheit (Weish. 7, 7.), welcher recht lehrt und die Abgöttiſchen flieht (Weish. 1, 5.). Er wird reichlich verliehen, wenn der Herr verſöhnt iſt, was durch die Weisheit geſchieht (Sir. 39, 8.). Beſonders aber iſt er das die Propheten beſeelende und inſpirirende Princip, aber auch ſo als vollendendes, nämlich die altteſtamentliche Vorbereitung auf die Erlöſung vollendendes Princip (Jeſ. 59, 21.). Endlich ſind alle außerordentlichen Gaben und Fähigkeiten, alle ausgezeichneten Talente in Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben Wirkungen des hl. Geiſtes. — Stellt ſich nun ſo das jüdiſche Bewußtſein von der Einheit und Mehrheit Gottes im Verlauf der jüdiſchen Geſchichte dar, ſo muß man allerdings einerſeits geſtehen, daß es alle Elemente in ſich enthielt, welche zur Bildung des Bewußtſeins von der Dreifaltigkeit Gottes gehören, aber dieſe Elemente eben auch nur als Elemente, als Keime, welche erſt mit der Vollendung der jüdiſchen Geſchichte überhaupt ihren Abſchluß und ihre Reife erhalten konnten, in der Offenbarung, wo Gott nicht mehr durch Propheten, ſondern durch ſeinen eigenen Sohn zu uns redete. Andererſeits iſt es aber auch vollkommen erklärlich, wie die Kirchenväter nach Vorgang der hl. Schrift, namentlich des hl. Paulus das Dogma von der Trinität auf Grund der altteſtamentlichen Beſtimmungen durchbilden und vollenden ſowohl konnten als durften. Ebenſo iſt dieſes Dogma aber auch 2) Vollendung des heidniſchen Gottesbewußtſeins, ſofern in der vorherrſchend negativen Entwicklung ſich eine poſitive vollzog. Findet nämlich der menſchliche Geiſt, eben weil er lebendiger Geiſt iſt, aber dieſes ſein Leben für und für aus einer Quelle außer ihm vermittelt empfängt, ſich in unmittelbarer, unwillkürlicher Beziehung zu einem Andern als der Quelle dieſes Lebens, ſo iſt in dieſer Lebensregung auch ſchon die Regung und der Trieb geſetzt, zu wiſſen, was dieſes Andere ſei. Dieſe nächſte Beſtimmung, daß das Andere außer ihm ſei, iſt ſofort das Criterium für alles weitere Forſchen nach dem Weſen dieſes Andern, und indem es im Gebiete der natürlichen Wirklichkeit nie bei einem wahrhaft Andern und wahrhaft von uns unabhängig Aeußern anlangt, iſt es endlich gezwungen, das Abſolute in einer an und für ſich ſeienden Exiſtenz, als in ſich ſelbſt ſubſiſtirende, nicht in die Natur ſich auflöſende, obwohl ſie ſetzende Subſtanz zu erkennen. Auf ſolcher Stufe nun finden wir das heidniſche Gottesbewußtſein ungefähr zur Zeit Chriſti im Neuplatonismus (ſ. d. A.). Nach ihm iſt die Welt das von Gott als abſoluter, überweltlicher Subſtanz emanirende aber nicht ſein Weſen erſchöpfende Andere Gottes, womit von ſelbſt eine dreifache Beziehung zwiſchen beiden gegeben iſt, inſofern das Abſolute ſetzendes, erhaltendes und vollendendes Princip iſt. Mangelhaft aber iſt dieſes Gottesbewußtſein inſofern, als das göttliche Leben noch immer in der Kategorie des Naturſeins (Emanation) und eben deßwegen auch nicht einem wahrhaften Fürſichſein vor und unabhängig von der Welt gedacht wird. Dieſes geſchieht nun im Chriſtenthum, und zwar hier auf Grund der geſchichtlichen Offenbarung dieſes Abſoluten, wornach es als Geiſt, d. h. als ſelbſtbewußtes, freies und in ſich ſelbſt als vollkommen ſubſiſtirendes Princip erkannt wird. Damit fällt von ſelbſt die Emanationslehre weg, und an ihre Stelle tritt die Schöpfung, die freie Realiſirung der Welt als Gedanken Gottes. Sofort aber handelt es ſich darum Gott als in ſich lebendig und wirklich, das Leben Gottes in ihm ſelbſt zu erkennen. Dieß aber iſt, wie wir geſehen haben, geſchehen durch das Dogma von der Trinität, welches nach dieſer Seite als die auf Grund der Selbſtoffenbarung Gottes vollendete und vollzogene Entwicklung des heidniſchen Gottesbewußtſeins, im Verhältniß aber zum vorchriſtlichen Gottesbewußtſein überhaupt aufgefaßt, als die Vollendung des vorchriſtlichen Gottesbewußtſeins überhaupt erſcheint. Wenn aber die Trinität ſo das eigentliche Gottesbewußtſein der geſchichtlichen Menſchheit iſt, ſo iſt endlich die Frage aufzuwerfen, wie es ſich zum Gottesbewußtſein

Digitized by Google

des Menſchen an ſich verhalte, und das Dogma ſo als das Gottesbewußtſein der Menſchheit ſchlechthin zu erkennen. — c) Geneſis des Dogmas von der Trinität aus dem menſchlichen Bewußtſein als ſolchem. — Aus der Verbindung des Menſchen mit einer an und für ſich exiſtirenden Außenwelt ergeben ſich folgende Momente, welche eben als Elemente und Factoren in ihrer Einheit jene Verbindung realiſiren: die an und für ſich gegebene Exiſtenz des denkenden Geiſtes, die Realwelt und die dem denkenden Geiſte wie der Realwelt immanente Idealwelt. Es beſteht nämlich das wirkliche Erkennen der Wirklichkeit in nichts anderm, als in der Setzung der Realwelt als Idealwelt im denkenden Geiſte. Dieſe aber iſt nicht möglich, wenn jene nicht an ſich Gedanke, alſo eben ſo gedacht wie wirklich, d. h. als realiſirter Gedanke exiſtirt. Hiernach iſt die Außenwelt (zunächſt die Natur) als Gedanke Product des Denkens, und zwar da ſie nicht erſt durch das menſchliche Denken producirt wird, dieſem vielmehr als exiſtent vorausgeht, Product eines andern Denkens, als des menſchlichen, und ſofort, da das Denken ſelbſt weſentlich Product des Geiſtes iſt, Product eines andern Geiſtes als des menſchlichen. Aus dem Gange nun, welchen die Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes nimmt, wornach er ſich in ſeiner idealen Exiſtenz als Gedanke nur auf Grund und unter Vorausſetzung ſeiner realen Exiſtenz erkennt, folgt, daß auch dieſer Geiſt, wie die Natur, die Einheit einer realen und idealen Exiſtenz, daß auch das prius ſeines Daſeins ein reiner Gedanke, daß er alſo ebenfalls wie die Natur, realiſirter Gedanke, d. h. Creatur, die Setzung eines Gedankens in für ſich ſeiender Exiſtenz in und durch einen andern Geiſt iſt. — Hiemit ſind die beiden Factoren der endlichen Wirklichkeit (Natur und Geiſt) ſammt ihren concreten Unterſchieden zunächſt in eine vorbildliche Idealwelt, und dieſe ſofort in die Unbeſtimmtheit des Denkens aufgelöſt, ſofern dieſes als freie Thätigkeit ſein Princip in einem das Denken wie den Inhalt des Denkens frei ſetzenden Geiſte hat. So zeigt ſich die Welt als Product eines Geiſtes, der als Geiſt ſich ſelbſt denkend und wiſſend, zugleich im Stande iſt, Anderes, als er ſelbſt iſt, zu denken, als Gedanken zu ſetzen und als ſolche nach Außen zu realiſiren, der alſo denkend ſchafft und ſchaffend denkt und ſo mit ſeinem Selbſtbewußtſein noch das Bewußtſein um Anderes, von ihm Verſchiedenes zu verbinden im Stande iſt. — Die Welt als vielgegliedertes Ganzes erſcheint ſo als freies Product eines einzigen ſchöpferiſch denkenden und darum abſoluten Geiſtes. Die Relation aber, welche damit zwiſchen Gott und Welt geſetzt iſt, enthält in ſich einen Ternar, eine Dreiheit von einheitlich in einander ſeienden Beziehungen: 1) die Production des Gedankens von einem Andern als Gott mit beſtimmter Beziehung deſſelben auf ſeine objective Realiſirung (Idee); 2) der Act, wodurch die nur in freiem Denken exiſtirende Idee für ſich ſeiende Exiſtenz gewinnt; 3) Beziehung des realiſirten Gedankens auf den an ſich in Gott exiſtirenden Urgedanken (Idee) durch Setzung der Immanenz des erſtern im letztern und des letztern im erſtern. (Schöpfungs-, Geſchichtsproceß.) Das Product iſt die Wirklichkeit, d. h. die volle Durchdringung des Idealen und Realen. — Dieſe drei Relationen Gottes zur Welt ſind aber an ſich unmöglich, wenn jener als reine Einheit, als gegen jede immanente Vielheit ſich verſperrende und abſchließende Monas gedacht wird. Inſofern nämlich im Schöpfungswerke eine dreieinige Beziehung deſſelben nach außen vorliegt, ſo ſetzt dieſe in dem Denken, wodurch ſie entſteht, alſo in Gott ſelbſt eine dreifache immanente Bewegung voraus. Dieſe muß ſchon an ſich wirklich ſein, ehe ſie ſich nach außen durch Schöpfung manifeſtiren kann. Iſt alſo die dreifache Beziehung Gottes nach außen gegründet in ſeiner dreifachen Beziehung in ſich ſelbſt, ſo ſtellt ſich das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt genauer ſo dar, daß dieſe Beziehung auf die Welt das Abbild der ewigen Urbewegung Gottes in ſich ſelbſt iſt, woraus folgt, daß die Welt in ihrem Fürſichſein Abbild der in Gott ſeienden Urbildlichkeit ſein

Digitized by Google

müſſe. — Hiemit iſt unſere Unterſuchung in das zweite Stadium getreten: Gott und Welt ſtehen in ihrem Fürſichſein einander gegenüber, ſo jedoch, daß das Endliche als Abbild des Unendlichen und folglich als der Spiegel ſich darſtellt, in welchem das immanente Leben Gottes wiederſtrahlt, d. h. wir bewegen uns jetzt auf dem Gebiete der Analogie. Es zeigt nun aber eine Betrachtung der Wirklichkeit, wie ſie einfach vorliegt, daß ihr Leben in der Einheit dreier verſchiedener und ſingulärer Momente ſich vollziehe, und dieſes Geſetz gilt ſowohl für die Gliederung der endlichen Weſen als ſolcher, inſofern ſie den Complex des Endlichen bilden, als auch für jedes Weſen einzeln und für ſich genommen, von dem formloſeſten Atome an bis zum vollendetſten Organismus. Hieraus erklärt ſich, wie die Kirchenväter, um das Dogma von der Trinität vorſtellig zu machen, für dieſen Zweck jedes Endliche ohne Unterſchied gebrauchen konnten, wie ſie denn auch die einfachſten Dinge (Waſſer, Feuer, Licht, Pflanze u. ſ. w.) in dieſer Weiſe wirklich gebraucht haben. Aus der Totalität des Endlichen aber treten beſonders zwei Gruppen hervor, welche dieſe Signatur der Einheit des Lebens in der Dreiheit der Momente an ſich tragen: die Natur und der Geiſt. Die hierin liegenden trinitariſchen Analogien ſind ſchon oben zur Sprache gekommen, und es genügt hier, auf das Frühere zurückzuweiſen. Was aber hier hervorgehoben werden muß, iſt dieſes, daß ſie eben die dem gegenwärtigen Stande unſerer Gotteserkenntniß angemeſſenen endlichen Formen ſind, in welchen jene ſo lange ihren Ausdruck findet, als unſer Wiſſen von Gott noch eine vermittelte, nämlich durch die Schöpfung vermittelte Unmittelbarkeit iſt. Alle einzeln geltend gemachten Analogien laufen aber zuſammen in der einen univerſellen, vermöge welcher die Welt in ihrer Einheit und Totalität die Signatur des ſchaffenden Geiſtes an ſich trägt. Hiernach ſtellt ſich dieſelbe zunächſt als ein Werden dar, ſo zwar daß das Denken als Princip, die Wirklichkeit als das Verurſachte, die concrete Idealwelt aber als das aus der Durchdringung und Einheit des Princips und des Verurſachten hervorgehende Ziel erſcheint. Dieſe drei Momente in ihrer Einheit und Immanenz bilden das Leben der Welt. Es zeigt ſich aber hierin eine doppelte Transcendenz des Endlichen, ſowohl nach der Seite ſeines Princips als ſeines Zieles, inſofern das Denken als ſolches ſeinen Urſprung im Geiſte, näher im abſoluten Geiſte, in Gott hat. Und damit iſt weiterhin die Möglichkeit nahe gelegt, ſofort die Kategorien der Endlichkeit auf Gott zu übertragen, und in ihnen das concrete Leben Gottes als in den an ſich angemeſſenen Formen zu denken. Sowie aber dieſer Verſuch gemacht und wirklich bis zu Ende durchgeführt wird, zeigt ſich auch die Unmöglichkeit desſelben. Es können nämlich dieſe Momente, wenn ſie zuſammen gedacht werden, keinen andern Begriff erzeugen, als den ſie auch in der Wirklichkeit bezeichnen, von welcher ſie entlehnt, nämlich den Begriff des endlichen Werdens. Hiemit würde fürs Erſte ſchon das Moment der Veränderlichkeit in das Abſolute aufgenommen werden, welche aber gleichwohl von ihm negirt werden muß, da ſonſt der Begriff desſelben, ein wirklich und für ſich ſeiendes Andere zu ſein, vernichtet würde. Ein ſolches Andere würde wiederum ein Anderes vorausſetzen, gerade wie die Welt in ihrer Endlichkeit ein Anderes vorausſetzt. Läßt man aber dennoch ein ſo beſtimmtes Andere als Princip der Welt gelten, ſo muß man in ihm das Moment der Urbildlichkeit anerkennen, und hieraus würde dann eine zweite, noch gröbere Alteration des unmittelbaren Gottesbewußtſeins folgen. Das Andere nämlich, in der Form des Endlichen und zugleich als Princip des letztern gedacht, ergibt den Begriff der Potenz, und ſo würde es vollends in ſeinem Anſich aufgehoben, indem die Welt eben als Selbſtrealiſirung dieſer Potenz erſcheint, d. h. die Welt wäre der wirkliche, wenigſtens ſeine Wirklichkeit anſtrebende Gott. (Der Hegel'ſche Gott.) — Hiemit ſind wir bei dem dritten Stadium unſerer Unterſuchung angelangt. Zunächſt nämlich hat ſich dieſes ergeben, daß wir ſchlechterdings nicht die endlichen

Digitized by Google

Kategorien auf Gott als ihm immanente übertragen dürfen. Es fragt ſich demgemäß jetzt, wie wir dieſelben in ihrer Urbildlichkeit in Gott an und für ſich denken müſſen. Die nächſte Antwort lautet: als Relationen ſchlechthin. In dem Begriff der Relation aber iſt immer eine Verſchiedenheit der Exiſtenz vorausgeſetzt, und folglich müſſen wir in Gott oder als Gott ſo viele Exiſtenzen denken, als es an und für ſich Relationen gibt, alſo drei. Ferner bringt es der Begriff der Relation mit ſich, daß ſie das Ineinanderſein der drei Exiſtenzen in Gott vermitteln, und das Einzelleben derſelben zu einer einzigen Totalität, zu einem in ſich vollkommen geeinigten Lebensproceß zuſammenſchließen. So ergibt ſich die Einheit des Lebens in den drei Exiſtenzen. Näher liegt in den Relationen dann dieß Allgemeine, daß die erſte eine ſetzende Exiſtenz, die zweite eine geſetzte, die dritte eine eins ſetzende Exiſtenz bezeichnet. So aber werden jene zu freien Acten, und die Exiſtenzen ſelbſt offenbaren ſich dadurch als Perſonen. Von den beiden erſtern leuchtet dieß ohne Schwierigkeit ein; aber eben ſo gewiß iſt es auch von der dritten. Denn dieſe iſt nicht bloß geſetzte, ſondern auch ſetzende, nämlich die Einheit der beiden andern Perſonen ſetzende Einheit. Dieſe Acte ſind aber nicht bloß freie, ſondern auch eigentliche Weſensacte, d. h. Acte, welche mit dem Weſen der Perſonen nothwendig verbunden ſind, nicht von ihm weggedacht werden können. Könnten ſie nämlich auch nicht ſein, ſo würde ſofort die Ewigkeit der Relationen aufgehoben ſein; da aber dieſelben wirklich in Gott vorhanden ſind, was wegen der Exiſtenz der Welt ſchlechthin vorausgeſetzt werden muß, ſo würde in Gott ſelbſt ein endliches Werden und für dieſes wieder eine immanente Urbildlichkeit angenommen werden müſſen, und ſo die alte Frage von Neuem entſtehen, oder der Begriff Gottes verendlicht werden. Sind aber die Relationen zumal, ſo daß kein Früher oder Später bei ihnen Statt findet, ſo kommt damit den Perſonen auch die Beſtimmung der Abſolutheit zu, worin liegt, daß ſie alle daſſelbe Weſen, nur in verſchiedenen Relationen beſitzen. Hiemit iſt aber der Gottesbegriff aus den Elementen, welche die Exiſtenz des Endlichen vorausſetzt, vollzogen. Es ſubſiſtirt nämlich das göttliche Weſen in der Einheit der drei Perſonen ſo, daß die Dreiheit ſich immer wieder zur Einheit zuſammenſchließt, das Ende immer wieder in den Anfang zurückkehrt. Gott iſt ſo das ewig von ſich aus- und in ſich einſtrömende Leben, als ſolches aber abſolut vollkommen und in dem Bewußtſein und Genuſſe dieſer Vollkommenheit ſelig. Und hiemit iſt auch der wirkliche Begriff erreicht, welcher dem unmittelbaren Gottesbewußtſein zum Grunde liegt, und deſſen einfachſte, aber weſentlichſte Beſtimmung iſt, daß Gott ein Anderes, ein in ſich und für ſich ſeiendes Weſen iſt. Denn gerade der dargelegte Begriff, wornach das göttliche Leben ein rein innerliches, von der Welt unabhängiges iſt, entſpricht jener Beſtimmung des unmittelbaren Gottesbewußtſeins am Schärfſten. Freilich entſteht jetzt die Frage, wie gleichwohl das Endliche und zwar durch Gott exiſtire; aber dieſe Frage findet nun auch ihre Antwort eben von jenem Begriffe aus in der Lehre von der Schöpfung (ſ. d. A.), deren nothwendiger Zuſammenhang mit dem Dogma von der Trinität hier von ſelbſt erhellt. — Hiemit aber hat unſere Darſtellung alle Momente durchlaufen, welche im Dogma ſelbſt angedeutet ſind. Es iſt nämlich die Trinitätslehre 1) als das Gottesbewußtſein der katholiſchen Kirche, 2) als das an ſich chriſtliche, 3) als das Gottesbewußtſein der geſchichtlichen Menſchheit und 4) als allgemein menſchliches Gottesbewußtſein überhaupt nachgewieſen. Indem nun ſo die kirchliche Lehre als dasjenige Gottesbewußtſein vorliegt, welches an ſich im Bewußtſein jedes Menſchen als Menſchen enthalten iſt, iſt es zugleich in ſeiner abſoluten Wahrheit und Gewißheit erkannt. Beides hat darin ſeinen Grund, daß Gott ſowohl als Princip, wie als Ziel, dieſes Bewußtſeins aufgezeigt worden iſt. — Vgl. hiezu noch die Artikel: Gott, Chriſtus, Jeſus Chriſtus, Meſſias, Communicatio idiomatum, Communio naturarum, Arius, Nicäa,

Digitized by Google

Chalcedon, Epheſus (Synoden), Homouſianer, Consubstantialis, Subſtanz, Monophyſiten, Paraclet, Pneumatomachen, Conſtantinopel (Synode), Griechiſche Kirche, Ferrara-Florenz, Glaubensbekenntniß. [Hagemann.]

Trinitätsfeſt, ſ. Dreieinigkeitsfeſt.

Tripoli (in kirchlicher Hinſicht). Vergleiche hierbei das über Tunis Geſagte. Die ganze Herrſchaft von Tripoli, in einem ſehr lang ausgedehnten Küſtenlande beſtehend, enthält ungefähr 7000 □M. mit 1,600,000 bis 2 Mill. Einwohnern. Sie begreift in ſich außer einem kleinen Theile der alten Provinz Africa zwei früher berühmte Culturländer, Cyrene und Barka. Die griechiſche Kirche war hier bis zur Eroberung durch die Araber herrſchend, iſt aber in den folgenden Jahrhunderten ſo ſpurlos verſchwunden, daß Tripoli heut zu Tage keine einzige griechiſche Gemeinde mehr zählt. Die Zahl der Juden, die ſeit der Gründung Alexandriens in Barka und Cyrene ſo bedeutend wurde, iſt noch immer beträchtlich, obſchon bei Weitem nicht ſo, wie in Tunis. Der Bey von Tripoli ſteht unter der Hoheit der Pforte und muß von ihr ſeine Beſtätigung erhalten. Der Mohammedanismus übte bisher in dieſem Lande ſeine unumſchränkte Gewalt. In neueſter Zeit jedoch begann die in Algier ſich immer mehr befeſtigende Herrſchaft Frankreichs auch in Tripoli dem Fanatismus des Islam eine Schranke zu ſetzen. Zwei franzöſiſche Deſerteure, die ſich weigerten zum Islam überzutreten, wurden grauſam mißhandelt und flüchteten zur Wohnung des franzöſiſchen Conſuls. Aber der Conſul ſah ſich nicht im Stande ſie vor ferneren Gewaltthätigkeiten zu ſchützen und zog ſeine Flagge ein. Auf die Drohung der franzöſiſchen Regierung, Tripoli bombardiren zu laſſen, wurde jedoch vollſtändige Genugthuung geleiſtet. Seitdem athmen die Chriſten in Tripoli wieder auf. Uebrigens beläuft ſich ihre Zahl erſt auf 2—3000, die unter einem apoſtoliſchen Präfecten ſtehen. Die Miſſionen werden beſorgt von italieniſchen Minoriten. Außer der ziemlich beträchtlichen Gemeinde zu Tripoli beſteht eine Gemeinde zu Bengaſi in Barka. [Eduard Michelis.]

Tripolis, eine Stadt in Phönicien, nicht weit vom Fuße des Libanon, zwiſchen Botrys und Onthoſia, von Coloniſten aus Tyrus, Sidon und Aradus erbaut (Ptol. 5, 15; Diod. Sic. 16, 41.), wird in der Bibel nur 2 Macc. 14, 1. erwähnt (Demetrius der Sohn des Seleucus landete dort). Während der Kreuzzüge wurde die Stadt 1109 erobert und Hauptſtadt einer Grafſchaft. In der Nähe des alten Tripolis liegt jetzt die bedeutende Handelsſtadt Terablus mit mehrern Kirchen und Klöſtern.

Triptychen, ſ. Diptychen.

Triregnum, ſ. Tiara, Papſt und Papſtwahl.

Trishagion, ſ. Meſſe.

Tritheismus iſt jene irrige Auffaſſung des dreieinigen Gottes, welcher zufolge die drei göttlichen Perſonen auch als drei beſondere göttliche Weſen oder Subſtanzen angeſehen, alſo für drei diſtincte, abgeſonderte Gottheiten ausgegeben werden. Zwar haben nach der Anſicht der Tritheiten die drei göttlichen Perſonen einerlei Weſen, d. i. das Weſen der einen Perſon iſt der nämlichen Art, wie das Weſen der andern: gleichwohl hat jede Perſon ihr eigenes, abgeſondertes Weſen für ſich, das von dem einer andern Perſon geſchieden iſt. Auf dieſe Weiſe retten die Tritheiten zwar eine Art von Einheit, aber es iſt nicht die wahre, untrennbare Weſenseinheit, wie der katholiſche Glaube ſie lehrt, vielmehr bleibt dem Tritheiten bloß Ein Weſen der Art, aber nicht der Zahl nach. Die tritheitiſche Anſchauung hat ſich frühzeitig bei verſchiedenen älteren Häretikern geltend zu machen geſucht, und hat, wie faſt alle Häreſie, ihre letzte Wurzel in der einſeitigen, dünkelvollen, von aller höhern Authorität ſich losſagenden Anwendung der zerlegenden und combinirenden Verſtandesoperationen

Digitized by Google

auf religiöſe und myſteriöſe Gegenſtände oder auf Gegenſtände des chriſtlichen Glaubens, die nur in einer höheren Einheit (intuitiv) aufgefaßt ſein wollen, und dem bloß anatomiſirenden Menſchenverſtande ſich entziehen. In Bezug auf das hochheilige Geheimniß der Dreieinigkeit mußten die Häretiker mit ihrer rationaliſtiſchen Auffaſſungsweiſe an zwei unvermeidlichen Klippen ſcheitern: entweder nämlich hat man, wie die Tritheiten gethan, in den drei diſtincten göttlichen Perſonen auch drei geſchiedene göttliche Weſen oder Subſtanzen aufgeſtellt, ſicher in Folge des allein agirenden discurſiven Verſtandes, deſſen Operation nur ſchied, wo auch zu einigen war: oder aber man verfiel in das andere (ſabellianiſtiſche) Extrem, die Einheit Gottes feſthaltend hat man von dieſer die Exiſtenz dreier geſchiedener Perſonen ausgeſchloſſen, und in den letzteren nichts als drei verſchiedene Wirkungs- oder Exiſtenzweiſen des Einen Gottes erkennen wollen. Zwiſchen beiden Extremen tummelte ſich ein buntes Allerlei von Meinungsſchattirungen, worin die einer ſicheren Baſis ermangelnde Häreſie von jeher eine fruchtbare Mutter geweſen iſt. In der Mitte liegt die allein wahre, ſich ſtets gleich bleibende Lehre der katholiſchen Kirche: daß es drei Perſonen in der Gottheit, aber nur Ein göttliches Weſen gebe, und daß dieſes Eine göttliche Weſen (οὐσία) in den drei göttlichen Perſonen (Hypoſtaſen) gleichmäßig und untrennbar ſubſiſtire. Neque confundentes Personas, neque substantiam separantes, ſagt das Symbol. Athanasianum. Die Subſtanz aber erſchiene als ſeparirt, wenn man dieſelbe jeder Perſon einzeln, getrennt von der andern, alſo wie einem für ſich ſubſiſtirenden Gottheits-Individuum zutheilen wollte. Die drei göttlichen Perſonen dürfen gleichfalls nicht getrennt von einander gedacht werden; ſonſt wären ſie nicht mehr die individua trinitas. Jede Perſon iſt Gott, aber da die Perſonen untrennbar ſind, ſo ſind es nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. (Symb. Athan.) Das iſt die lebenſpendende und lebendige individua Trinitas in unitate und die widerſpruchsloſe unitas in Trinitate nach der Kirchenlehre. Hinſichtlich der zweiten Perſon in der Gottheit — welch ein Chaos von Begriffsverwirrung zeigt nicht die Häreſis aller Jahrhunderte in dieſem Puncte! Hierorts ſoll nur auf die Monophyſiten (ſ. d. A.) hingewieſen werden, da als ein Zweig dieſer unheilvollen Irrlehre der Tritheismus erwachſen iſt. Obwohl Eutyches der Vater des Monophyſitismus iſt, ſo verwarfen doch die ſpäteren Monophyſiten die Lehre ihres Urhebers, nach welcher die menſchliche Natur in Chriſtus von der göttlichen Natur abſorbirt worden. Deſſenungeachtet hielten ſie feſt an der Behauptung von Einer Natur in Chriſtus, während ſie doch Göttliches und Menſchliches im Heilande unterſchieden und es nicht zu erklären vermochten, wie die Gottheit und Menſchheit nur eine Natur ſein können. Mit der Annahme von zwei Naturen in Chriſtus, meinten die Monophyſiten (ſ. d. A.), müßten ſie auch zwei Perſonen annehmen, und ſo dem Neſtorianismus verfallen. Sie verwechſelten ſohin — was eben von keiner abſonderlichen Diſtinctionsgabe zeugt — Natur und Perſon, wie ſie ſonſt auch Natur und Weſen verwechſelten. Die verſchiedenen Fractionen der Monophyſiten ſtimmten darin zuſammen, daß ſie die Lehre des Chalcedonenſiſchen Concils zum Zankapfel machten; ſie erſcheinen unter den Namen Henotiker, Akephaler (Hauptloſe), Severianer, Julianer, Phantaſiaſten, Themiſtianer u. ſ. w. Unter dieſen ſich ſelber befehdenden Secten fand ſich auch eine, welche dem Tritheismus huldigte. Der Urheber dieſer Secte war der Monophyſit Johannes Askusnages, Philoſophielehrer zu Conſtantinopel im ſechſten Jahrhunderte. Er nahm nicht bloß in Chriſtus nur Eine Natur an, ſondern legte auch einer jeden Perſon in der Trinität eine eigene Natur bei. Dieſe Lehre eignete ſich der Alexandriniſche Philoſoph Johannes Philoponus an, und bildete ſie mit Hilfe der Ariſtoteliſchen Philoſophie weiter aus, indem er die

Digitized by Google

Ariſtoteliſchen Verſtandesbegriffe genus, species und individuum auf die drei göttlichen Perſonen ſo anwandte, daß er die drei göttlichen Perſonen wie eben ſo viele Individuen in ihrem Verhältniſſe zur Gattung (Gottheit) auffaßte. So kam nun die Gottheit jedem Individuum getrennt und ſelbſtſtändig zu, und man hatte drei Götter. Dieſe tritheiſtiſche Mißgeburt ſuchte Philoponus dadurch zu übertünchen, daß er ſagte: da die drei diſtincten Subſtanzen, die er annehme, einerlei Weſen unter ſich hätten, alſo einander völlig gleich ſeien, ſo brauche man nicht zu ſagen, daß es drei Götter ſeien. Philoponus ſuchte zwar ſein rationaliſtiſches Machwerk auf die Authorität der Kirchenväter zu gründen; aber allem Anſcheine nach war ſeine Quelle der übel applicirte Ariſtoteles. So berichtet wenigſtens Leontius Byzantinus De sectis Act. 5. Tom. IX. Biblioth. maxim. veter. patrum p. 668, wo es heißt: „Haec autem dicebat (Phil.), occasionem ex Aristotele nactus. Tradit enim Aristoteles, individuorum et particulares esse substantias, et unam communem. Sic igitur et Philoponus ajebat, esse tres particulares in sancta Trinitate substantias, et unam communem. Haec consideranda veniebant.“ Ein Vertheidiger dieſer Irrlehre war der Mönch Athanaſius, ein Enkel der Kaiſerin Theodora, der Gattin Juſtinians, und um's J. 600 ein gewiſſer Stephan Gobarus; Auszüge aus dem Hauptwerke dieſes tritheiſtiſchen Sectirers gibt Photius, Biblioth. cod. 232. vgl. Walch, Ketzergeſch. VIII. 877. Die übrigen Monophyſiten erklärten ſich ſämmtlich wider die Tritheiten (auch Condobauditen genannt), dieſe aber baten Kaiſer Juſtin II., ihre Sache unterſuchen zu laſſen. Die Lehre der Tritheiten wurde in Folge der Unterſuchung durch den katholiſchen Patriarchen Johannes von Conſtantinopel verworfen. Ein heftiger Widerſacher der Tritheiten war der Patriarch Damianus von Alexandrien, der aber in der Hitze des Streites faſt zu ſabellianiſiren geneigt war, und von den drei göttlichen Perſonen wie von bloßen Eigenſchaften ſprach, und doch wieder den drei göttlichen Perſonen ein gemeinſames Weſen (ὕπαρξις) beilegte, wodurch eine Vierheit von Gottheiten, die drei Perſonen, und die dieſen gemeinſame, höhere göttliche Weſenheit oder Natur, ſich ergab. Gegen die Anhänger Damians, die auch Tetraditen hießen, erhob ſich der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kalliniko (ſ. d. A. Monophyſiten S. 242.). Ein Tetradit war wohl auch Philoponus im Grunde geweſen, da er ja nach Ariſtoteliſchem Calcul aus den drei geſonderten göttlichen Subſtanzen in den drei göttlichen Perſonen auch eine dieſen gemeinſame Subſtanz annehmen mußte. Eine andere Irrlehre des Philoponus betraf die Auferſtehung der Todten, über welche Materie die Tritheiten in Streit unter ſich geriethen. Philoponus nämlich behauptete, die gegenwärtige Welt (und der menſchliche Leib) werde nach Materie und Form ganz untergehen, ſomit ganz neugeſchaffene und beſſere Körper bei der Auferſtehung mit den Seelen der Menſchen ſich vereinigen. Dagegen lehrte Conon, der tritheitiſche Biſchof von Tarſus, nur die Form der Körper gehe durch die Verweſung unter, die Materie ſei unverweslich, nehme aber dereinſt bei der Auferſtehung eine beſſere Geſtalt an, und der ſo in eine beſſere Form umgewandelte Leib verbinde ſich mit ſeiner Seele wieder (ſ. d. A. Cononiten). — Die tritheitiſche Lehre konnte indeß keinen breiten Boden finden und verfiel bald der verdienten Vergeſſenheit. Da trat im eilften Jahrhunderte der Canonicus zu Compiegne, Roscelin, mit ſeinem Nominalismus hervor, und wandte denſelben unglücklicher Weiſe auf die chriſtliche Trinitätslehre an. Nach der nominaliſtiſchen Lehre ſind die Allgemeinbegriffe (universalia) nichts als Abſtractionen des Verſtandes, in der Wirklichkeit nicht exiſtirend; auch die Eigenſchaften der Dinge exiſtiren nach dieſer Anſicht nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur in den Dingen, entſprechend der Lehre des Ariſtoteles, daß die Gattungsbegriffe nur in den einzelnen Dingen ſelbſt ihre Realität haben (universalia in re). Da nach der nominaliſtiſchen Anſicht nichts reell exiſtirt, außer in den Dingen

Digitized by Google

ſelbſt oder in den Individuen, ſo faßte auch Roscelin das Eine göttliche Weſen oder die göttliche Einheit als reell exiſtirend nur in den einzelnen göttlichen Perſonen als wie in Individuen auf, und verfiel ſonach in den Tritheismus, da nach ſeiner Anſicht die Einheit Gottes (die Eine göttliche Subſtanz) nur in individuo, d. i. in einer jeden geſonderten göttlichen Perſon realiter ſich vorfand, ſomit drei Götter ohne Einheit herauskommen mußten, indem ein gemeinſames den drei göttlichen Perſonen gleichmäßig zukommendes Weſen nach dieſer Anſicht ausgeſchloſſen war. Nach Roscelin machten die drei göttlichen Perſonen, wie drei Geiſter oder drei Seelen, drei verſchiedene Subſtanzen aus, jedoch ſo, daß bei allen drei Perſonen einerlei Gewalt und einerlei Wille zu finden ſei. Das Geheimniß der Incarnation der zweiten Perſon involvire ſchon, meint Roscelin, die Vorausſetzung, daß die drei Perſonen drei von einander abgeſonderte Subſtanzen ſeien; ſonſt müßte man (ein eigenthümlicher Schluß!) ſagen, daß der Vater und der hl. Geiſt eben ſo gut, wie der Sohn ins Fleiſch gekommen ſei! Roscelin ward vom hl. Anſelmus bekämpft, deſſen realiſtiſche Auffaſſung auf der Synode zu Soiſſons (1092) gebilligt ward, während Roscelin ſeine Lehre widerrufen mußte (ſ. d. Art. Roscelin). — Unter allen Antitrinitariern (ſ. d. Art.) hat die Partei der Tritheiten am wenigſten Beſtand und Ausbreitung gewonnen. Sie ſteht auch auf den ſchwächſten Füßen; denn abgeſehen von der hl. Schrift, von der die Tritheiten kaum ſcheinbare Argumente ſich zu erpreſſen vermögen, widerſtrebt ihnen auch geradezu die Vernunft. Drei geſonderte göttliche Subſtanzen behaupten heißt eben ſo viel als das göttliche Weſen ganz und gar aufheben. Denn ſoll Gott das vollkommenſte Weſen ſein, ſo muß es der Art und Zahl nach ein einziges und ein untheilbares Weſen ſein. Zu den tritheitiſch geſinnten Schriftſtellern der ſpätern Zeit rechnet man in Teutſchland den Profeſſor Heinrich Nicolai, geboren zu Danzig († 1660). Derſelbe ſtellte in ſeinen Schriften gegen die wahre Lehre der Dreieinigkeit mehrerlei Sätze auf, die theils auf Arianismus, theils auf Tritheismus hinauslaufen, iſt ſich aber nicht conſequent geblieben. An Calov, einem ſeiner Collegen, fand er einen kräftigen Widerleger in mehreren Schriften, z. B. in der Consideratio Ariminianismi (vgl. Hartknochs Preußiſche Kirchenhiſtorie, lib. III. cap. 10. und Arnolds Kirchen- und Ketzerhiſtorie. Part. III. c. 12.). Unter den Engländern ward in demſelben Jahrhundert Wilh. Sherlock, Decan zu St. Paul in London († 1707), des Tritheismus beſchuldigt. In ſeiner Schrift: A Vindication of the doctrine of de holy and euerblessed trinity etc. (London 1690 in 4.) wollte er zeigen, wie man ſichs vorzuſtellen habe, wenn man ſage, die drei Perſonen machen nur ein einziges Weſen aus. Das Simile nimmt er von dem erkennenden Menſchengeiſte her. Die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, ſeiner Gedanken, ſeiner Vernunftſchlüſſe u. ſ. w. das ſei dasjenige, worin die geſchaffenen Geiſter ſich von einander unterſchieden. Denke man ſich aber mehrere Geiſter ſo vereinigt mit einander, daß einer des andern Gedanken ſo gut wüßte, wie ſeine eigenen, ſo ſchienen ſie der Zahl nach nur Ein Geiſt zu ſein. Den nämlichen Grund habe auch die unitas numerica in den drei göttlichen Perſonen, da jede ſich deſſen, was in der andern vorgehe, vollkommen bewußt ſei. Allein aus dieſem Vergleiche leuchtet ſogleich ein doppelter Irrthum hervor, der erſte Irrthum iſt, daß das Weſen eines Geiſtes in's Denken geſetzt wird; der andere Irrthum beſteht darin, daß die drei Perſonen in der Gottheit als drei verſchiedene Geiſter, jede aus einer beſondern, von den übrigen abgeſchiedenen Subſtanz beſtehend, gedacht werden, was offenbar tritheitiſch iſt. Sherlock fand wenige Anhänger, dagegen viele Widerſacher. Einer der letzteren, Rob. South, gerieth übrigens auf den entgegengeſetzten Irrweg, in den Sabellianismus, indem er behauptete, daß die Perſonen nichts anderes als ewige Arten der Subſiſtenz, oder ewige Relationes einer göttlichen Subſtanz gegen ſich ſelbſt ſeien, und meinte, die ganze Gottheit

Digitized by Google

ſei Fleiſch geworden. — Zu den neuern Tritheiten zählt man auch einen franzöſiſchen Prieſter, Petrus Faydit, anfänglich Mitglied der Congregation des Oratoriums zu Paris, welche er aber 1671 verlaſſen mußte, weil er eine nach Carteſianiſchen Grundſätzen verfaßte kleine Schrift de mente humana wider das Verbot ſeiner Obern herausgegeben hatte (ſ. Jöchers Lexik. 2. Th.). In ſeiner Schrift Eclaircissements sur la doctrine et l'histoire eccles. des deux premiers siecles (Paris 1696) ſucht er die Kirchenväter zu Tritheiten zu machen, d. i. zu beweiſen, daß man in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten über die Dreieinigkeit eine ganz andere Meinung, als ſpäter die Scholaſtiker gelehrt, gehabt habe. Die Schrift gab viel Anſtoß; Faydit verfaßte jetzt eine andere Schrift, um ſich darin deutlicher zu erklären, unter dem Titel: Alteration du dogme theologique... ou fausses idées de scholastiques sur les matieres de la religion. Man könne wohl ſagen, ſagt Faydit in dieſer Schrift, daß die drei göttlichen Perſonen drei Weſen und Naturen ausmachten, eben ſo gut, wie man in drei Menſchen die drei Naturen, welche in ihnen ſeien, abgeſondert zähle, und ſonach drei Weſen herausbekomme, obgleich als die ſpecifiſche Einheit dieſer drei Menſchen die menſchliche Natur überhaupt anzunehmen ſei. Auf gleiche Weiſe hätten die Kirchenväter bei den drei Perſonen: Vater, Sohn und heiligem Geiſte nur eine unitatem essentiae specificam zugelaſſen, die unitas numerica dagegen, dergleichen die Scholaſtiker gelehrt, ſei damals unbekannt geweſen. Man könne alſo unbeſchadet der unitas essentiae specif. wohl ſagen, daß drei Götter ſeien; die Kirchenväter hätten dieſen Ausdruck nur vermieden aus Rückſicht gegen Schwache, die dadurch die Vielgötterei der Heiden gebilligt finden könnten. Die verdiente Zurechtweiſung dieſes tritheitiſchen Syſtems unternahm der Prämonſtratenſer Hugo in mehreren Schriften. — Vgl. Johann Rink's Diſputation de origine et progressu tritheismi (Jena 1732). Walch's Religionsſtreitigkeiten außerhalb der evangel.-luther. Kirche, IV. Thl. u. a. [Dür.]

Trithemius, Johannes, war im J. 1462 zu Tritenheim, im Bisthum Trier, woher ſein Name, geboren; bald darauf ſtarb ſein Vater. Im 15. Jahre begann Johannes, gegen den Willen ſeiner Eltern und Verwandten, zu ſtudieren. Je mehr er darüber von ſeinem Stiefvater mißhandelt wurde, um ſo ſtärker wuchs ſeine Lernbegierde. Sein Oheim, Peter von Heydenberg, nahm ſich ſeiner an. Er entfloh aus dem elterlichen Hauſe und begab ſich nach Trier; von hier ſpäter nach Cöln und nach Heidelberg. Von hier kam er, im Februar 1482, 20 Jahre alt in das Benedictinerkloſter Spanheim zwiſchen Mainz und Trier. Mit größtem Eifer lebte er daſelbſt dem Studium und ſeiner Heiligung. Im J. 1483 wurde er, der jüngſte im Kloſter, und erſt Profeß ſeit 8 Monaten, zum Abte gewählt. Er pflegte beſonders das Studium der hl. Schrift und der Väter. Spanheim wurde durch ihn ein weit berühmtes Kloſter. Der Abt gründete eine treffliche Bibliothek von 2000 Bänden, die ſeltenſten Werke wurden in dieſer Bibliothek gefunden, die vor Trithemius nur 48 Bände zählte, indem die frühere beſſere Bibliothek durch die Sorgloſigkeit der Mönche zerſtreut worden war. Aus allen Theilen Europa's ſtrömten gelehrte Männer nach Spanheim. Auch für die weltlichen Intereſſen des Kloſters begründete Johannes eine durchgängige Verbeſſerung. — Unter ſeinen zahlreichen Werken, von denen viele die Asceſe und Kloſterzucht betreffen, ragen beſonders hervor ſeine hiſtoriſchen Werke: 1) Chronologia mystica etc. an den Kaiſer Max I. 2) Compendium sive breviarium I vol. chronicorum de origine gentis et regum Francorum (von 433 v. Chr. bis auf Pipin I.) 3) Fortſetzung dieſer Geſchichte bis 1514. 4) Chronicon success. ducum Bavariae et comitum Palatinorum. 5) De Luminaribus Germaniae, oder Catalog der gelehrten Männer, die Teutſchland durch ihre Talente und Schriften zierten. 6) Catalogus scriptorum ecclesiasticorum; dieſes berühmte patriſtiſche Werk, die Arbeit vieljährigen Fleißes, erſchien in dritter verbeſſerter Ausgabe im

Digitized by Google

J. 1484. Neunhundert ſiebenzig Schriftſteller werden darin behandelt; die beſte Ausgabe iſt die von Fabricius in ſeiner bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718. Als Patrolog hat Johannes, beſonders in Beziehung auf das Mittelalter, alle ſeine Vorgänger übertroffen. 7) Ebenſo berühmt iſt das chronicon coenobii Hirsaugiensis, vom J. 830 bis 1370, in doppelter Bearbeitung, wovon die zweite, 1514, den vierfachen Umfang der erſten hat. Chron. Hirsaugiense, S. Gall. 1690. 2 vol. (ſ. d. Art. Hirſchau). 8) De viris illustribus ordinis S. Benedicti l. IV. 9) Chronicon monasterii S. Martini Spanheimensis, von 1044 bis 1511. 10) Chronicon monast. S. Jacobi Majoris, in der Diöceſe Würzburg. 11) 2 Bücher über die Wunder der ſeligſten Jungfrau zu Dettelbach bei Würzburg. 12) 3 Bücher über die Wunder der ſel. Jungfrau in Urticeto juxta Heidelbrunnam, deſſelben Bisthums. 13) Conſtitutionen der Provincialconcilien in den Bisthümern Mainz und Bamberg. Mehr als 20 Jahre ſtand Johannes ſeiner Abtei vor, als er, in Folge innerer und äußerer Streitigkeiten ſeiner Stelle entſagte, 1505. Er weilte nun 7 Monate bei dem Churfürſten Joachim I. von Brandenburg zu Berlin. Nach Heidelberg zurückgekehrt, wurde ihm bald darauf die Stelle eines Abts in dem Schottenkloſter St. Jacob zu Würzburg angeboten, wo er bis zu ſeinem Tode meiſtens der Wiſſenſchaft lebte, beſonders phyſicaliſchen Studien. Er ſtarb, 53 Jahre alt, den 16. Dec. 1516 in ſeinem Kloſter. Für die Zeitgeſchichte wichtig ſind ſeine 14) epistolae familiares ab excessu de coenobio Spanh. libr. II., wovon das erſte Buch 79, das zweite 61 Briefe enthält. Eine Anzahl anderer Schriften, beſonders über Asceſe, Kloſterweſen, über die hl. Schrift ꝛc. hat Johannes verfaßt. Das Verzeichniß all' dieſer Schriften iſt außerordentlich groß. Siehe über Johannes, die Ausgaben ſeiner Werke ꝛc. W. Cave, ſodann über ihn im Allgemeinen: Hiſtoriſch-polit. Blätter. 1846. II. (Bd. 18.) S. 278—286. — „Neue Sion“ von 1852. Nr. 56. und 57. — „Katholiſche Wochenſchrift“ von 1853. Nr. 5. S. 83. [Gams.]

Trivium, ſ. Quadrivium.

Troas (*Τρωάς*), Stadt in Klein-Myſien am Ufer des Helleſpont, einige Meilen ſüdlich von dem alten Troja, von ihrem Erbauer König Antigonus anfangs Antigonia, ſpäter von Lyſimachus Alexander dem Großen zu Ehren Alexandria Troas genannt (Strabo 13, 593. 614), jetzt Eski Stambul. Der Apoſtel Paulus war mehreremale dort; auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe wurde er dort durch eine Erſcheinung beſtimmt, nach Macedonien zu gehen; auch kam damals Lucas in ſeine Geſellſchaft (Apg. 16, 8 ff.); auf der dritten Reiſe erweckte er dort den Jüngling Eutychus (Apg. 20, 6 ff.). Vgl. 2 Cor. 2, 12. 2 Tim. 4, 13.

Trockene Meſſe, ſ. Missa sicca.

Trogyllium (*Τρωγύλλιον*) eine kleine Stadt und Vorgebirge in Jonien am Fuße des Berges Mycale, der Inſel Samos gegenüber. Paulus übernachtete dort auf der Reiſe von Griechenland nach Jeruſalem (Apg. 20, 15. nach dem recipirten griechiſchen Text; in mehrern Handſchriften und der Vulgata fehlt dieſe Angabe).

Troparium (Troponarium, Troperium) hat einen doppelten Sinn. In der lateiniſchen Kirche verſteht man darunter ein Buch, in welchem die Tropen der Meſſe (ſ. d. A.) vorgemerkt ſind. Pamelius hat ein ſolches aus einem ſehr alten handſchriftlichen Codex der Bibliothek des hl. Bavo in Gent ausgehoben, und in ſeinem Liturgicon (tom. 2.) durch den Druck veröffentlicht. Auszüge aus andern Exemplaren finden ſich bei Bona (de reb. lit. l. 2. c. 4. 10. 16.) u. ſ. w. In der griechiſchen iſt es ein kurzer Geſang, in welchem der Feier des Tages gedacht wird. So lautet z. B. ein ſolches am Vorabend vor dem Palmſonntage, der bei den Griechen dem Andenken des Lazarus geweiht iſt: „Die allgemeine Auferſtehung von deinem Leiden uns gewiß zu machen, haſt du den Lazarus von den

Todten erweckt, Chriſtus, unſer Gott. So rufen denn auch wir gleich jenen Kindern, die Siegeszeichen in den Händen, dem Ueberwinder des Todes zu: Hoſianna.“ Es ſoll ſeinen Namen davon haben, daß es zum Weinen rühren (τρέπειν) ſoll. Vgl. Muralt's Br. über den Gottesdienſt der morgenl. Kirche und deſſen Lexidion.

Tropen der hl. Meſſe nennt man in der lateiniſchen Kirche die Vorworte, Zuſätze und Einſchaltungen, die man im Mittelalter hie und da, vorzüglich in den Klöſtern, dem Texte des Introitus, des Gloria in excelsis, des Kyrie Eleiſon, des Sanctus und des Agnus Dei der Meſſe an hohen Feſttagen im Geſange gab, um die Feierlichkeit zu erhöhen (Cfr. Conc. Lemor. a. 1031). Durand (Rat. l. 4. c. 5.) meint, Gregor der Große ſei Urheber derſelben; irrt ſich aber, da wohl kaum Zeugniſſe, die über das elfte Jahrhundert hinaufgehen, für ſie aufgefunden werden dürſten.

Tropen, bibliſche. Der Etymologie nach bedeutet Trope, tropus τρόπος (von τρέπειν, wenden, kehren) ſoviel als Wendung, daher in Beziehung einer Rede eine Wendung des Ausdruckes: verborum immutatio nach Cicero. In dieſem bei den Rhetorikern üblichen Begriffe iſt nach Quintilian (l. 8. c. 6.) „tropus — verbi vel sermonis a propria significatione ad aliam cum virtute mutatio.“ Obgleich nun dieſe Erklärung gemeinhin angenommen wird, nehmen doch Einige mehr, Andere weniger Wendungen der Rede in den Umfang des Begriffes auf; daher dürfte es am gerathenſten ſein, dieſen ſo zu beſtimmen: Trope iſt die Vertauſchung des für einen Gedanken ſprachüblichen (eigentlichen) Ausdruckes mit dem eine verwandte, lebhaftere Vorſtellung bezeichnenden; dem ſ. g. uneigentlichen Ausdrucke. Es iſt klar, daß der Sprechende, der doch recht verſtanden ſein will, ſich eines Tropen nur in ſo weit bedienen kann, als ſich vorausſetzen läßt, daß der Angeſprochene bemerken werde, was mit dem uneigentlichen Ausdrucke im Grunde gemeint ſei. Die Verwandtſchaft der vertauſchten Ausdrücke und der dadurch in Verbindung gebrachten Vorſtellungen tritt aber bald von der objectiven, bald von der ſubjectiven Seite mehr hervor; nach jener, in ſo ferne beide Vorſtellungen in einem Zuſammenhange ſtehen; nach dieſer, in ſo weit der Sprechende eine Aehnlichkeit beider in's Auge faßt. In erſterer Rückſicht beruht dieſer Zuſammenhang entweder in einer Wechſelbeziehung der Vorſtellungen oder in ihrem Umfange. So erhalten wir drei Arten der Tropen, die Metonymie, die Synekdoche und die Metapher. I. Die Metonymie iſt ein Trope, welcher Verhältnißbegriffe mit einander verwechſelt, die in einer natürlichen, der Ideenaſſociation von ſelbſt ſich darbietenden Wechſelbeziehung ſtehen. Dieſe Verbindung iſt entweder eine innere, wie zwiſchen Urſache und Wirkung, Material und Product, Zeichen und Bezeichnetem, Abſtractum und Concretum, Eigenſchaft und Object, Vorhergehendem und Nachfolgendem; oder eine bloß äußere, wie zwiſchen dem Orte und dem in ihm Befindlichen, zwiſchen der Zeit und dem in ihr Vorfallenden. II. Die Synekdoche vertauſcht die Ausdrücke für Vorſtellungen, welche zuſammen gehörig, aber dem Umfange nach verſchieden ſind. Hieher gehören die Formen der Verwechſelung des Ganzen und des Theiles, der Gattung und der Art, der Art und des Individuums, der einfachen und mehrfachen Zahl, der beſtimmten und der unbeſtimmten Zahl, Geſammtheit und Vielheit. Dieſe verſchiedenen Formen der zwei genannten Tropen kommen in den heiligen Büchern häufig vor, und ich begnüge mich, nur einen Satz, worin beide Tropen erſcheinen als Beiſpiel anzuführen: „Im Schweiße deines Angeſichtes wirſt du das Brod eſſen,“ 1 Moſ. 3, 19. — Allein ſowohl in der Bibel als auch in andern kirchlichen Schriften hat die Erklärung der Metonymie und Synekdoche keine beſondere Schwierigkeit, indem ſie wenig von unſerer Weiſe abweichen; das hie und da in der Bibel vorkommende Eigenthümliche der Ideenverbindung läßt ſich bei gewöhnlichen archäologiſchen Kenntniſſen genügend erklären. Anders

Digitized by Google

verhält es ſich mit der dritten Art der Tropen, welche in das Gebiet der bibliſchen Bilderſprache gehört, und daher ſowohl die Eigenthümlichkeiten als die Schwierigkeiten dieſer bildlichen Darſtellung in ſich ſchließt. III. Die Metapher. Sie beſteht in der Vertauſchung zweier Vorſtellungen, wovon die eine, als lebhafter und anſchaulicher ſtatt der andern ihr ähnlichen geſetzt wird. Dieſe Aehnlichkeit haftet zwar an den unter ſich verwechſelten Vorſtellungen, allein es waltet doch die ſubjective Beziehung vor, indem zum richtigen Verſtändniſſe der Rede jederzeit erfordert wird, daß die Aehnlichkeit nach jener Seite und in jenem Umfange aufgefaßt werde, wie der Sprechende ſie dachte. Um daher die Metapher gehörig zu verſtehen, muß man nicht nur von den zwei, ähnlich gedachten Dingen Kenntniß haben, ſondern man muß auch mit der Denkweiſe des Sprechenden vertraut ſein. Daraus entſteht nun bei der Leſung ſolcher Schriften, deren Verfaſſer durch einen großen Abſtand der Zeit oder des Ortes von uns entfernt ſind, nicht ſelten eine bedeutende Schwierigkeit in Hinſicht der Metaphern, nicht nur weil dasjenige, was zum Vergleiche dient, bisweilen uns minder bekannt iſt, ſondern noch mehr, weil die Denkweiſe des Verfaſſers uns gegenüber öfter als eine ungewöhnliche und fremdartige erſcheint. Daß dieſes beſonders bei den heiligen Schriftſtellern, und vorzugsweiſe bei jenen des A. Bundes ſich ereigne, iſt leicht begreiflich, deßwegen werden in den folgenden Bemerkungen über die Auslegung der Metapher dieſe vorzüglich in Betracht kommen. Bei dieſen nun begegnen uns die nachſtehenden Eigenthümlichkeiten. 1) Sie werden nicht ſelten von Dingen hergenommen, welche uns fremd ſind. Wie der Sprechende andere Naturweſen und Naturerſcheinungen vor Augen hat, wie andere Beſchäftigungen und Gebräuche ſeinem Volke und ſeiner Zeit eigen ſind, ſo wird auch ſeine Bilderſprache beſchaffen ſein, weil jene ihm den Stoff zu dieſer bieten. 2) Fremdartig und uns auffallend iſt ferner die Anſchauungsweiſe bei manchem Bilde. Der „knochige Eſel" Iſſachar 1 Moſ. 49, 14., das „Brüllen" Jehova's aus Sion ſind ihnen keine unwürdigen Vergleichungen. 3) Sie zeichnen ſich oft durch ihre Kühnheit aus: „der Himmel rollt ſich wie eine Bücherrolle zuſammen." Jeſ. 34, 4. „Es rauſcht das bewegte Laub, und ſie fliehen eine Flucht des Schwertes." 3 Moſ. 26, 36. Endlich kommen ſie häufiger vor, als wir es bei den Griechen und Römern oder auch bei den neuern abendländiſchen Schriftſtellern gewohnt ſind. Der Grund dieſer Erſcheinungen liegt theils in dem Culturzuſtande und der damit zuſammenhängenden Denkweiſe, theils in der lebhaftern Einbildungskraft jener Menſchen, aus deren Mitte die genannten Schriften hervorgingen. Was nun die Hauptſache, das richtige Verſtändniß der Metaphern und beziehungsweiſe der übrigen Tropen anbelangt, ſo betrifft es zuerſt die Frage, ob ein Ausdruck als Trope zu nehmen ſei, und dann, welcher eigentliche Ausdruck dem uneigentlichen untergeſtellt werden müſſe. Hierüber folgende Grundſätze. A. Im Allgemeinen. 1) In der Regel muß die eigentliche Bedeutung eines Ausdruckes vorausgeſetzt werden, ſo lange kein Anzeichen der uneigentlichen vorkömmt. Der Grund dafür liegt eben darin, daß jene die zunächſt dem Sprachgebrauche entſprechende iſt. Anders verhielte es ſich, wenn die uneigentliche Bedeutung bereits ſprachüblich geworden wäre, wie z. B. nach chriſtlichem Sprachgebrauche οἰκοδομεῖν, Erbauen. 2) Das allerſicherſte Kennzeichen des Daſeins und des Sinnes eines Tropen iſt die eigene Erklärung des Sprechenden wie Luc. 12, 1., oder eines andern ſichern Zeugen, wie Joh. 2, 19. vgl. 21. Dieſen Aufſchluß findet man bisweilen in Parallelſtellen; ſo iſt Gal. 6, 15. nach 5, 6. zu erläutern. 3) Wo dieſes mangelt, ſind wir an den Inhalt und Zuſammenhang der Rede mit ſteter Rückſicht auf die Veranlaſſung und den Zweck derſelben, wie auch auf die perſönlichen Verhältniſſe des Sprechenden und der Angeredeten gewieſen. 4) Bei der genauern Beſtimmung des Sinnes einer Metapher kommt es vorzüglich darauf an, die Beziehungen der Aehnlichkeit zwiſchen dem Bilde und

Digitized by Google

der darunter zu denkenden Sache, das ſ. g. Tertium comparationis, ganz im Geiſte des Sprechenden aufzufaſſen. Zu dieſem Ziele dienen einerſeits diejenigen hermeneutiſchen Criterien des Sinnes, welche man die hiſtoriſchen nennt, andererſeits die einſchlägigen Kenntniſſe, welche die bibliſche Archäologie und die Einleitung in den A. und N. Bund darbieten. Dieſes hat auch ſeine Anwendung auf die Allegorie, welche nichts anderes als eine weiter ausgemahlte Metapher iſt, wobei aber nicht überſehen werden darf, daß bei dieſer Ausführung des Bildes manchmal ein Zug erſcheint, welcher an ſich nicht bedeutſam, nur zur Ausſchmückung oder Belebung des Ganzen beſtimmt iſt z. B. Luc. 10, 35. — B. Insbeſondere verdienen bei Erklärung bibliſcher Metaphern noch folgende Puncte Berückſichtigung: a) In jenen Theilen der Bibel, in welchen hoher Dichterſchwung waltet, iſt vorzüglich der Platz für Bilder, jedoch keineswegs ausſchließlich: es kann ſogar geſchehen, daß ein ganzer Abſchnitt ein großes Bild enthält, wie z. B. das hohe Lied, und daß in dieſem großen Bilde einzelne Theile wieder durch eigene Bilder ausgeſchmückt werden. b) Es gilt als Regel, daß dort, wo ein Widerſpruch herauskäme, wenn man die Ausdrücke im eigentlichen Sinne nähme, eine Metapher anzuerkennen ſei, weil man dem Sprechenden zutrauen muß, er habe nicht widerſtreitende oder ſich gegenſeitig aufhebende Vorſtellungen verbinden wollen. So richtig dieſe Regel an ſich iſt, ſo bedarf es doch in der Anwendung vieler Vorſicht gegen Vorurtheile, damit nicht Jemand in Lehren, welche über die menſchliche Erkenntnißkraft hinaus liegen, etwas Widerſprechendes zu finden wähne. c) Der Grundſatz, daß Bilder, welche häufiger gebraucht werden, jedesmal in der gemein üblichen Bedeutung verſtanden werden ſollen, hat zwar oft, jedoch nicht ohne Ausnahme Gültigkeit, aus dem Grunde, weil die nämliche Sache ein Bild von mehrern Dingen ſein kann. d) Wenn ein weiſer Lehrer etwas ganz Neues vorbringt, kann er ſich keiner Metapher bedienen, außer wenn er Winke gibt, wie ſie zu verſtehen ſei, weil es ſonſt unmöglich wäre, richtig verſtanden zu werden; denn wie ſollte der Zuhörer die Aehnlichkeit zwiſchen dem ihm Unbekannten und dem Bilde einſehen ohne eine ſolche Nachhilfe? Wo daher eine ſolche Hinweiſung oder Andeutung vermißt wird, ſchließt man mit Recht, daß die Worte im eigentlichen Sinne zu verſtehen ſeien. Vgl. Joh. 3, 3 ff. 6, 51 ff. e) Wollte man endlich eine metaphoriſche Rede umſchreibend erklären, ſo würde man ſie in die Form einer Vergleichung übertragen. — Vgl. Kohlgruber, Hermen. bibl. § 113 ff. Wilke, bibl. Hermen. S. 395 ff. [Hofmann.]

Tropologiſch, ſ. Myſtiſcher Sinn.

Tröſter (der hl. Geiſt), ſ. Paraclet.

Troſtpredigten werden bei Unglücksfällen gehalten, um die dadurch gebeugte Gemeinde zu beruhigen; ihr Zweck iſt daher die durch ein Leiden geſtörte Gemüthsruhe der Gemeinde wieder herzuſtellen, und dieſe zu lehren, wie ſie das Unglück zu ihrem Seelenheile benützen könne und ſolle. Solche Predigten können ſehr heilſam und nützlich ſein; allein ſie dürfen nur dann gehalten werden, wenn: 1) das Unglück entweder an ſich oder in ſeinen Folgen bedeutend und wichtig iſt. Bei geringeren Leiden iſt es wohl auch Pflicht des Seelſorgers zu tröſten und zu beruhigen; allein dazu bietet ihm die Seelſorge hinreichende Gelegenheit dar; 2) muß die Mehrzahl, oder doch ein großer Theil der Gemeinde von dem Unglücke betroffen worden ſein. Die Tröſtung einzelner Leidender iſt wieder nur Gegenſtand der Privatſeelſorge. 3) Die Gemeinde muß durch das Unglück wirklich niedergebeugt ſein; denn wenn dieſes dieſelbe gleichgültig läßt, oder ihr wohl gar erwünſcht kömmt, z. B. ein Brand für die in einer Aſſecuranz Verſicherten, ſo kann von einem Troſte keine Rede ſein. 4) Der Seelſorger muß bei dem Unglücke ſelbſt betheiligt ſein, oder wenigſtens als ein theilnehmender und für das Wohl der Gemeinde eifrig beſorgter Mann bekannt ſein; denn iſt dieß nicht

Digitized by Google

der Fall, oder wird das Gegentheil auch nur vermuthet, ſo wird ſein Troſt keinen tiefen Eindruck machen. 5) Soll dieſe Predigten der eigene Seelſorger halten, weil er ſich hier als Hirt und Vater zu zeigen hat, ſeine Gemeinde am beſten kennt, und daher am ſicherſten zu beſtimmen weiß, welche Troſtgründe für dieſe am wirkſamſten ſind. Gegenſtand einer ſolchen Predigt iſt nun entweder das Unglück ſelbſt, oder eine chriſtliche Wahrheit, welche ſich aus der Betrachtung desſelben mit ſpecieller Beziehung zur Gemeinde ergibt, oder unter welcher man das Unglück mit Rückſicht auf Gott auffaſſen kann; z. B. was Gott thut, iſt wohl gethan; Gott liebt, auch wenn er ſtraft u. ſ. w. Bei der Ausführung des Gegenſtandes müſſen nun Troſtgründe gegeben werden; da aber alle Troſtgründe, welche uns die Offenbarung an die Hand gibt, nur dann in Wahrheit und mit bleibendem Nutzen angewendet werden können, wenn das Herz religiös und mit Gott vereiniget iſt, oder zu Gott zurückkehrt, ſo liegt es im Zwecke dieſer Predigten, vorher zu unterſuchen, ob die Gemeinde an dem Leiden entweder ſelbſt unmittelbar ſchuld iſt, oder ſich mittelbar für ſchuldig hält, oder ob weder das Eine noch das Andere der Fall iſt. Die Gemeinde kann durch irgend einen Fehler oder ſündhaften Zuſtand z. B. Trotz, Eigenſinn u. ſ. w. das Unglück ſelbſt ſich zugezogen haben, und ihre eigene Schuld entweder erkennen, oder nicht; im erſten Falle iſt ſie wenigſtens an ihre Schuld zu erinnern, um die Reue und den Willen zur Beſſerung zu beleben und zu ſtärken; im letzteren Falle iſt ihr die Schuld vor Augen zu halten, damit ſie ſelbe erkenne und bereuen könne; denn die Religion kann nur reumüthige, nicht verſtockte Sünder tröſten; oder die Gemeinde hat das Unglück nicht unmittelbar durch eigene Schuld veranlaßt, ſie ſieht aber im Bewußtſein ihrer Sündhaftigkeit daſſelbe als ein Strafgericht Gottes an, und hält ſich ſo mittelbar für ſchuldig; in welchem Falle der Prediger dieſe Anſicht benützen, und zur Beſſerung und Buße ermahnen ſoll; oder die Gemeinde iſt an dem Leiden wirklich unſchuldig, und iſt ſich deſſen auch bewußt; ſelbſt auch in dieſem Falle iſt, aber mehr und vorzüglich bei den Nutzanwendungen und im Schluſſe auf die Nothwendigkeit der Beſſerung überhaupt aufmerkſam zu machen. Erſt nach entſprechender Berückſichtigung der Schuld oder Unſchuld kann der Redner auf die Troſtgründe übergehen. Dieſe können genommen werden aus der Offenbarung, dann aus der Erfahrung, und wo die Zuhörer dafür fähig und empfänglich ſind, auch aus der Vernunft; nur müſſen die aus der Religion und Offenbarung geſchöpften den Hauptinhalt der Predigt ausmachen, und von den andern Gründen nur unterſtützt werden. Lehren, entſprechende Stellen und Beiſpiele aus der hl. Schrift, aus der hl. Geſchichte und aus der Erfahrung werden gute Dienſte thun. Bei allen Tröſtungen wird man ſeinen Zweck erreichen: a) wenn man das Leiden als Willen oder Zulaſſung Gottes zu weiſen Zwecken darſtellt, und dieſe mit Hinblick auf die Lage der Zuhörer entwickelt; b) wenn man daſſelbe in ſeiner wahren Beſchaffenheit darlegt und zeigt, wie groß es eigentlich iſt, damit die übertriebenen Vorſtellungen von demſelben und die Furcht vor demſelben vermindert werden; und c) wenn man daſſelbe ſogar als nützlich und vortheilhaft erklärt; indem man den mannigfachen Nutzen hervorhebt, den das Unglück in religiöſer, moraliſcher und ſelbſt in irdiſcher Hinſicht für die Gemeinde haben kann und ſoll. Zweckmäßig entwickelt und mit Herzlichkeit vorgetragen, werden dieſe Troſtgründe ihren Zweck ſelten verfehlen. — Da es aber die Abſicht des Predigers nicht ſein kann, bloß zu überreden, und ſo nur eine augenblickliche und vorübergehende Beruhigung zu bewirken, ſondern da dieſe bleibend ſein ſoll, ſo ſind vom Gebrauche alle jene Troſtgründe auszuſchließen, a) welche der Wahrheit entgegen ſind, oder mit ihr nicht genau und ganz übereinſtimmen, z. B. unwahre Verſprechungen, zweideutige Hoffnungsanregungen; b) alle Gründe, welche nur den Schein der Wahrheit und Richtigkeit für ſich haben, bei ruhiger Ueberlegung aber von dem Zuhörer leicht als unrichtig oder einſeitig erkannt werden;

Digitized by Google

c) alle jene aus den Folgen hergenommenen Gründe, in denen bloß wahrſcheinliche oder nur bloß mögliche Folgen als gewiß, wirklich und allgemein ſich ergebende dargeſtellt werden; will der Prediger wahrſcheinliche oder auch nur mögliche Folgen anwenden, ſo lege er ſie auch nur nach ihrer Beſchaffenheit als wahrſcheinliche oder mögliche dar. Durch zweckmäßige Troſtgründe kann die Ruhe des Gemüthes wieder hergeſtellt werden; allein damit dieſe bleibend werde, und ſo die Gründe wahrhaft und wirklich ihre Kraft äußern können, iſt von Seite der Zuhörer die Mitwirkung nothwendig; daher hat der Seelſorger auch zu zeigen, wie die Gemeinde das Leiden zu benützen und zu verwenden habe, daß es ihr vortheilhaft werde, und ſie ſich beruhigt halten könne; daher ſind die Bedingungen und die Mittel anzugeben, durch welche die Zuhörer ſich das Leiden erleichtern und nützlich machen können. Der Schluß kann ein herzliches, paſſendes Gebet enthalten. Styl und Vortrag ſeien herzlich und theilnehmend. Da jedoch auch bei dem größten Unglücke in der Regel nicht alle Gemeindeglieder betheiligt, wenigſtens nicht alle auf gleiche Weiſe betroffen ſind, und die Verſchonten oder minder Leidenden ſich ebenfalls bei der Predigt einfinden, ſo kann der Redner für dieſe in dem Inhalt ſeines Vortrages theils Aufforderungen zum Danke gegen Gott, daß ſie ganz oder theilweiſe verſchont blieben, theils Warnungen, theils Ermahnungen zur Erfüllung der aus dem Unglücke ſich für ſie ergebenden Pflichten der Nächſtenliebe einflechten, um auch dieſen ebenfalls nützlich zu werden; obſchon es für ſie ebenfalls nicht ohne Vortheil iſt, wenn ſie durch ihre Troſtpredigt an ſo manche religiöſe Wahrheit und an ſo manches Beiſpiel erinnert werden, welche ſie ſonſt vielleicht gar nicht, oder nicht ſo genau beachtet hätten. — Die Troſtpredigten gehören unter die Caſualreden (ſ. d. A.). [Schauberger.]

Truchſeß, Georg, ſ. Bauernkrieg.

Truchſeß, Otto, Cardinal, ſ. Otto Truchſeß.

Trudpert, der hl., ein um die Chriſtianiſirung Südteutſchlands hochverdienter Einſiedler. Einem alten Berichte zufolge, von einem Mönch des Kloſters St. Trudpert auf dem Schwarzwalde aus dem 13. Jahrhundert ſtammend, womit noch mehrere alte Acten übereinſtimmen, entſtammte Trudpert einem hochadeligen Geſchlechte Irlands und war ein Bruder Ruperts, des Biſchofs von Worms, der nachmals Apoſtel von Bayern und Gründer der Kirche von Salzburg (ſ. d. A.) geworden iſt. Jedoch dieſe Annahme iſt — wie der Bollandiſt Henſchen (Acta Ss. ed. Bolland. Tom. III. April. p. 425.) zuerſt erwieſen — unhaltbar. Wie man auch das Zeitalter des hl. Rupert beſtimmen mag, entſcheide man ſich mit den Einen für das J. 580 (als Anfang ſeiner Miſſionsthätigkeit in Bayern) oder mit den Andern für das J. 696: jedenfalls kann der Apoſtel von Bayern kein Bruder Trudperts geweſen ſein (ſ. d. Art. Bayern). Auch die weitere Angabe, daß nämlich Irland Trudperts Vaterland ſei, wird dadurch zweifelhaft, daß keiner der uralten Berichte, die Henſchen aus den alten Straßburger und Conſtanzer Brevieren abdrucken ließ, dieſes Umſtandes gedenkt. Ueberdieß klingt der Name Trudpert wie ein teutoniſcher Name und es liegt die Vermuthung nahe, man habe, was bei vielen anderen Miſſionären teutſcher Gegenden hiſtoriſch begründet, ohne weiteres auf Trudpert übergetragen. Was wir nun von den ſpäteren Lebensſchickſalen dieſes hl. Mannes wiſſen, iſt Folgendes: Nachdem Trudpert fromme Reiſen in Italien gemacht, erſchien er im J. 640 am Rhein, durchwanderte einen großen Theil Alemanniens, um ein Thal im Breisgau in der Nähe des Rheins zu ſuchen, das er als von Gott für ihn beſtimmt betrachtete. Dieſes Thal fand er im Territorium eines Adeligen aus dem Elſaß, Namens Othpert, von dem er die Erlaubniß zu ſeiner Niederlaſſung und Gründung erhielt. Am Fuße des hercyniſchen Waldes, ſüdlich von Freiburg, am Flüßchen Numaga (Neumage) fand er von Felſen umringt, das ſtille Thal, wo er ferne von dem Lärm der Welt die noch übrigen Tage ſeines Lebens zuzubringen

Digitized by Google

beſchloß. Othpert, der Gebieter der Gegend, hoch erfreut einen ſo frommen Mann in ſeinem Gebiete zu haben, beſuchte ihn hier ſelber und ſchenkte ihm das Thal mit den benachbarten Bergen, ſammt Wald und Gewäſſer, damit er ſeinen Entſchluß ausführen könne, hier eine klöſterliche Zelle zu bauen. Trudpert ging ſogleich daran, den Boden zu bebauen, das unfruchtbare Geſträuch auszurotten, Alles zur Wohnung für Menſchen herzurichten. Othpert hatte ihm als Gehilfen in ſeiner Arbeit 6 Knechte beigegeben, mit denen der fromme Mann den Tag hindurch arbeitete, während er einen großen Theil der Nacht zum Gebet verwendete. Das Erſte, was er ins Werk ſetzte, war die Erbauung einer Capelle zu Ehren des hl. Apoſtels Petrus. Aber unter den Knechten waren Zwei, Brüder von Geburt, voll böſen Willens und dem Manne Gottes feindlich geſinnt, weil er ſie zu ſtrenger Arbeit, noch mehr zu Zucht und Uebung des Chriſtenthums anhielt. Sie faßten den Plan, Trudperten aus dem Wege zu räumen. Drei Jahre hatte er bereits im ſtillen Thale geweilt und gearbeitet, da wurde er ein Opfer ihres tödtlichen Haſſes. Ermattet von der Arbeit hatte ſich Trudpert in der Mittagshitze auf eine hölzerne Bank gelegt, um ein wenig zu ſchlummern. Da kam Einer der böſen Brüder, ſpaltete ihm mit ſeinem Beile das Haupt und entfloh mit ſeinem Bruder a. 643. Als Othpert von dem Geſchehenen hörte, war er tief betrübt. Er begab ſich alsbald an den Ort der Gräuelthat und ließ den Leichnam, deſſen bleiches blutbeſpritztes Antlitz himmliſchen Frieden widerſtrahlte, in der von Trudpert ſelbſt erbauten Peterscapelle beiſetzen. Bald wurde das Grab des Frommen, den man als einen hl. Martyrer ehrte, das Ziel vieler frommer Wallfahrer und es entſtand jetzt bei demſelben das ſpäter ſo berühmt gewordene *Kloſter St. Trudpert*, ein Anhaltspunct der ſchon vor Ankunft ſeines Stifters begonnenen Chriſtianiſirung dieſer Gegenden, eine Station chriſtlicher Miſſionäre weitum, ſeinen Einfluß über das Breisgau hinaus auf einen großen Theil des ſüdlichen Teutſchlands erſtreckend. Das Feſt St. Trudperts wird am 26. April als an ſeinem Todestag gefeiert. Vgl. *Acta* Ss. ed. Bolland. tom. III. April. *Mabillon*, Annales Benedict. tom. III. *Gerbert*, Mart. histor. nigrae Silvae tom. I. p. 47 seqq. *Hefele*, Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums im ſüdweſtlichen Teutſchland S. 314 ff. und den Artikel *Alemannen*. [Kerker.]

Trullaniſche Synoden. Die in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache gleichmäßig vorkommenden Ausdrücke τροῦλλος und τροῦλλα (letzteres nach Du-Cange erſt ſpäter gebräuchlich) bedeuten 1) in erſter Linie ein *löffelartiges Gefäß, Schöpfgefäß, Maurerkelle* u. dgl. Wegen der Aehnlichkeit hiemit trug man 2) dieſe Ausdrücke auch auf andere Gegenſtände über, namentlich α) auf die *runden Schildkröten*, weil die innere Seite ihrer Schaale eine Art Schöpflöffelform hat, und β) auf alle *kuppelartigen*, beſonders *eirunden* oder *eiförmigen Gewölbe* von Gebäuden oder Gemächern. Endlich nannte man aber 3) auch das Gebäude, das mit einem ſolchen Kuppelgewölbe überdeckt war, ſelbſt einen τροῦλλος. Schon Baronius hat in ſeinen Annalen (ad ann. 680 n. 41) die Hauptſache hievon richtig angegeben; viel genauer und vollſtändiger aber hat *Du-Cange* in ſeinem Glossarium mediae et infimae graecitatis (Lugd. 1688 p. 1618 n. 1788) und in dem noch trefflicheren Glossarium mediae et infimae latinitatis (neu herausg. von Henſchel, Paris 1842 ff. T. VI. p. 687), die fraglichen Ausdrücke unterſucht und gefunden, daß τροῦλλα oder τροῦλλος mit δόλος (Kuppelbau) und ὠοτὸς oder ὠατὸς (eiförmiger Bau) identiſch genommen werde. Ganz beſonders führte das Secretarium des kaiſerlichen Palaſtes in Conſtantinopel wegen ſeines *eirunden* Kuppelgewölbes den Namen τροῦλλος und ſpäter auch ὠατός. *Du-Cange* ſagt deßhalb in ſeinem Gloss. graec. p. 1788, ὠατὸς ſei = Triclinium magni palatii Constantinopolitani, quod et τροῦλλος dicebatur, ovatam in superiori parte figuram referentis. Und in dem Gloss. lat.

l. c. ſchreibt er: Trullus = aedificium rotundum, σφαιροειδὲς, concameratum in formam ovi, unde ὠωτὸν nomine dicta; prae ceteris aedes in Palatio Constantinopolitano, in quo habita Synodus, quae in de Trullana, vel in Trullo, dicitu, uti pluribus a nobis observatum in descriptione aedis Sophianae n. 32, ubi etiam id nominis Byzantinos Scriptores tribuere potissimum docuimus excelso et sublimi haemispherio, quod toli ejusdem aedis structurae incumbit, τρȣ̃λλαν et τρȣ̃λλον promiscue appellantes. Du-Cange ſpricht hier nur von einer im Trullus gehaltenen Synode, in der That aber hatten in dieſem Theile des kaiſerlichen Palaſtes während des ſiebenten Jahrhunderts zwei berühmte Synoden ſtatt, (ſ. Harduin, Collectio Concil. T. III. p. 1055 u. 1651), nämlich die ſechſte öcumeniſche im J. 680 und die ſogenannte Quinisexta oder πενθέκτη im J. 692, alſo genannt, weil ſie mit ihren 102 Canonen eine Ergänzung des fünften und ſechſten allgemeinen Concils ſein ſollte, in denen keine Diſciplinarcanonen aufgeſtellt worden waren. Du-Cange nennt den Theil des kaiſerlichen Palaſtes, worin die beiden fraglichen Synoden ſtatt hatten, das eine Mal triclinium, das andere Mal aedes; das Genauere aber findet ſich in den Acten des ſechſten allgem. Concils, worin dieſes Gemach wiederholt als das Secretarium des kaiſerl. Palaſtes (ἐν τῷ σεκρέτῳ τȣ̃ θείȣ παλατίȣ, τῷ ȣ̃τω λεγομένῳ Τρȣ́λλῳ) bezeichnet wird (Harduin, l. c. p. 1055. 1061. 1065 seqq.). Unter dem Secretarium eines kaiſerlichen Palaſtes aber iſt jener große Saal zu verſtehen, der zu den Sitzungen des Senates und ähnlichen Feierlichkeiten beſtimmt war (ſ. Du-Cange, Gloss. lat. S. v. Secretarium). — Dem Geſagten zu Folge gab es zwei Trullaniſche Synoden, und es iſt die ſechſte allgemeine als die Trullana I., das Quinisextum als die Trullana II. zu bezeichnen und von Manchen bezeichnet worden (vgl. Neander, Kirchengeſchichte Bd. III. S. 270.). Andere dagegen, wie oben Du-Cange, ſprechen nur von einer trullaniſchen Synode und verſtehen dann darunter die Quinisexta. Von der Thätigkeit der beiden trullaniſchen Synoden aber und ihren Beſchlüſſen iſt ſchon anderwärts in den Artikeln Conſtantinopolitaniſche Synoden (Bd. II. S. 842), Conſtantin Pogonatus (Bd. II. S. 831), und beſonders in dem Art. Monotheleten (Bd. VII. S. 249 f.) geſprochen und das Nöthige beigebracht worden. Vgl. auch den Art. Canonenſammlungen. [Hefele.]

Trunkenheit, ſ. Sünde.

Truttenhauſen, ſ. Hohenburg.

Tryphon, ſ. Juſtin der Martyrer.

Tſchernobolzi, ſ. Raskolniks.

Tugend. Der Begriff Tugend wird in verſchiedenem Sinn gebraucht. Im uneigentlichen Sinn verſteht man darunter die innere natürliche Beſchaffenheit einer unvernünftigen und unfreien Creatur, die ſich nach außen wohlthätig manifeſtirt, die zwar verloren gehen kann, aber doch als mehr oder weniger dauernd gedacht wird. In dieſem Sinn ſpricht man von der Tugend eines Steines, eines Pferdes u. ſ. w. Im eigentlichen Sinn wird die Tugend nur von dem Menſchen prädicirt. Sie bezeichnet an demſelben eine innere Beſchaffenheit, die ſein äußeres Wirken zu einem guten im weiteſten Sinn macht. Nun iſt aber an dem Menſchen eine doppelte Seite zu unterſcheiden, eine ſolche die über dem Bereich ſeiner Selbſtbeſtimmung hinausliegt, und eine ſolche, wornach er ſich mit Freiheit ſelbſt beſtimmt. Folglich iſt auch die menſchliche Tugend eine doppelte, eine natürliche und eine moraliſche. Die natürliche Tugend beſteht in der Beſchaffenheit der Naturanlagen, wornach dieſelben geeignet ſind, ſich mit größerer oder geringerer Energie in einer guten Richtung zu äußern. So kann ein Menſch mehr geeignet ſein, tapfer, ein anderer gerecht u. ſ. w. zu werden, und ſo kann von einem Volke geſagt werden, daß es als Nationaltugend die Tugend der Mäßigkeit, von einem andern, daß es ebenſo die Tugend der Klugheit beſitze. Man ſieht aber

Digitized by Google

leicht, daß die ſogenannte natürliche Tugend nur Anlage iſt, und wenn ſie deßungeachtet Tugend im eigentlichen Sinn genannt wird, ſo hat dieß ſeinen Grund theils darin, daß nach dem Zeugniſſe der Erfahrung in den mehrern Fällen die Anlage auch zur Wirklichkeit wird, theils darin, weil die Naturanlage die Vorausſetzung der moraliſchen Tugend bildet, indem jene die natürliche Baſis iſt, auf welcher dieſe ſich verwirklicht. Daher iſt auch die natürliche Tugend wohl von großer Bedeutung im ſittlichen Leben, aber moraliſchen Werth hat ſie nicht und begründet in keiner Beziehung ein perſönliches Verdienſt für den, der ſie an ſich hat. Vielmehr iſt ſie vom Standpuncte der moraliſchen Zurechnung als etwas Indifferentes zu betrachten, das ſowohl zum Guten gebraucht, als zum Böſen mißbraucht werden kann. Daher kann auch nur in abstracto von natürlicher Tugend die Rede ſein, in concreto verbindet ſie ſich (natürlich, ſofern ſie Tugend bleibt) immer mit der moraliſchen. Die moraliſche Tugend beſteht in der Beſchaffenheit des freien Willens, vermöge welcher die Bethätigungen deſſelben mehr oder weniger dauernd gute werden. Mit Rückſicht auf das Moment der Dauer unterſcheidet ſich demnach die Tugend einerſeits von der ſittlich guten Handlung und andererſeits von der ſittlichen Vollkommenheit. Indem nämlich der freie Wille durch Setzung einer guten Handlung aus ſeiner Indifferenz heraustritt, reflectirt er zugleich auf ſich ſelbſt und bringt in ſich eine gute Beſtimmtheit hervor, die ſich um ſo mehr vermehrt, je öfter und ununterbrochener die guten Handlungen wiederholt werden. Der Wille bekommt dadurch eine immer mehr vorherrſchende Richtung auf das Gute, indem ſich ihm die Vollführung deſſelben immer mehr als das nächſtliegende und darum auch als das leichtere ergibt. Je mehr dieſe Richtung durch Uebung des Guten und Meidung des Böſen gepflegt wird, um ſo feſter muß ſie werden, ſo daß die concrete Möglichkeit der Entſcheidung für das Gegentheil immer ſchwerer und zuletzt ganz aufgehoben wird. Wo dieſe Aufhebung eingetreten, da iſt der Zuſtand der Vollkommenheit errungen. Da aber bei dem Menſchen, ſo lange er im zeitlichen Leben wandelt, die concrete Möglichkeit zu ſündigen — von einzelnen Fällen beſonderer göttlichen Begnadigung abgeſehen — nicht aufhört, ſo begreift ſich leicht, daß der Zuſtand der Vollkommenheit im ſtrengen Sinne erſt im jenſeitigen Leben eintreten kann. Da indeſſen doch dieſe Möglichkeit zu einem Mindeſten abgeſchwächt zu werden vermag, ſo daß man im einzelnen Fall wenigſtens die moraliſche Ueberzeugung hegen darf, eine Entſcheidung für das Gegentheil werde nicht mehr eintreten, ſo hält der theologiſche Sprachgebrauch auch eine in dieſem zeitlichen Leben erringbare Tugend feſt, eine perfectitudo viatorum im Gegenſatze zu der perfectitudo beatorum. Unter Vorausſetzung dieſes Sprachgebrauchs verläuft ſich alſo die ſittliche Entwicklung des Menſchen in der Weiſe, daß ſie von einzelnen ſittlich guten Handlungen ausgeht und am Ende zur Vollkommenheit gelangt. Was zwiſchen dieſen beiden Stufen mitteninnen liegt, iſt die Tugend. Im Verhältniß zum einzelnen Acte iſt ſie eine größere oder geringere Fertigkeit im Guten, während ſie von der Vollkommenheit ſich in ſofern unterſcheidet, als die Fertigkeit, in welcher ſie beſteht, noch nicht zu dem Grade ausgebildet iſt, daß die concrete Möglichkeit einer Entſcheidung für das Gegentheil nicht mehr angenommen werden dürfte. Obwohl ſich demnach das Gebiet der Tugend ſcheidet einerſeits von dem der guten Handlung und andererſeits von dem der Vollkommenheit, ſo ſieht man doch leicht, daß die Grenzlinien nach beiden Seiten nicht ſcharf abgeſteckt werden können, und daß ſomit der Begriff der Tugend ein fließender bleibt. Es iſt die Intuition, nicht der ſondernde Verſtand, der im einzelnen Falle beſtimmt, was Tugend ſei. Daher findet ſich auch viel Schwanken in Definirung des Tugendbegriffs bei ſolchen, die auf dem Standpunct der Betrachtung ſtehen bleiben, auf welchen wir uns bisher geſtellt. Dieſer Standpunct iſt aber ein ungenügender, weil zwei Vorfragen, deren Löſung für Beſtimmung des Tugendbegriffs von der weſentlichſten

Bedeutung ſind, ungelöſt geblieben. Dieſe Vorfragen ſind einmal: was iſt das Gute? und ſodann: gibt es in concreto eine Indifferenz des Willens, von welcher die ſittliche Entwicklung des Individuums ihren Ausgang nehmen könnte? Ehe wir daher den vollkommenen Begriff der Tugend geben können, müſſen wir dieſe Fragen zuerſt beantworten. Das Gute nun, ſoweit es hier in Betracht kommt, iſt zunächſt das Product des nach Maßgabe des offenbaren göttlichen Willens ſich bethätigenden freien menſchlichen Willens. — Abgeſehen noch von der Frage, ob ein ſolches Product möglich ſei, ſo iſt klar, daß, würde ein ſolches auch zu Stande gebracht, es etwas rein Natürliches wäre, das zum Uebernatürlichen, namentlich zu der von Gott verheißenen ewigen Belohnung noch in keinem Verhältniß ſtände, oder mit andern Worten, das noch keinen meritoriſchen Charakter an ſich tragen würde. Dieſen Charakter erlangt das Gute erſt dadurch, daß die Quelle, aus der es ſtammt und die Mittel, durch welche es realiſirt wird, mit einer übernatürlichen Qualität begabt werden, durch welche der Menſch aus der Sphäre des Natürlichen hinausgehoben und in den Stand geſetzt wird etwas hervorzubringen, was der Sphäre des Uebernatürlichen angehört. Dieſe Qualität erlangt der Menſch durch die Mittheilung der göttlichen Gnade, welche der beſtimmende Factor ſeines Thuns wird, ſo daß ihm bloß noch eine Mitwirkung zukommt. Darnach ergibt ſich uns für den Begriff der Tugend die neue Beſtimmung, daß die Beſchaffenheit des Willens, als welche wir oben die moraliſche Tugend definirten, nur eine Wirkung der göttlichen Gnade ſein könne. Behält man dieß feſt im Auge, ſo wird man ſogleich einſehen, daß die Tugend im Menſchen nicht des Menſchen ſondern Gottes Werk iſt. Dieſes Moment haben auch die ältern Theologen nicht überſehen, wenn ſie nach dem Vorgange des hl. Thomas von Aquin (Summa I. secundae qu. 55. art. 5.) folgende, alles bisher Auseinandergeſetzte gut zuſammenfaſſende Definition der Tugend aufſtellen: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. So richtig dieſe Definition iſt, ſo iſt ſie doch nicht vollſtändig, was einleuchten wird, wenn wir die andere der oben geſtellten Fragen beantworten. Allerdings beſteht die menſchliche Wahlfreiheit in einer Indifferenz, allein dieſe Indifferenz ſchließt zunächſt nur den äußern Zwang und die innere Röthigung aus, keineswegs aber involvirt ſie auch eine indifferentia propensionis, vielmehr kann die Indifferenz des Willens recht gut beſtehen, wenn die Triebe und Affecte ſchon eine beſtimmte Richtung erlangt haben. Freilich wird in einem ſolchen Fall der Wille ſich auch nach dieſer Richtung hin neigen, aber eine Nothwendigkeit der Entſcheidung iſt mit einer ſolchen Neigung noch nicht gegeben. Wie groß auch eine ſolche Neigung ſein mag, der Wille kann ſich immer noch gegenſätzlich zu derſelben entſcheiden, aber mit um ſo größerer Schwierigkeit, je feſter jene Neigung geworden und je mehr die Kraft des Willens ſelbſt geſchwächt iſt. Nun iſt aber eben in Folge der Erbſünde der Wille in ſeiner natürlichen Kraft geſchwächt und die Triebe und Affecte haben eine Richtung zum Böſen bekommen. Daher fängt auch die Entwicklung des ſittlichen Lebens im Einzelnen keineswegs mit einer reinen Indifferenz an, ſo daß die Entſcheidung für das Gute ebenſo leicht wäre, wie die für das Böſe, ſondern dem Menſchen liegt von Anfang an das Böſe näher als das Gute, und um ſich für dieſes entſcheiden zu können, hat er der Gnade nöthig, die ſeinen geſchwächten Willen ſtärkt, daß er ſich ſelbſt die Entſcheidung für das Gute abringe und in fortwährendem Kampfe ſich in dieſer Entſcheidung erhalte. Daher iſt auch die Uebung der Tugend ein fortwährender Kampf, den die Gnade im Menſchen mit den ihr eigenthümlichen Mitteln gegen die Regungen der verdorbenen Natur führt. Damit haben wir das letzte Moment am Tugendbegriff gewonnen und wir können ſie ſomit definiren, als die durch die Gnade bewirkte Beſchaffenheit des Willens, vermöge welcher dieſer im fortwährenden Kampfe mit der Verſuchung zum Böſen dauernd

Digitized by Google

verdienſtlich gute Handlungen hervorbringt. Da indeſſen die Gnadenwirkung einen neceſſitirenden Charakter nicht trägt, ſo wird durch dieſelbe auch die Tugend nicht zu einer conſtanten Größe gemacht, ſondern ſie bleibt der Vermehrung und der Verminderung unterworfen und kann ganz verloren gehen. Erreicht die Tugend den höchſten Grad ihrer Verwirklichung, der ihr im zeitlichen Leben möglich iſt, ſo nennt man ſie heroiſche Tugend. Dieſe wird als vorhanden angenommen, wenn ſich die tugendhafte Geſinnung in Werken offenbart, deren Schwierigkeit eine ſolche Selbſtüberwindung nothwendig macht, daß anzunehmen iſt, für einen Menſchen, der ſie deßungeachtet vollzieht, ſei keine ſittliche Forderung mehr zu ſchwer und er würde vorkommenden Falls jeder derſelben gewachſen ſein. Man ſieht leicht, die heroiſche Tugend iſt daſſelbe, was wir oben zeitliche Vollkommenheit genannt haben. — Aus dem Geſagten erhellt, daß die Tugend eine Einheit iſt, weil ſie in dem durch die Gnade hervorgerufenen und geleiteten feſten Beſtreben beſteht, den göttlichen Willen zu vollziehen. Daher kann man wohl die Behauptung aufſtellen, daß es einzelne Tugenden im Menſchen nicht gebe, ſondern daß, wo eine derſelben wahrhaft vorhanden ſei, auch die übrigen wenigſtens implicite vorhanden ſeien. Da aber der göttliche Wille in Bezug auf verſchiedene Objecte zum Vollzug kommen kann, da ferner dieſe Objecte dem einen nach ſeiner individuellen Begabung oder ſeiner äußern Lebensſtellung ſich näher legen als dem andern, da es endlich verſchiedene geiſtige Vermögen ſind, durch welche der göttliche Wille vollzogen werden kann, ſo muß doch unter Feſthaltung der Einheit der Tugend eine Mannigfaltigkeit von Tugenden angenommen werden. Deßwegen unterſcheidet man im Teutſchen vielfach Tugendhaftigkeit und Tugend, indem man mit dem erſtern die Tugend als Einheit, mit dem letztern die einzelne Tugend bezeichnet, während das lat. virtus für Beides gebraucht wird. Die Mannigfaltigkeit der Tugenden iſt ſo groß, als die Zahl der Objecte, an welchen der göttliche Wille von Seite des Menſchen zum Vollzug gebracht werden kann, d. h. ſie iſt unendlich groß. Iſt daher eine Aufzählung der Tugenden nicht möglich, ſo laſſen ſich doch gewiſſe Hauptformen feſtſtellen, um welche ſich die übrigen nach dem Geſetze der Verwandtſchaft gruppiren. Geht man dabei von den geiſtigen Vermögen aus, mittelſt welcher oder in Bezug auf welche der Wille die Tugend vollführt, ſo ergibt ſich zunächſt die Unterſcheidung von Tugenden des Erkennens und des Wollens im engern Sinn (virtutes intellectuales et morales sensu strictiori). Zu erſteren gehören die Tugenden der Erkenntniß (intellectus), der Weisheit (sapientia), der Wiſſenſchaft (scientia), der Kunſt (ars), der Klugheit (prudentia). Letztere werden doppelt unterſchieden, je nachdem der Wille ſich ſelbſt, ſofern er Vermögen iſt, zu einer Thätigkeit gebraucht wie bei der Tugend der Gerechtigkeit, oder aber die Affecte ſich unterwirft und ihre Bethätigung leitet (virtutes directrices operationum und passionum) wie bei den Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit. Dieſe Unterſcheidung haben nach dem Vorgange der Ariſtoteliſchen Philoſophie vorzüglich die Scholaſtiker ausführlich behandelt, doch ohne großen Nutzen und mit bedenklicher Gefahr für die Wiſſenſchaft, weil insbeſondere die intellectuellen vorzugsweiſe in das Gebiet der natürlichen Tugenden gehören und ſich ſomit eine Verwechslung des Natürlichen und Uebernatürlichen an der Tugend nahe legte. Weniger vom wiſſenſchaftlichen, als vom practiſchen Standpuncte hat man die Unterſcheidung der Tugenden unter dem Geſichtspuncte der individuellen Begabung und der äußern Lebensſtellung ausgebildet. Unter dieſem Geſichtspuncte unterſcheidet man Tugenden des Mannes und des Weibes, des Herrn und des Dieners, des Laien und des Geiſtlichen, des Mannes der Wiſſenſchaft und des Mannes der Praxis u. ſ. w., Unterſcheidungen, welche für die wiſſenſchaftliche Darſtellung zu unendlichen Weitläufigkeiten führen würden, während ſie ſich für die practiſche Behandlung der Sittenlehre vorzüglich empfehlen. Die bei den Theologen gebräuchlichſte Eintheilung der Tugenden iſt die in drei

Digitized by Google

göttliche und vier Cardinaltugenden. Die Begründung dieſer Eintheilung iſt bei verſchiedenen verſchieden, am zweckmäßigſten möchte vielleicht folgende ſein. Da die Tugend als Einheit in nichts Anderm beſteht, als in dem feſten Beſtreben den göttlichen Willen zu vollziehen, ſo bildet den Grund aller Tugenden die Demuth, welche die freie und freudige ausnahmsloſe Unterwerfung unter Gott und unter Menſchen um Gotteswillen iſt. Dieſe hohe Bedeutung der Demuth hat ſchon Plato geahnt, wenn er die εὐσέβεια, deren Begriff dem der Demuth am nächſten kommt, als die erſte aller Tugenden erklärt. Die Demuth bildet gleichſam das Centrum der Tugenden, die von ihr wie Radien eines Kreiſes ausgehen, und in ihren mannigfaltigen Formen die Radien dieſes Kreiſes bilden. Da der göttliche Wille dem Menſchen in doppelter Weiſe offenbar geworden, als natürliches und als geoffenbartes Geſetz, ſo ergibt ſich auch eine doppelte Reihe von Tugenden, ſolche welche vorzüglich in der Erfüllung des natürlichen Geſetzes und ſolche, welche vorzüglich in der Erfüllung des geoffenbarten Geſetzes beſtehen. Wie aber dem Chriſten das natürliche und das geoffenbarte Geſetz nur abſtract, nicht aber concret auseinanderfallen dürfen, ſo ſind auch beide Reihen von Tugenden nur abſtract auseinanderzuhalten; in concreto aber fordern ſie ſich gegenſeitig und müſſen miteinander vorhanden ſein und zwar ſo, daß die einen die Grundlage, die andern aber den Aufbau bilden. Unter den auf die Erfüllung des natürlichen Geſetzes ſich beziehenden Tugenden hebt man als Repräſentanten der übrigen die vier Cardinaltugenden hervor: nämlich die Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Ihren gemeinſamen Namen haben ſie daher, weil ſie gleichſam in der Sphäre der ſittlichen Bethätigung die vier Himmelsgegenden darſtellen, welche die Lateiner cardines coeli nannten. Dieſe Bezeichnung iſt unter der Vorausſetzung, daß die verſchiedenen Formen der Tugend gleichſam die Peripherie eines Kreiſes bilden, ganz richtig und gibt auch für die gehörige Auffaſſung dieſer Tugenden einen beachtenswerthen Fingerzeig. Dieſelben ſind nämlich ebenſowohl einzelne Tugenden neben andern, als auch Eigenſchaften der Tugend überhaupt, an welchen alſo jede ſittliche Handlung, wenn ſie Tugend ſein will, mehr oder weniger participiren muß. Daher iſt eine Handlung, welche gegen eine dieſer Tugenden verſtößt, keine tugendhafte Handlung. Wie aber die Windroſe neben den 4 Hauptwinden noch eine Menge Nebenwinde zeigt, ſo ſchließen ſich an die Cardinaltugenden noch eine Reihe anderer Tugenden an, die ſich nach dem Geſetze innerer Verwandtſchaft näher oder ferner um jede einzelne derſelben gruppiren und den Uebergang von der einen zu der andern vermitteln. Obwohl dieſe Tugenden im Allgemeinen zu den Cardinaltugenden, welche die weſentlichen Wendepuncte im ſittlichen Leben bezeichnen, nur eine Nebenſtellung einnehmen, ſo können ſie doch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit des individuell ſittlichen Lebens im einzelnen Menſchen doch ganz die Bedeutung der Cardinaltugenden erlangen. Bei dieſem Sachverhalt iſt begreiflich, daß die Theologen über die Gruppirung dieſer Tugenden ſowohl unter ihnen ſelbſt als zu den Cardinaltugenden nicht einig ſind. Wir zählen ſie im Folgenden in der noch am meiſten gewöhnlichen Weiſe auf, indem wir die Definition der einzelnen Cardinaltugenden vorausſchicken. Die Klugheit iſt jener ſittliche Zuſtand, auf welchen hin die Erkenntniß richtig angibt, was zu einem guten Leben zu thun oder was zu vermeiden ſei. Dieſe Tugend manifeſtirt ſich alſo im Erkenntnißvermögen, der Grund derſelben aber bleibt der Wille, welcher die Bethätigung des Erkenntnißvermögens beſtimmt. An die Klugheit ſchließen ſich an die Vorſicht, die Umſicht, die Discretion, die Gelehrigkeit, die Beſcheidenheit und das Mißtrauen auf ſich ſelbſt. Die Gerechtigkeit beſteht darin, daß jedem zugetheilt wird, was ihm gebührt, alſo Gott, was Gottes iſt, dem Nebenmenſchen und der eigenen Perſönlichkeit, was jedem von ihnen zukommt. Deßwegen wird die Gerechtigkeit begleitet von den Tugenden der Frömmigkeit

Digitized by Google

und der Pietät, des Gehorſams und der Ehrerbietigkeit, der Rechtlichkeit und Billigkeit, der Dankbarkeit und Uneigennützigkeit. Die Mäßigkeit beſteht in der Herrſchaft über die Affecte und Triebe, deren Walten ſie ſtets den höhern Zwecken des Willens unterordnet. Sie hat in ihrem Gefolge die Mäßigkeit im engern Sinn, d. h. das Maßhalten in jedem leiblichen und geiſtigen Genuß, ſodann die Mäßigung, d. h. das Entfernthalten jeden falſchen Extremes in Thun und Laſſen, außerdem noch das Wohlwollen, die Sanftmuth, die Demuth in engerm Sinn, die Keuſchheit und Genügſamkeit. Die Tapferkeit erweiſt ſich in jener geiſtigen Feſtigkeit, welche die der Verwirklichung des Guten entgegenſtehenden Hinderniſſe überwindet. In nächſter Verbindung mit ihr ſtehen die Geduld in Leiden und Widerwärtigkeiten, welche man ſogar als die vorzüglichſte Form der chriſtlichen Tapferkeit bezeichnen muß, ferner die Ausdauer und Beharrlichkeit, die Hochherzigkeit und Erhabenheit über irdiſche Rückſichten, über zeitlichen Beſitz und beſonders über Menſchenfurcht, die Opferwilligkeit und Freigebigkeit. Da die Cardinal- und die mit ihnen verwandten Tugenden ſich vorzugsweiſe auf die Erfüllung des natürlichen Geſetzes beziehen, ſo waren ſie auch ſchon den Heiden bekannt. Specifiſch chriſtlichen Charakter dagegen tragen die drei göttlichen oder theologiſchen Tugenden. Sie ſind nach 1 Cor. 13, 13. der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Ihren gemeinſamen Namen haben ſie theils daher, weil ſie Bethätigungen fordern, die unmittelbar auf Gott gerichtet ſind, theils daher, weil ſie nur auf den Grund der poſitiven Offenbarung möglich und auch erſt durch dieſe gefordert ſind. Von den Cardinaltugenden unterſcheiden ſie ſich außerdem noch inſofern, als ſie höher ſtehen; doch ſchließen ſie dieſelben ſo wenig aus, daß ſie ſie ſogar als Beſtimmtheit ihrer ſelbſt an ſich tragen müſſen. So würde z. B. ein Glauben, der die Geiſter nicht prüfte, ob ſie aus Gott ſeien, ſchon darum keine Tugend ſein, weil er gegen die Klugheit ſich verſtoßen würde. Gemein haben die theologiſchen Tugenden mit den Cardinaltugenden das, daß ſie, wie dieſe, nicht nur ſelbſtſtändige Tugenden ſind, ſondern auch Qualitäten der chriſtlichen Tugend an ſich bezeichnen, und daß alſo jede einzelne chriſtliche Tugend, wenn ſie eine ſolche ſein ſoll, an ihnen theilnehmen muß. Eine Tugend z. B., die von einem Chriſten ohne das Motiv der Liebe gewirkt werden wollte, wäre nur eine Scheintugend. Das Verhältniß der theologiſchen Tugenden zu einander iſt näherhin ſo, daß der Glaube und die Hoffnung einmal aufhören, die Liebe aber bleibt, ſo lange die Perſönlichkeit dauert. Darin zeigt ſich ſchon ein Vorzug, welcher der Liebe gegenüber von den beiden andern Tugenden zukommt; ein ſolcher zeigt ſich aber auch darin, daß ſowohl der Glaube als die Hoffnung in der Liebe ſich bewähren müſſen, wenn ſie einen ſittlichen Werth haben ſollen. Daher iſt es auf einem Standpunct, wie ihn unter den Apoſteln namentlich Johannes repräſentirt, wohl möglich, die Liebe geradezu als die Grundlage des ganzen chriſtlich-ſittlichen Lebens zu bezeichnen und darnach iſt es auch zu verſtehen, wenn Auguſtin in ſeinen Schriften vielfach die Tugend geradezu als die Liebe deſinirt. Es iſt dieß unſerer Darſtellung auch nicht zuwider, ſondern nur der Standpunct der Betrachtung iſt verſchieden. Wie ſich der Organismus des Tugendlebens in der Demuth als der Wurzel, ſo faßt er ſich in der Liebe als der Frucht aus der Mannigfaltigkeit zur Einheit zuſammen. — Wenn nun nach unſerer bisherigen Darſtellung die Gnade ſo weſentliches Moment an der Tugend iſt, ſo entſteht die Frage, ob es außerhalb des Kreiſes der Gnadenmittheilung auch eine Tugend gebe, oder mit andern Worten ob die ſogenannte heidniſche Tugend als ſolche anzuerkennen ſei. Um dieſe Frage vollſtändig zu präciſiren, ſchicken wir voraus, daß nach allgemeiner Anſicht der Theologen einzelnen Heiden, überhaupt Ungläubigen im weiteſten Sinn, von Gott Gnaden zu Vollführung guter Werke geſpendet werden, ohne daß damit ſchon die Gnade der Sündennachlaſſung verbunden wäre. Beiſpiele hiefür bieten

Digitized by Google

die ägyptiſchen Hebammen, Cyrus u. ſ. w. Die Frage bezieht ſich alſo nicht darauf, ob von einzelnen Heiden etwas Gutes geübt worden ſei, was man zugeben kann, ohne die Frage ſelbſt zu bejahen. Auch darauf kann ſich dieſelbe nicht beziehen, ob ſolche Tugenden der Heiden, die aus einem ſündhaften Beweggrunde, wie Selbſtſucht, Hoffart u. ſ. w. geübt wurden, wie glänzend auch ihre äußere Erſcheinung ſein mochte, als Tugenden zu betrachten ſeien; denn bei dieſen verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie bloß Scheintugenden und ſomit ſündhaft ſind. Die Frage geht alſo präcis darauf, ob ſolche Tugenden der Heiden, die ſie ohne göttlichen Gnadenbeiſtand aber auch ohne ſündhaften Beweggrund und ſündhafte Zweckbeziehung etwa um der Tugend ſelbſt, oder der Schönheit derſelben willen, üben, als Tugenden zu betrachten ſeien. Um dieſe Frage zu löſen, muß vorher die Vorfrage gelöſt ſein, ob es dem Ungläubigen möglich ſei, ohne Gnadenbeiſtand gute Werke überhaupt zu verrichten. Dieſe Vorfrage ſowie die Hauptfrage verneint Bajus (ſ. d. A.) in ſeiner bekannten Propoſition (in der Bulle Urbans VIII. „in eminenti" als die dritte aufgeführt) omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. Zu dieſer Behauptung kam Bajus mit Nothwendigkeit von der Anſicht aus, die er von den Folgen der Erbſünde für den freien Willen hatte, daß nämlich derſelbe ohne den Beiſtand der göttlichen Gnade nur noch zu ſündigen vermöge. Iſt aber dieſe Anſicht falſch, ſo iſt darum die entgegengeſetzte, daß auch nach dem Falle der freie Wille, ſich ſelbſt überlaſſen, etwas für das ewige Leben verdienſtlich Gutes wirken könne, noch nicht richtig. Eine ſolche Behauptung wollte auch die Kirche durch Verwerfung der Theſe des Bajus nicht unterſtützen, ſondern nur feſtſtellen, daß es zwiſchen dem Sündhaften und dem für das ewige Leben verdienſtlich Guten noch ein Mittleres gebe, nämlich das natürlich Gute (bonum naturalis ordinis) und daß es auch für den Ungläubigen ohne Gnadenbeiſtand möglich ſei, ein ſolches zu verrichten, ohne übrigens ſich darüber auszuſprechen, in welchen oder in wie weiten Kreiſen dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. Iſt aber die Möglichkeit natürlich guter Handlungen zugeſtanden, ſo muß auch die Möglichkeit bloß natürlicher oder beſtimmter ausgedrückt, ohne Gnadenbeiſtand gewirkter moraliſcher Tugenden zugeſtanden werden. Doch darf ſich dieſes Zugeſtändniß nicht ſoweit erſtrecken, daß die Tugend, ſofern ſie Einheit iſt, auch außerhalb des Bereiches der Gnadenmittheilung gefunden werde, indem es dem Menſchen ohne Beiſtand der Gnade nicht möglich iſt, auch nur das ganze Gebiet des natürlich Guten zu umfaſſen. Damit ſtimmt auch die Erfahrung überein, welche die ſtoiſche Schule, die eben die Tugend als Selbſtzweck anerkannte und verlangte, daß ſie um ihrer ſelbſt willen geübt werden müſſe, ausgeſprochen, daß nämlich der Weiſe (= der Tugendhafte) auf Erden nicht gefunden werde. (Vgl. d. Art. Stoiſche Moral.) Außerdem iſt aber auch noch wohl im Auge zu behalten, wie oft bei den Heiden die glänzendſten Tugenden wieder durch grobe Laſter und Fehler verdunkelt und in Schatten geſtellt wurden, ſo daß man wohl einzelne heidniſche Tugenden nicht aber eine heidniſche Tugendhaftigkeit anerkennen kann. Aber auch bei dieſen Tugenden iſt feſtzuhalten, daß ſie einen verdienſtlichen Charakter für das ewige Leben nicht an ſich tragen; doch ſind ſie nicht gleichgiltig; denn jedenfalls verdienen ſie keine Strafe; außerdem iſt es wohlbegründete Anſicht der Theologen, daß die Güte Gottes ſo groß iſt, daß er auch das bloß natürlich Gute belohnt nur nicht mit ewigen, ſondern mit zeitlichen Gütern, wie Geſundheit, langes Leben, Nachruhm u. ſ. w. — (Quellen: die gewöhnlichen Tractate de virtutibus der Theologen. Für die letzte Frage iſt beſonders von Bedeutung Berti, de theologicis disciplinis lib. 18. und die unter ſeine Werke aufgenommene Schrift Bajanismus redivivus mit der Widerlegung derſelben). Vgl. hiezu d. Art. Laſter. [Aberle.]

Tugenden, göttliche. Nachdem wir im vorhergehenden Art. die allgemeinen Beſtimmungen in Bezug auf dieſe Tugenden gegeben, werden wir im

Folgenden das Eigenthümliche jeder einzelnen derſelben darſtellen. A. Sofern vom Glauben als einer Tugend, überhaupt als einer ſittlichen Bethätigung die Rede iſt, wird er deſinirt als ein feſtes Fürwahrhalten deſſen, was dem Menſchen in Betreff ſeiner übernatürlichen Beziehungen von Gott geoffenbart iſt, und was als ſolche Offenbarung von der Kirche bezeugt wird. Dem Glauben kann in doppelter Richtung entgegengehandelt werden, entweder dadurch, daß man in übernatürlichen Beziehungen etwas für wahr hält, was von Gott nicht geoffenbart und von der Kirche nicht bezeugt iſt, oder dadurch, daß man das von Gott Geoffenbarte und von der Kirche Bezeugte nicht für wahr hält. In erſterer Richtung entſteht der Aberglaube (ſ. d. A.), in letzterer der Unglaube, die Irreligioſität und Häreſie (ſ. d. A.). Was die einzelnen Sätze anlangt, in denen der Inhalt des Glaubens ſeinen Ausdruck findet, ſo iſt eine Unterſcheidung zwiſchen weſentlichen und unweſentlichen Glaubensartikeln durchaus unzuläſſig, namentlich ſofern die Folgerung daran angeknüpft wird, daß nur die erſtern feſtzuhalten, die letztern aber dem Belieben des Einzelnen zu überlaſſen ſeien. Denn der eine Glaubensartikel wie der andere beruht auf der abſoluten Authorität Gottes und der unfehlbaren Bezeugung der Kirche und darüber darf kein Menſch ſich wegſetzen, wenn ihm auch der Gegenſtand des Glaubens unbedeutend erſcheint. Dagegen iſt zu unterſcheiden zwiſchen fides explicita und fides implicita d. h. dem Inbegriff ſolcher Glaubensartikel, deren Inhalt man kennen muß, um zur Seligkeit zu gelangen, und ſolcher, in Betreff deren eine ſolche Kenntniß nicht nothwendig iſt, ſondern ſchon die Bereitwilligkeit, dieſelbe ſich zu verſchaffen, genügt. In Bezug auf erſtere Art von Glaubensartikeln unterſcheidet man wieder zwiſchen ſolchen, deren Kenntniß ratione medii und ſolchen, deren Kenntniß ratione praecepti nothwendig iſt. Die ratione medii nothwendige fides explicita bildet ſchlechthin die unumgängliche Vorbedingung der Seligkeit bei den zum Vernunftgebrauch gekommenen Menſchen, ohne Rückſicht darauf, ob ihnen die Erlangung derſelben phyſiſch oder moraliſch möglich geweſen. Dagegen iſt die bloß ratione praecepti geforderte fides explicita nur dann zur Seligkeit abſolut nothwendig, wenn es moraliſch möglich war, dieſelbe zu erlangen. Welches die Glaubensartikel ſeien, deren Kenntniß ratione medii nothwendig iſt, iſt Gegenſtand der Controverſe. Darin ſtimmen auf Grund von Hebr. 9, 6. alle Theologen überein, daß dahin der Glaube an die Einheit, die Vorſehung und das Endgericht Gottes gehöre. Dagegen gehen ſie auseinander in Bezug auf die Frage, ob auch die Kenntniß der Trinität nothwendig ſei. Suarez und die mildere Schule der Moraliſten verneinen ſie, während Liguori, der in dieſem Puncte die ſtrengern Moraliſten auf ſeiner Seite hat, ſie bejaht, und wie es ſcheint, mit Recht. Als die Glaubensartikel, welche ratione praecepti im Bewußtſein vorhanden ſein müſſen, führen die Moraliſten in der Regel die im apoſtoliſchen Symbolum und im Vaterunſer begriffenen an; außerdem rechnen ſie noch dazu die Kenntniß der 10 Gebote und der 7 Sacramente. Uebrigens hat man bei dieſen Beſtimmungen wohl im Auge zu behalten, daß ſie nur das Minimum der Forderung der Glaubenspflicht enthalten, das in Fällen, wo der Menſch phyſiſch oder moraliſch gehindert iſt, mehr zu thun, gerade noch hinreicht, um von der Sünde zu befreien. Daher wäre es ein großer Irrthum und ſchwere Sünde, wenn ein Menſch, der im Stande iſt, ſich umfaſſendere Kenntniſſe in Bezug auf den Inhalt des Glaubens zu verſchaffen, ſich mit dieſem Wenigen begnügen würde. Vielmehr iſt es für jeden Pflicht in dieſer Beziehung das Mögliche zu thun und zwar ſoll er nicht nur den Umfang, ſondern auch die Intenſität ſeiner Kenntniſſe zu vermehren ſuchen, dadurch daß er ſich der Gründe des Glaubens immer deutlicher bewußt wird 1 Petr. 3, 15. — Da aber der Glaube nicht bloß Beſtimmtheit des Erkenntnißvermögens iſt, ſondern ſeinen Grund im Willen hat, ſo muß er immer auf's neue wieder als Thatſache des Willens geſetzt werden. Dieß

Digitized by Google

geſchieht in der Regel durch förmliche Erweckung des Glaubens, d. h. durch die im Innern in der Form eines Actes vorgenommene Setzung des Glaubensinhaltes, ſei's in zuſammenfaſſender Allgemeinheit, ſei's mit beſonderer Hervorhebung eines Glaubenpunctes. Die Erweckung des Glaubens kann auch erſetzt werden durch Vornahme religiöſer Uebungen z. B. des Gebetes, der Erweckung einer übernatürlichen Reue, des Empfangs der Sacramente u. ſ. w., da dieſe Uebungen in der gehörigen Weiſe vorgenommen, ohne Setzung des Glaubensinhaltes im Innern nicht gedacht werden können. — Iſt der Glaube allerdings zunächſt nur Thatſache des Innern, ſo muß er, wie dieß in der Natur der Sache liegt, doch zur äußern Offenbarung kommen. Dieſe Offenbarung kann beſtehen in der einfachen Aeußerung und im Bekenntniß des Glaubens. Die einfache Aeußerung findet ſtatt gegenüber von ſolchen, mit denen man durch daſſelbe Band des Glaubens verbunden iſt, und zwar in doppelter Weiſe, indem man an einer religiöſen Uebung theilnimmt, die den Zweck hat, das gemeinſame Glaubensbewußtſein äußerlich darzuſtellen, oder indem man allein eine ſolche Uebung vornimmt, um Andere zu erbauen und ſie durch Beiſpiel im Glauben zu befeſtigen und zu beſtärken. Das Bekenntniß des Glaubens dagegen ſetzt da, wo es nothwendig wird, zum mindeſten eine gewiſſe Abneigung oder eine Oppoſition gegen den Glauben von Seite derer, vor denen es abzulegen iſt, voraus. Die Pflicht den Glauben zu bekennen verbindet in ihrer negativen Faſſung abſolut, d. h. wir dürfen unter keinen Umſtänden den Glauben verläugnen oder uns den Anſchein geben, als ob wir einem andern Bekenntniſſe oder einer andern Religion angehören. Daher iſt auch die Theilnahme an im ſtrengen Sinn religiöſen Acten einer fremden Religion oder Confeſſion (communicatio in sacris) durchaus verboten. In poſitiver Faſſung dagegen verbindet dieſelbe Pflicht nur abſolut, einmal, wenn wir von der rechtmäßigen Obrigkeit um unſern Glauben gefragt werden, ſodann, wenn die Ehre Gottes und die Erbauung des Nebenmenſchen ein offenes Bekenntniß fordern. Außer dieſen beiden Fällen iſt es erlaubt, den Glauben zu verheimlichen, wenn wir durch offenes Bekenntniß Gefahr laufen würden, bedeutenden Schaden an Ehre, Gut, Leib oder Leben zu erleiden. — Uebrigens hat der Glaube ſich nicht bloß auf ſeine Selbſtmanifeſtation zu beſchränken, ſondern muß ſich auch in den Tugenden der Hoffnung und Liebe, deren Grundlage er bildet, vollenden. Ein Glaube, der ſich nicht in der Liebe wirkſam erzeigt, iſt ein todter Glaube, und ein Glaube, der ſich nicht mit der Hoffnung verbindet, nähert ſich dem Glauben der Teufel, welche auch glauben, aber zittern. Jac. 2, 19. — B. Die chriſtliche Hoffnung iſt ein zuverſichtliches Harren und Warten, daß Gott um Jeſu Chriſti willen ſeine Verheißungen an uns erfüllen werde, wenn wir es an uns ſelbſt nicht fehlen laſſen. Der Mittelpunct dieſer Verheißungen iſt das ewige Leben und daſſelbe bildet ſomit den Hauptgegenſtand der Hoffnung. Allein nicht nur das ewige Leben iſt etwas, was wir als Gabe von Gott zu empfangen haben, ſondern es ſind dieß auch die Mittel, deren wir nothwendig bedürfen, um die Vorbedingungen zu erfüllen, auf welche hin Gott uns erſt das ewige Leben verleiht. Daher bilden auch dieſe Mittel einen Gegenſtand der Hoffnung. Sie beſtehen weſentlich in der Mittheilung der übernatürlichen Gnade, in zeitlichen Gütern aber nur inſofern, als dieſe geeignet ſind, uns die Vollbringung guter Werke, oder wie es die Schrift ausdrückt, das Sammeln von Schätzen für das Himmelreich möglich zu machen. Die Hoffnung ſetzt den Glauben voraus und iſt ohne denſelben gar nicht denkbar oder vielmehr leeres Phantaſieſpiel, wie dieß z. B. der Fall bei jener unter Halbgebildeten weitverbreiteten Meinung iſt, die menſchliche Seele werde nach dem Tode des Leibes auf dieſen oder jenen Planeten oder Fixſtern verſetzt und werde dort ein glücklicheres Loos erlangen, als auf dieſer Erde. Die Pflicht der Hoffnung iſt in dem ganzen Weſen des Chriſtenthums begründet; durch Hoffnung, ſagt der Apoſtel,

Digitized by Google

Röm. 8, 24. ſind wir erlöſt worden. Gegen die Hoffnung verſündigt man ſich, in analoger Weiſe wie gegen den Glauben, indem man hofft, was Gott nicht verheißen und indem man nicht hofft, was Gott verheißen. Im erſtern Falle entſteht die Sünde der Vermeſſenheit (praesumptio), im letztern die der Verzweiflung (desperatio). — Die Vermeſſenheit entſteht zunächſt aus dem ungeordneten Vertrauen entweder auf die eigene Kraft, oder auf die Thatſache des bloßen Glaubens, oder auf die göttliche Prädeſtination oder endlich auf eine angebliche Selbſtgewißheit der eigenen Wiedergeburt, wornach die Theologen eine praesumptio Pelagiana, Lutherana, Calviniana und pietistica unterſcheiden, von denen ſie die letztere als die gefährlichſte erklären, theils wegen der Sündhaftigkeit der Mittel, durch welche die fragliche Selbſtgewißheit hervorgebracht wird, theils wegen der Verſtocktheit und Unverbeſſerlichkeit der Individuen, bei welchen dieſelbe Platz gegriffen. Sodann kann die Vermeſſenheit entſtehen durch frevelhaftes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, indem man ſündigt oder zu ſündigen fortfährt in dem Wahne, Gott werde entweder die betreffende Sünde nicht beſtrafen oder er werde noch rechtzeitig Gelegenheit und Mittel zur Buße gewähren. Dieſe Vermeſſenheit iſt Sünde gegen den hl. Geiſt. Doch iſt in dieſer Beziehung wohl zu unterſcheiden, ob die Vermeſſenheit das wirkende Motiv, oder wie die Theologen es ausdrücken, die causa inductiva der Sünde geworden ſei, oder ob ſie nur ein Nebenmotiv gebildet in der Weiſe, daß man ſich durch den Gedanken an die göttliche Gerechtigkeit nur nicht von der Sünde abſchrecken ließ. Nur im erſtern Falle iſt wirklich eine Sünde gegen den hl. Geiſt vorhanden. — Die Deſperation zeigt ſich zunächſt als reiner Mangel an Hoffnung, der ſeinen Grund in vorwiegend irdiſcher Geſinnung hat. Wo eine ſolche Geſinnung vorhanden und derſelben nicht entgegengekämpft wird, da ſteigert ſie ſich nach und nach zur vollſtändigen zunächſt apathiſchen Hoffnungsloſigkeit, zu einem Zuſtande, der dem des Thieres gleicht. Dieſe Apathie gelingt es aber nur ſelten auch in der Todesſtunde zu bewahren: die in derſelben mit Nothwendigkeit eintretende Trennung von Allem, woran bisher das Herz gehangen, bringt einen Schmerz hervor, der das Innerſte der Seele durchwühlt und auch Deſperation genannt wird, obwohl der Mangel an Hoffnung ſich nicht auf Gott, ſondern auf die unaufhaltſam entſchwindenden zeitlichen Güter bezieht. Sodann zeigt ſich die Deſperation als Mißtrauen auf die helfende Hand Gottes, als Aengſtlichkeit und Kleinmuth beſonders in Leiden und Widerwärtigkeiten. Endlich ſteigert ſich die Deſperation zur eigentlichen Verzweiflung, d. h. zum förmlichen Aufgeben der Erwartung des Verheißenen. Dieſes Aufgeben kann ſeinen Grund haben im vollſtändigen Unglauben oder im poſitiven Glauben, der ſtrafenden göttlichen Gerechtigkeit in keiner Weiſe mehr entgehen zu können. Die Dispoſition zu einem ſolchen Glauben liegt allerdings vielfach in geiſtiger Trägheit, meiſtens aber in übermäßiger Wolluſtbefriedigung, die den Menſchen geiſtig und körperlich ſo ruinirt, daß er glaubt ſich nicht mehr beſſern zu können, wie denn überhaupt die Verübung der ſogenannten himmelſchreienden Sünden ſehr geeignet iſt, den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit zu benehmen. Die Verzweiflung gehört ebenfalls zu den Sünden gegen den hl. Geiſt. Doch bemerken die Theologen nicht mit Unrecht, daß ſie noch eine ſchwerere Sünde ſei als die Vermeſſenheit, weil Gott dadurch, daß man ſeine erbarmende Liebe zurückweiſt, ein größeres Unrecht angethan werde, als dadurch daß man ſich über ſeine Gerechtigkeit hinwegſetzt. — Was die poſitiven Forderungen der Hoffnungspflicht anlangt, ſo ſind dieſelben analog den Forderungen der Glaubenspflicht. Vor Allem gilt es ſich des Grundes und des Objectes der Hoffnung ſo klar als möglich bewußt zu werden, was am beſten auf dem Wege fleißiger Betrachtung und des Gebetes bewerkſtelligt wird. Sodann hat man wie den Glauben, ſo auch die Hoffnung zu erwecken, d. h. ſie immer wieder als Thatſache des Willens im Innern zu ſetzen. Endlich

Digitized by Google

hat man ſie zu äußern und nöthigenfalls zu bekennen. In allen dieſen Beziehungen iſt das in Betreff der Glaubenspflicht Geſagte auch für die Hoffnung maßgebend. Wie der Glaube, ſo hat auch die Hoffnung ſich in's Werk umzuſetzen und zwar vorzüglich in Geduld und Standhaftigkeit, in chriſtliche Freudigkeit und Zuverſicht, in richtige Schätzung der irdiſchen Güter und der zeitlichen Thätigkeit des Menſchen u. ſ. w. — C. Die Liebe verwirklicht ſich in doppelter Richtung, in der Richtung auf Gott ſelbſt und in der Richtung auf die vernünftige, insbeſondere die menſchliche Creatur. — I. Was zunächſt die Liebe zu Gott betrifft, ſo beſteht ſie wie alles Lieben in einem Wohlwollen, das auf Wohlgefallen beruht und in Wohlthun ſich ausprägt. Die Liebe zu Gott ſetzt ſomit voraus, daß er als ein Gut erkannt ſei. Als ein Gut kann ein perſönliches Weſen von uns in dreifacher Beziehung erkannt werden, nämlich ſofern es für uns ein Gut iſt, ſodann ſofern es ſich gegen uns gütig erweiſt, und endlich ſofern es an und für ſich ein Gut iſt, ohne Rückſicht darauf, was es für uns iſt und wie es ſich gegen uns erweiſt. Im erſten Fall entſteht das Lieben des Verlangens (amor concupiscentiae), im zweiten das der Dankbarkeit (a. gratitudinis), im dritten das der Freundſchaft (a. amicitiae s. benevolentiae). Dieſe verſchiedenen Arten des Liebens ſind ebenſoviele Stufen, in welchen ſich die Liebe zu Gott zu entwickeln hat und zwar ſo, daß die höhern Stufen zwar über die niedrigern hinausgehen, aber dieſelben nicht austilgen, ſondern verklären. Auf der Nothwendigkeit dieſer Selbſtentwicklung beruht die Unterſcheidung zwiſchen vollkommener und unvollkommener Liebe Gottes. Sofern nämlich bei der Liebe des Verlangens und der Dankbarkeit das Motiv nicht ſowohl in dem geliebten Gegenſtande, als in dem eigenen Selbſt liegt, iſt ſie noch unvollkommen, weil mit einem ſelbſtiſchen Element behaftet. Erſt bei der Liebe der Freundſchaft liegt das Motiv in dem geliebten Gegenſtand und daher iſt erſt dieſe vollkommene Liebe. — Der Glaube, den die Liebe vorausſetzt, lehrt, daß Gott das Gut über den Gütern, das höchſte Gut ſei. Deßwegen muß auch die Liebe zu Gott eine Liebe über Alles ſein. In dieſer Beziehung unterſcheidet man zwiſchen appretiativer und intenſiver Liebe über Alles. Erſtere ruht im Willen und beſteht darin, daß man in Gott das Gut von höchſtem Werth anerkennt, ſo daß man willig und bereit iſt, auf alle Güter eher zu verzichten als von Gott ſich ſcheiden zu laſſen. Die andere ruht im Affect und beſteht in einer ſolchen Verfaſſung deſſelben, daß man den Verluſt von keinem Gute ſo unangenehm empfindet, wie den Verluſt Gottes. Nur erſtere Art von Liebe über Alles iſt geboten, letztere nicht und zwar ſchon deßwegen nicht, weil die Affecte nicht abſolut in des Menſchen Gewalt ſtehen. Doch ſoll der Menſch dahin ſtreben, daß ſeine Liebe zu Gott auch intenſiv die höchſte werde und er ſoll dieß durch häufiges Gebet von Gott als beſondere Gnade erflehen. — Die Liebe zu Gott manifeſtirt ſich als Freude an Gott und den göttlichen Dingen (amor laetitiae), als Trauer über Alles, was dem Willen Gottes entgegen iſt, oder die innigſte Vereinigung mit ihm hindert (amor dolorosus), als kindliche Ehrfurcht vor Gott und zarte Scheu vor Allem, was dem Willen Gottes zuwider iſt (timor filialis), als Dankbarkeit (amor gratitudinis), als Streben nach Gleichförmigkeit unſeres Willens mit dem göttlichen, ſei es nun daß ſich dieſer als Geſetz oder als Fügung offenbart (amor conformitatis) und endlich als Eifer für die Sache und Ehre Gottes (zelus amoris). Was den Eifer anlangt, ſo iſt er ſo nothwendiges Ergebniß der Liebe, daß der hl. Auguſtin ſagt: qui non zelat, non amat. Er beſteht vorzüglich in dem angeſtrengten Beſtreben, an Andern ſolche Dinge zu verhüten, die dem Willen Gottes zuwider ſind und dieſelben zu dem zu bringen, was dem Willen Gottes gemäß iſt, alſo zur Annahme des wahren Glaubens, zur Buße, zur Vollkommenheit des Lebenswandels u. ſ. f. Soll der Eifer ein wahrer ſein, ſo muß er von allen egoiſtiſchen Triebfedern entfernt, rein nur Gott und die Sache Gottes im Auge haben und darf ſich nur ſolcher Mittel

Digitized by Google

bedienen, die an ſich erlaubt und die nicht geeignet ſind, die Erreichung des angeſtrebten Zweckes zu verhindern. Daher hat ſich der Eifer zunächſt mit Klugheit und Mäßigung zu verbinden und muß ſodann in ſeinen Aeußerungen beſcheiden und wohlwollend ſein. Wo dieſe Bedingungen fehlen, wird auch der glühendſte Eifer der Sache Gottes immer mehr Schaden als Nutzen bringen (vgl. d. Art. Proſelytenmacherei). — Darnach ergibt ſich leicht, was die Liebe zu Gott ausſchließt. Als reiner Gegenſatz zu derſelben ſind zu betrachten der Haß und die Verachtung Gottes. Der Haß Gottes iſt dämoniſche Sünde; in Beziehung auf die Verachtung Gottes unterſcheidet man zwiſchen directer und indirecter Verachtung. Erſtere kommt dem Haß Gottes gleich und iſt wie dieſer dämoniſche Sünde. Letztere findet eigentlich bei Begehung jeder Todſünde ſtatt; denn dieſe involvirt immer eine Zurückſetzung gegenüber von der Creatur. Ebenſo bildet es einen reinen Gegenſatz zur Liebe Gottes, wenn man die Aeußerungen derſelben zum Deckmantel egoiſtiſcher Beſtrebungen macht. Dieß findet ſtatt im phariſäiſchen Eifer und im Fanatismus, die beide das Eigenthümliche an ſich haben, daß ſie unter dem Vorwande, die Ehre Gottes zu befördern, ſelbſtſüchtige Zwecke verfolgen. Außerdem ſtehen mehr oder minder im Gegenſatz zur Liebe Gottes Lauheit im Gebet und religiöſen Uebungen, ſittliche Gleichgiltigkeit und Libertinismus, Abneigung und Widerwillen in Bezug auf den Inhalt der göttlichen Offenbarung, Frivolität, Undankbarkeit, Werkgerechtigkeit, Mangel an Eifer für die Ehre Gottes u. ſ. w. — Wie der Glaube und die Hoffnung, ſo muß auch die Liebe zu Gott immer wieder auf's neue erweckt, ſie muß zur Aeußerung und zum Bekenntniß gebracht werden. Die Aeußerung der Liebe zu Gott kann hauptſächlich geſchehen durch Theilnahme an religiöſen Acten und am öffentlichen Gottesdienſt, durch thätige Förderung religiöſer Anſtalten und deſſen was zur Verherrlichung des Gottesdienſtes beiträgt u. ſ. w. Ein Bekenntniß der Liebe wird nothwendig, wenn von Andern durch Wort und That die Ehre Gottes beeinträchtigt wird. Da fordert die Liebe, daß man ebenfalls durch Wort und That ſeinen Abſcheu vor ſolchem Unterfangen an den Tag lege, indem man z. B. die Betreffenden von ſeinem Umgange ausſchließt, ſie förmlich zurechtweiſt oder beſtraft u. ſ. w. — Indem Gott der Gegenſtand unſerer Liebe wird, muß es auch Alles werden, was von ihm ausgeht und zu ihm in poſitiver Beziehung ſteht. Daher wird die Liebe zu Gott auch eine vernünftige Liebe zur Creatur überhaupt, ſoweit Gott in ihr ſich offenbart, in ihrem Gefolge haben und daher kann z. B. Luſt an Thierquälerei nicht zugleich mit der Liebe zu Gott im Gemüthe vorhanden ſein. Im Bereiche der irdiſchen Creatur trägt aber der Menſch das Ebenbild Gottes an ſich und deßwegen muß die Liebe zu Gott nothwendig auch zur Liebe zu den Menſchen fortgehen, eine Nothwendigkeit, welche der Apoſtel 1 Joh. 4, 20. in der Weiſe betont, daß er das Vorhandenſein der Liebe zu Gott läugnet, wenn die Liebe zu den Menſchen nicht vorhanden ſei. Von dieſer Liebe haben wir nun noch zu handeln. — II. Die Stellung, in welche Menſchen zu einander treten, iſt eine zweifache. Einmal ſtellt ſich jeder Menſch dem andern gegenüber einfach in der Eigenſchaft als Menſch, wornach alle Menſchen gleich ſind. Sodann aber gehört jeder Menſch einem der Organismen an, in die ſich die Menſchheit ausgeſtaltet: der Menſch iſt Glied der Familie, des Stammes, der Nation, des Staates, der Kirche. Dadurch entſteht nothwendig ein Verhältniß der Unter- und Ueberordnung, ſomit eine Ungleichheit unter den Menſchen. Jede dieſer Stellungen iſt urſprünglich und mit dem Weſen des Menſchen geſetzt und nicht durch Menſchenwillkür, alſo die letztere etwa durch einen Geſellſchaftsvertrag eingeführt. Deßwegen ſind ſie auch in concreto immer mit einander vorhanden und nur für die abſtracte Betrachtung laſſen ſie ſich auseinander halten. Indem nun die Liebe zu den Menſchen gefordert wird, bezieht ſich dieſe Forderung zunächſt auf das Verhältniß, wornach alle Menſchen gleich ſind und ſie findet ihren

Digitized by Google

Ausdruck in dem Satze: alle Menſchen ohne Unterſchied ſind zu lieben. Der Grund dieſer Forderung liegt darin, weil alle Menſchen ohne Unterſchied das göttliche Ebenbild an ſich tragen. In Ausführung dieſer Forderung findet ſich das ſittliche Subject zunächſt ſeiner eigenen Individualität gegenüber; es findet ſich ſelbſt als Menſch wie einen andern und ſomit als ein Object, an dem es die Liebe zu den Menſchen zu bethätigen hat. Allein die Liebe zur eigenen Individualität, die Selbſtliebe, wird durch einen Naturtrieb gefordert, während dieß bei der Liebe zu fremden Individualitäten, ſofern ſie bloß dieß ſind, nicht der Fall iſt. So ergibt ſich in Bezug auf die Menſchenliebe eine doppelte Liebe, nämlich eine Selbſtliebe und eine Liebe des Nebenmenſchen oder des Nächſten, wie der bibliſche Ausdruck lautet. Bleibt man bei der abſtracten Betrachtungsweiſe, daß alle Menſchen gleich ſeien, ſtehen, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß die Liebe zu fremden Individualitäten der zum eigenen Selbſt gleich ſein müſſe und umgekehrt. In dieſer Beziehung macht der Umſtand, daß die Selbſtliebe durch einen Naturtrieb gefordert wird, keinen Unterſchied, aber in anderer Richtung iſt derſelbe von großer Bedeutung. Die immer vorhandene, weil durch einen Naturtrieb geforderte Selbſtliebe kann als Maßſtab dienen für die Liebe, die wir den Nebenmenſchen ſchuldig ſind. Daher die evangeliſche Forderung: du ſollſt deinen Nebenmenſchen lieben, *wie dich ſelbſt*. Allein ſo wahr dieſe Betrachtungsweiſe iſt, ſo iſt ſie doch keine vollſtändige. Neben dem Verhältniß der Gleichheit unter den Menſchen iſt auch ein Verhältniß der Ungleichheit unter ihnen anzuerkennen, woher es kommt, daß eine Individualität der andern näher ſtehen kann und alſo auch im höheren Grade Gegenſtand der Liebe werden muß. Daher iſt auch die Forderung der Menſchenliebe nicht gleich in Bezug auf alle Menſchen, ſondern wird in dem Grade höher, je näher das Band iſt, welches das ſittliche Subject an eine menſchliche Individualität knüpft. Am nächſten nun ſteht jeder ſich ſelbſt nach dem alten Satz: sibi ipse quisque proximus und deßwegen ſtehen im Colliſionsfall die Forderungen der Selbſtliebe höher, als die der Liebe zu einer andern Individualität, ſofern ſie bloß dieß iſt. Nach dieſen Vorausſetzungen können wir nun die Forderungen der Selbſt- und Nächſtenliebe näher darſtellen. a) Die Selbſtliebe iſt allerdings dem Menſchen angeboren, allein ſo iſt ſie zunächſt nur ein blinder Trieb, und darum an ſich ſelbſt ſchon nicht befähigt, das Ziel, auf welches ſie geht, nämlich die Erhaltung des Selbſt zu erreichen, abgeſehen davon, daß durch die Erbſünde dieſem Trieb eine Richtung gegeben iſt, die am Ende gerade auf das Gegentheil der Erhaltung, auf das Verderben des Selbſt ausgehen müßte. Daher hat an die Stelle der bloß inſtinctmäßigen Selbſtliebe die freie und vernünftige zu treten, und zwar die, welche im göttlichen Geſetz die Norm ihrer Bethätigung findet, denn die bloß inſtinctmäßige Selbſtliebe kann, wenn ſie ſich gemäß dem in den Menſchen gelegten böſen Keim entwickelt, wohl auch zur freien und bewußten Liebe werden, aber indem ſie ſich die Erhaltung des empiriſchen ſündhaften Selbſt zu ihrem Zwecke ſetzt, iſt ſie nicht mehr Selbſtliebe, ſondern Selbſtſucht und verfehlt nothwendig das Ziel, das dem Menſchen geſetzt iſt. Während die Selbſtſucht nur dahin ſtrebt, das Ich in ſeinem zeitlichen Daſein zu erhalten, alles von ihm zu entfernen, was es unangenehm empfindet und ihm alles zu verſchaffen, was es als angenehm und wohlthuend wünſcht und begehrt, geht die wahre Selbſtliebe darauf, das Ich in ſeiner ewigen Beſtimmung zu bewahren und alles von ihm zu entfernen, was ihm in dieſer Beziehung nachtheilig ſein könnte. Daher bildet die Selbſtliebe zu der Selbſtſucht einen unverſöhnlichen Gegenſatz und hat die Selbſtverläugnung als nothwendiges Moment an ſich. Gemäß göttlicher Ordnung nämlich iſt der Menſch nicht unmittelbar Selbſtzweck, ſondern Zweck Gottes und ſeine erſte Beſtimmung iſt die zur Verherrlichung Gottes zu dienen. Erſt auf dieſen Grund hin wird er Selbſtzweck, aber nicht er macht ſich dazu, ſondern Gott iſt es, der dieß thut, indem er ihn

Digitized by Google

aus freier Gnade zum ewigen Leben beſtimmt. Daher hat der Menſch den Trieb in ihm, der das Ich zum Selbſtzweck machen und darauf als auf das letzte Ziel alle Bethätigungen des Wollens richten möchte, zu unterdrücken, und im Gegentheil das Selbſt nur als ein Mittel anzuſehen, das für den allgemeinen Zweck alles Geſchaffenen, für die Verherrlichung Gottes beſtimmt iſt. Daraus folgt von ſelbſt, daß der Menſch nicht abſoluter Herr über ſich ſelbſt iſt und daß es nichts geben kann, um deßwillen er ſeine ewige Beſtimmung opfern dürfte oder müßte. Ebenſo folgt daraus, daß der Menſch alles thun muß, was dieſer ſeiner Beſtimmung gemäß und alles meiden, was derſelben entgegen iſt, weßwegen man denn wohl als Aufgabe der Selbſtliebe im weiteſten Sinn aufſtellen kann, alles was gut iſt zu thun, und alles was böſe zu unterlaſſen. In dieſem Sinn gefaßt, geht die Selbſtliebe allen Pflichten abſolut vor; in der Regel aber faßt man ſie im engern Sinn, wornach ihre Aufgabe iſt, dem Willen Gottes gemäß das zeitliche Leben zu erhalten, die geiſtigen und körperlichen Kräfte und Vermögen ſo auszubilden, daß der Menſch in einem beſtimmten Berufe als Gottes Diener ſich zu bewähren in den Stand geſetzt wird. Auf das Einzelne können wir uns hierüber nicht einlaſſen; wir bemerken bloß noch, daß die aus der Selbſtliebe im engern Sinn hervorgehenden Pflichten den Pflichten gegen den Nebenmenſchen im Colliſionsfall vorgehen können, aber nicht müſſen, da es der Liebe geſtattet iſt, auf die jenen Pflichten entſprechenden Rechte des Selbſt zu Gunſten des Nebenmenſchen zu verzichten. b) Die Liebe zum Nebenmenſchen beſteht in der Bereitwilligkeit, demſelben Alles zu leiſten, was zu ſeinem Heile in Zeit und Ewigkeit dienen kann, ſoweit dieß in unſern Kräften ſteht. Die Kräfte jedes Menſchen nämlich ſind bezüglich des äußern Erweiſes der Liebe mehr oder weniger beſchränkt. Daher iſt es keinem möglich, an allen Menſchen ſeine Liebe äußerlich oder wie die Theologen ſagen, effective zu erweiſen. Möglich iſt nur, daß wir in uns die Bereitwilligkeit herſtellen, gegen jeden Nebenmenſchen, ſei es wer es wolle, die Pflicht der Liebe zu erfüllen, und daß wir für alle beten (amor affectivus). Die Leiſtungen, welche wir dem Nebenmenſchen ſchuldig ſind, ſind entweder ſolche, zu welchen uns die Gerechtigkeit, oder ſolche, zu welchen uns bloß die Liebe verpflichtet. Erſtere bilden den Gegenſtand der Rechts-, letztere den der im engern Sinn ſogenannten Liebespflichten (vgl. d. Art. Recht.). Allein auch zu Erfüllung der Rechtspflichten ſoll die Liebe das Motiv bilden. Wir ſollen dem Nebenmenſchen alles leiſten, worauf er uns gegenüber rechtlichen Anſpruch hat, nicht aus Zwang, oder weil es geboten, ſondern aus Liebe und weil wir uns freuen über jedes Recht, das ihm zu gute kommt. Die Liebespflichten unterſcheiden ſich von den Rechtspflichten inſofern als ihre Erfüllung von der Obrigkeit nicht erzwungen werden kann, von den Räthen inſofern, als ihre Nichterfüllung eine Verſündigung involvirt. In Betreff ihres Gegenſtandes zeigen ſich die Liebespflichten als Erweiterung der Rechtspflichten, indem ſie über das ſtrenge Recht hinaus noch zu einer Leiſtung verbinden. So wenn z. B. die Rechtspflicht verlangt, jedem das Seine zu geben und zu laſſen, ſo verlangt die Liebespflicht, daß ich von dem Meinigen gebe. Die ältern Theologen rechnen unter die Liebespflichten auch die Enthaltung von Aergerniß und von der Mitwirkung zum Böſen; allein mit Unrecht, weil die Begehung ſolcher Sünden die Pflicht der Reſtitution nach ſich zieht, was bei Nichterfüllung der Liebespflichten niemals der Fall iſt. Auch verbietet ſchon die Gerechtigkeit, den Nebenmenſchen in eine Noth zu bringen, ſei dieß nun geiſtiger oder materieller Art, was doch bei Gebung eines Aergerniſſes oder bei ungerechter Mitwirkung geſchieht. Dagegen iſt es immer die ſchon vorhandene Noth des Nebenmenſchen, auf welche ſich das Gebot der Liebe richtet. Dieſe Noth iſt ihrer Art nach entweder eine geiſtige oder eine materielle. Zu Hebung der erſtern verpflichtet die Liebe zu den Werken der geiſtlichen Barmherzigkeit (ſ. d. A.) und zu der brüderlichen Zurechtweiſung (correctio

Digitized by Google

fraterna ſ. d. A.); zu Hebung der letztern zum Almoſen (ſ. d. A.). Dem Grade nach unterſcheidet man äußerſte, ſchwere und gewöhnliche Noth. Dieſe Unterſcheidung iſt wichtig zu Beſtimmung der Ordnung, in welcher die Liebespflichten auszuüben ſind (ordo charitatis). Je größer die Noth iſt, deſto dringender wird auch die Liebespflicht, und deſto ſchwerer die Leiſtungen, welche wir uns, um ſie zu erfüllen, auflegen müſſen. Auch in Colliſionsfällen entſcheidet zunächſt das Vorhandenſein der größern Noth, nach welcher Richtung die Liebespflicht in Erfüllung zu bringen ſei. Iſt aber die Noth gleich, dann entſcheidet das nähere oder entferntere Band, durch welches man mit dem Nothleidenden verknüpft iſt. Kinder, Eltern, Geſchwiſter, Angehörige deſſelben Glaubens, deſſelben Staates u. ſ. w. ſind ceteris paribus in Colliſionsfällen eher zu unterſtützen, als ſolche, welche fremd ſind. Abgeſehen aber von dem Colliſionsfall iſt die Liebespflicht zu erfüllen ohne Rückſicht auf Religion, Abſtammung und äußere Verhältniſſe des Nothleidenden. Ja nicht einmal der Feind darf von dem Erweiſe der Liebe ausgeſchloſſen werden. Es iſt ausdrückliche chriſtliche Pflicht, den Feind zu lieben und der Haß einer Perſon, wenn auch von dieſer durch vorher gehegten Haß und ausgeübtes Unrecht herausgefordert, iſt immer Sünde. Von der Perſon des Feindes wohl zu trennen iſt die Sache, die er vertritt. Iſt dieſe eine ſchlechte, ſo darf ſie nicht nur, ſondern ſie muß auch aus allen Kräften gehaßt werden, wie die Sünde überhaupt; nur auf die Perſon des Feindes darf dieſer Haß ſich nicht erſtrecken. Doch kann nicht geläugnet werden, daß dieſe abſtracte Trennung von Perſon und Sache im Leben nicht leicht durchzuführen iſt, woraus die doppelte Gefahr entſteht, einmal um der Perſon willen die ſchlechte Sache weniger verwerflich zu finden und ſodann um der verwerflichen Sache willen die Perſon ſelbſt zu haſſen. Daher iſt insbeſondere bei den mannigfaltigen Gegenſätzen, welche kirchliches und politiſches Parteitreiben im öffentlichen Leben hervorruft, große Vorſicht und genaue Selbſtbeobachtung nothwendig, um nicht an einer der bezeichneten Klippen anzuſtoßen. Die Pflicht der Feindesliebe erfordert in jedem Fall die liebevolle Geſinnung und das Gebet und zwar letzteres um ſo mehr, je näher die Gefahr ſteht, die Perſon des Feindes mit der Sache deſſelben zu verwechſeln. Was die äußern Erweiſe der Liebe betrifft, ſo darf der Feind von den gewöhnlichen derſelben z. B. Grüßen, nicht ausgeſchloſſen werden, es ſei denn, daß dadurch ein Aergerniß entſtehen oder der Feind in ſeinen böſen Geſinnungen beſtärkt würde. Die ungewöhnlichen Liebeserweiſungen wie Almoſen u. ſ. w. ſind dem Feind zu bezeigen, ſobald er in Noth kömmt, auch ohne daß man von ihm darum angegangen wird, und nur, wenn man vorausſieht, daß er ſie ausſchlagen oder gar mit Hohn und Spott abweiſen würde, iſt man wenigſtens zu nichts verpflichtet, doch kann es immerhin Rath bleiben, etwas zu thun. Eine beſtehende Feindſchaft iſt ſobald als möglich aufzuheben. Es iſt ſchwere Sünde, einem Feinde, der die Ausſöhnung anbietet, dieſelbe zu verſagen, ebenſo, wenn der Beleidigte auf leichte Weiſe z. B. durch bloßes Reden die Feindſchaft aufheben könnte und es nicht thut. Solchen, welche ſich beharrlich weigern, dem Feinde zu verzeihen, oder etwas zu thun, was die Ausſöhnung herbeiführen könnte, iſt die Abſolution zu verſagen. [Aberle.]

Tugendlehre, ſ. Moral.

Tull (Tullum Leucorum, Toul) Bisthum in Frankreich. Die civitas Leucorum liegt in einem lieblichen Thale an der Moſel, iſt ſeit Julius Cäſar bekannt, und hat im Laufe der Zeiten, wie Lothringen überhaupt, zu dem ſie gehört, die verſchiedenſten Regierungswechſel erfahren. Nach der Eintheilung des römiſchen Reiches unter Conſtantin dem Großen der Belgica I. zugehörend unter der Metropole von Trier ſtand ſie nach der Theilung des fränkiſchen Reiches nach Clodwig unter den Königen von Auſtraſien, war nach dem Vertrage von Verdun ein Theil Lothringens und theilte auch von da ab die wechſelnden Regierungsgeſchicke

Digitized by Google

dieſes amphibienartigen Länderſtrichs. Schon zur Zeit der römiſchen Herrſchaft eine ziemlich anſehnliche Stadt iſt Tull frühe ein biſchöflicher Sitz geworden, jedoch ſicher nicht, wie mittelalterliche Schriftſteller ſeit dem zehnten Jahrhunderte behauptet haben, bereits zur Zeit des hl. Apoſtels Petrus, ſondern erſt gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts. Merkwürdig ſind des Dom Calmet Worte über dieſes ſo allgemeine Beſtreben biſchöflicher Kirchen, ihre Gründung recht hoch hinauf in das Alterthum zu ſetzen (in ſeiner Dissert. sur les prem. evêques de l'eglise de Toul). „Man darf ſich nicht wundern, ſchreibt er, daß faſt alle biſchöfliche Kirchen, ebenſo wie die berühmteſten regierenden Häuſer, ſo eiferſüchtig auf ihr Alter ſind, und daß die meiſten ſo ſehr bemüht ſind, daſſelbe ſo hoch wie möglich hinaufzuführen, zuweilen bis zum Fabelhaften und mit Ueberſchreitung der Grenzen des Wahrſcheinlichen. Alter iſt immer ein hoher Ruhm und ein ſchöner Adelstitel. Man wünſcht nicht allein im Andenken der Nachkommen fortzuleben, ſondern auch gewiſſermaßen in der Achtung Jener, die uns vorangegangen in einer langen Reihe von Familienahnen, von denen man abſtammt. Die Kirchen haben noch ein andres Intereſſe, ihr Alter zu erheben; es iſt der Umſtand, daß es ruhmvoll iſt, den Glauben unmittelbar von den Apoſteln Jeſu Chriſti oder von ſolchen Männern, die ihnen recht nahe geſtanden, erhalten zu haben. Je älter die Quelle, deſto ungetrübter der Glaube; dazu iſt es ehrenvoll, ſo lange Zeit hindurch das ſo reiche und koſtbare anvertraute Gut bewahrt und die Wahrheit der Religion unter den Verfolgungen der erſten Jahrhunderte vertheidigt zu haben. Die Kirche von Tull iſt gewiß ſehr ehrwürdig durch ihr Alter, durch die Heiligkeit mehrer ihrer Biſchöfe, durch die Reinheit des Glaubens, den ſie immer treu bewahrt, durch das Verdienſt ihres Clerus, durch die große Ausdehnung ihres Sprengels und durch die große Menge berühmter Klöſter, die in ihrem Gebiete liegen. Es iſt natürlich, daß dieſe Kirche Eifer an Tag legt für Aufrechthaltung ihrer Vorzüge, daß ſie auch mit Wärme die Sendung ihrer erſten Biſchöfe vertheidigt und dieſelbe ſo hoch hinauf zu ſetzen ſucht, als es mit der hiſtoriſchen Wahrheit verträglich iſt. Indeſſen kann man nicht anders als Tadel gegen diejenigen erheben, welche dieſelbe über die Grenzen des Wahren hinaus verſetzen. Die Heiligen halten ſich nicht für geehrt durch übertriebenes Lob; mit Falſchheit und Lüge beleidigt man ſie, und ihr Leben mit Fabeln ausſchmücken wollen heißt Mangel an Ehrfurcht gegen ſie an Tag legen." So Calmet, der ſodann auch in dem weitern Verlaufe ſeiner Diſſertation über die erſten Biſchöfe von Tull nachweiſt, daß der hl. Manſuetus (Manſui), Gründer dieſer Kirche und erſter Biſchof, der Mitte des vierten Jahrhunderts angehört, was ſpäter auch die Bollandiſten (Acta ss. Tom. I. sept. p. 634 seqq.) noch mit weitern Gründen beſtätigt haben. Die nächſten Nachfolger deſſelben waren der hl. Amon, der hl. Alchas, der hl. Celſin, der hl. Auſpicius (c. 450), der hl. Urſus (unter Clodwigs Regierung c. 488) und der hl. Aper (c. 500); der berühmteſte Biſchof von Tull wurde Bruno, ein Vetter Kaiſer Conrads, der unter dem Namen Leo IX. den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hat (1048) und in die Zahl der Heiligen aufgenommen iſt. Die Gebiete von Tull, Metz und Verdun hatten ſchon zu römiſcher Zeit unter der politiſchen Metropole von Trier geſtanden (die Provinz Belgica I.); als ſich unter der fränkiſchen Herrſchaft das kirchliche Metropolitanſyſtem in Gallien bildete, wurde die (frühere) politiſche Provinz zur kirchlichen, Metz, Tull und Verdun wurden Suffraganbisthümer der Metropole von Trier und ſind in dieſem Verbande verblieben bis zu dem Concordate von 1801, obgleich ſie von dem teutſchen Reiche losgeriſſen und mit Frankreich vereinigt worden waren. (Vgl d. Art. Trier.) Das Biſthum Tull, wie die zwei andern lotharingiſchen Biſthümer Metz und Verdun, war gleich den biſchöflichen Kirchen im teutſchen Reiche mit bedeutenden Beſitzungen inveſtirt; die Kaiſer, denen das Reich Lothars ſeit 924 bleibend zugefallen war, hatten daſſelbe zerſtückelt, jene drei Biſthümer

Digitized by Google

votirt und aus dem Reſt das Herzogthum Lothringen gebildet. Die Biſchöfe jener drei Sitze erkannten keinen andern Herrn als den Kaiſer an und führten, Tull ſeit der Mitte des zwölften Jahrhunderts, den Titel „Fürſt des hl. römiſchen Reiches," den ſie bis zur franzöſiſchen Revolution beibehalten haben. Nicht leicht haben in einem andern Bisthum die Biſchofswahlen ſo lange dauernde Reibungen und Conteſtationen herbeigeführt, als zu Tull. Vor dem Beginne des Inveſtiturſtreites haben ſich die teutſchen Kaiſer in Lothringen weniger in die Wahlen gemiſcht, als im Innern des Reiches und hatten die Capitel in der Trieriſchen Kirchenprovinz freiere Hand als anderwärts; während des Inveſtiturſtreites fand aber (1108) eine zwieſpältige Wahl ſtatt, indem der größere Theil des Capitels den Ricuin de Commercy, der andre Theil den Conrad von Schwarzenburg wählte; der letztere fand Unterſtützung von Kaiſer Heinrich V. und Papſt Paschal II. entſchied dahin, daß der erſte beſtätigt wurde, der zweite den Titel (eines Biſchofs von Tull) behielt, jedoch keine biſchöflichen Functionen vornehmen durfte. Nach Abſchluß des Calixtiniſchen Concordates (1123) hat das Capitel 144 Jahre hindurch ungeſtört das Wahlrecht ausgeübt, hat dann aber 1271 durch andauernde Uneinigkeit in dem Wahlgeſchäfte der römiſchen Curie Anlaß gegeben, ihm das Wahlrecht ſo zu ſagen für immer zu entziehen. Als nämlich 1271 der Biſchof Gilles de Sorcy geſtorben war, wählte das Capitel viermal und jedesmal zwieſpältig, konnte ſich nicht einigen und ließ ſo einige Jahre den Stuhl unbeſetzt; Papſt Nicolaus III. caſſirte daher die vier Wahlen und conferirte das Bisthum dem Franciscaner Conrad Probus; dieſer ſtarb 1296 zu Rom und Papſt Cöleſtin V. gab ihm (unter dem Titel einer vacatio in curia) den Johann von Sirk zum Nachfolger; derſelbe Papſt verlieh 1305 das erledigte Bisthum dem Guy de Pernes und der Nachfolger Papſt Clemens V. hielt nun das Recht des apoſtoliſchen Stuhles, zu dem Bisthum Tull zu ernennen, für ſo geſichert, daß er frei über letzteres verfügen könne. Ungeachtet das Capitel ſich von Zeit zu Zeit widerſetzte, ſo konnte es dennoch nach jener Zeit ſein eigentliches Wahlrecht nicht wiedererlangen; die römiſche Curie machte einen ſo ausgedehnten Gebrauch von den Regeln der Cancellarie, ernannte bald auf Grund einer vacatio in curia, bald wegen einer translatio des Biſchofs auf einen andern Sitz, bald wegen einer gegebenen Exſpectanz, ſchlug dem Capitel zur Poſtulation vor u. dgl., ſo daß das Capitel faſt nie zur Ausübung eines Wahlrechtes kommen konnte. Daher iſt es gekommen, daß viele auswärtige Männer, Italiener, Biſchöfe zu Tull geworden ſind. Als 1494 der Sitz vacant geworden, zeigte Papſt Alexander VI. dem Capitel an, daß er eine Exſpectanz auf das Bisthum ertheilt habe; deſſen ungeachtet wählt das Capitel, aber der Papſt verweigert dem Gewählten die Beſtätigungsbullen, und als Kaiſer Maximilian I. den Gewählten protegirte, ging Alexander ſo weit, das Interdict über das Bisthum Tull auszuſprechen; dadurch entſtand eine ärgerliche Spaltung in dem Adel und im Volke, und iſt der Streit durch den wunderlichen Vertrag geſchlichtet worden, daß der vom Capitel gewählte Biſchof (Orty de Blamont) und der vom Papſte ernannte (Jean de Maradez) die Einkünfte gleichmäßig theilen, der erſtere aber die biſchöfliche Jurisdiction ausüben ſollte. Nach mancherlei Anſtrengungen hat das Capitel 1544 erlangt, daß Tull dem teutſchen Concordat aggregirt wurde, jedoch nur mit der Cathedrale; in den übrigen Kirchen des Bisthumes behielt das Ernennen durch die römiſche Curie den bisherigen Spielraum. Doch haben Rom und die Herzöge von Lothringen auch danach noch immer ſo viel Einfluß auf die Beſetzung des biſchöflichen Stuhles von Tull auszuüben gewußt, daß das Capitel ſich nur eines ſehr beſchränkten Wahlrechtes zu erfreuen hatte. So verblieb es, bis 1768 ganz Lothringen vollſtändig mit der franzöſiſchen Krone vereinigt wurde und nun dem Könige von Frankreich das Wahlrecht zufiel. — Das Bisthum Tull war, was ſeinen Umfang betrifft, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wohl das

Digitized by Google

ausgedehnteſte von ganz Frankreich; daſſelbe war eingetheilt in ſechs Archidiaconate, in das große Archidiaconat Tull (mit einem Decanate), in die Archidiaconate von Port mit fünf, der Vogeſen mit vier und Ligny mit fünf Decanaten. Unter König Ludwig XVI. ſind (1777) bedeutende Theile von Tull abgetrennt und den zwei neu errichteten biſchöflichen Sitzen von Nancy und St. Diez (s. Deodati) zugetheilt worden, jedoch ſo, daß auch dieſe beiden neuen Sitze in dem bisherigen Metropolitanverbande mit Trier verblieben ſind. (Siehe Wastelain, Descript. de la Gaule Belgique selon les trois ages, p. 280 sqq. Thibaut, hist. des loix et usages de la Lorraine et du Barrois dans les matières bénéficiales. p. 25—30. pag. 52 sqq. Calmet, hist. ecclesiast. et civile de Lorraine. Tom. I. pag. XXVI—XXXV.). Vgl. ferner die Art. Frankreich und Revolution. [Marx.]

Tumba (Bahre, Cenotaphium, Castrum doloris, Katafalk) nennt man die Scheinbahre, welche bei Leichengottesdienſten in der Mitte der Kirche zu ſehen iſt. Sie iſt eine Scheinbahre, weil ſie in der Form einer Bahre ſo gebaut iſt, als wenn wirklich eine Leiche auf ihr ruhen würde. Man umſtellt ſie mit Kerzen, gibt ihr oft zwei und noch mehr Stufen, verhüllt ſie mit einem ſchwarzen (rothen, weißſchwarzen, gelbſchwarzen) Tuche, und ziert ſie mit Emblemen des Todes, einem Crucifixe, ſo wie auch mit Inſignien des Standes, dem der Verſtorbene, zu deſſen Seelenruhe der Gottesdienſt gehalten wird, angehörte. Vgl. hiezu die Art. Begräbniß, Exequien und Requiem.

Tunica, Tunicella, ſ. Kleider, hl.

Tunis (in kirchlicher Hinſicht). Das ganze Gebiet dieſes Staates enthält 3400 □M. mit etwa 2,500,000 Einwohnern. Im Norden und Nordoſten iſt es vom mittelländiſchen Meer, im Oſten vom Staate Tripoli, im Süden von der Sahara, im Weſten von Algier begrenzt. Es umfaßt in ſeinem jetzigen Umfang einen großen Theil der alten römiſchen Provinz Africa mit der Hauptſtadt Carthago. Unter den empfindlichſten Verluſten, welche die Ausbreitung des Mohammedanismus der katholiſchen Kirche beibrachte, gehört die gewaltſame Bekehrung aller nordafricaniſchen Küſtenländer zum Islam. Aegypten, Barka und Cyrene hatten zur griechiſchen Kirche gehört, aber Africa, Numidien und Mauritanien gehörten zum Patriarchate des Occidents, und waren ohne Zweifel von Italien aus bekehrt worden. Der Verluſt dieſer Länder mit ihren hunderten von Biſchofsſitzen war für die römiſche Kirche um ſo ſchmerzlicher, weil ihr dadurch für lange Zeit jede Möglichkeit, ſich nach Süden hin über Africa auszubreiten, völlig abgeſchnitten wurde, während nach Weſten hin das Meer ihr eine Grenze ſetzte. Uebrigens war das in den erſten drei Jahrhunderten ſo blühende Chriſtenthum namentlich in der Provinz Africa und in Numidien durch die donatiſtiſchen Streitigkeiten und durch den Arianismus unter der Herrſchaft der Vandalen ſo geſchwächt, daß es hier dem Schwerte und der gewaltſamen Bekehrungsſucht der Mohammedaner vollſtändiger erlag, als in irgend einem andern dem Islam unterworfenen Lande. Selbſt in Aegypten blieb ein zahlreicher Stamm der urſprünglichen Bevölkerung dem chriſtlichen Glauben treu, in Africa, Numidien und Mauretanien aber erloſch das Chriſtenthum allmählig ganz. Seinen politiſchen Schwerpunct hatte hier der Islam vom zehnten Jahrhunderte an nicht mehr in Aſien und Aegypten, ſondern in Spanien. Nachdem endlich im 15. Jahrhundert die Mauriſche Herrſchaft auf der Pyrenäiſchen Halbinſel geſtürzt war, entbehrten die Reiche an der africaniſchen Küſte einer feſten Stütze, und der Zeitpunct ſchien gekommen zu ſein, wo dieſe Länder der Kirche wiedergewonnen werden könnten. Richtig erkannte dieſes der große Cardinal Ximenes, dem es auch gelang, Algier und Tunis der ſpaniſchen Krone zinsbar zu machen. Leider aber verhinderte die bald darauf beginnende ſ. g. Reformation den damals noch ſo kräftigen Geiſt der ſpaniſchen Nation an der Vollendung des ſo glücklich

Digitized by Google

begonnenen Werkes. Spanien mußte ſein Schwert und ſeine beſten Geiſteskräfte nach dem Norden Europas wenden, um der drohenden allgemeinen ſocialen Revolution einen Damm entgegenzuſetzen. Währenddeß fanden die Berbereskenſtaaten den im Weſten verlornen politiſchen Halt im Oſten wieder, und wurden Vaſallenſtaaten der osmaniſchen Pforte. Zwar gelang es dem Kaiſer Carl V. und ſpäter noch einmal dem Don Juan von Oeſtreich, Tunis wiederzuerobern, aber der Erwerb war keinmal von langer Dauer, weil die mohammedaniſche Bevölkerung an der Türkei eine zu mächtige Stütze hatte, denn der Proteſtantismus in Teutſchand und Ungarn hintertrieb jeden nachdruckſamen Angriff gegen die Pforte, und machte ſo der ſpaniſchen Macht die Behauptung von Nordafrica unmöglich. Nur einzelne Puncte der Küſte blieben in der Gewalt der Spanier. In dieſen erhielt ſich die katholiſche Religion, während ſie in Algier und Tunis faſt gänzlich erloſch. Jedoch ſcheint in neueſter Zeit für dieſe ſo lange verwaiſeten Länder ein neuer Stern aufgegangen zu ſein. Die politiſche Schwäche, worin die Türkei verſunken iſt, hat es den Franzoſen möglich gemacht, Algier zu erobern. Bereits iſt in dem Lande eine europäiſche Bevölkerung von 160,000 Seelen angeſiedelt, und in der Stadt Algier iſt ein Biſchofsſitz gegründet. Bisher hat die franzöſiſche Regierung noch nicht die rechten Mittel ergriffen, wodurch der Beſitz des Landes ihr für die Dauer geſichert werden kann. Alle Irrthümer einer von chriſtlichen Grundſätzen entblößten Regierungsweiſe, die unter Ludwig Philipp über Frankreich herrſchten, ſind auch auf die Verwaltung des neuerworbenen Landes in Anwendung gebracht worden, und haben die Anſtrengungen der Regierung ungeachtet der ungeheuren Opfer, die gebracht worden ſind, großentheils unfruchtbar gemacht. Das wirklich Gute und Dauer Verſprechende, welches zu Stande gekommen iſt, hat ſich gleichſam wie von ſelbſt gemacht. Jedoch ſcheint Napoleon einen richtigern Weg einſchlagen zu wollen. Man ſpricht von der Errichtung von 3 neuen Biſthümern und von einem großartigen Coloniſationsplane, den die Regierung auszuführen gedenke. Beſäße Algier einmal eine anſäßige chriſtliche Bevölkerung von einer Million Seelen, und würden die alten berühmten Biſchofsſitze Hippo, Cyrta &c. wiederhergeſtellt, ſo dürfte man mit Zuverſicht ein Wiederemporblühen der africaniſchen Kirche erwarten. Die in Algier ſtattgehabten Veränderungen konnten nicht verfehlen, auch auf Tunis vortheilhaft einzuwirken. Der Bey von Tunis ſchwankte anfangs zwiſchen der Pforte und Frankreich. Da aber die Pforte wahrſcheinlich auf Englands Betrieb ihn in größere Abhängigkeit von ſich zu verſetzen, und die Regentſchaft in ein türkiſches Paſchalik zu verwandeln ſuchte, ſchloß er ſich entſchieden an Frankreich an. Je mehr er nun gegen wiederholte Verſuche der Pforte, ihn zur Unterwürfigkeit zu zwingen, des franzöſiſchen Schutzes bedurfte, um ſo mehr trat er auch zu Frankreich in das Verhältniß eines Vaſallen. Die zunehmende Schwäche der Pforte wird die Ausbildung dieſes Verhältniſſes vollenden. Für die Sache des Chriſtenthumes hatte dieſe Veränderung die wohlthätigſten Folgen. Die Sclaverei wurde im ganzen Lande abgeſchafft, und ſogar allen Sclaven, die das Gebiet von Tunis betreten würden, ward durch ein Geſetz die Freiheit zugeſichert. Die Chriſten meiſtens Malteſer, Neapolitaner und wenige Spanier und Franzoſen, welche in den größern Städten ſich angeſiedelt hatten, athmeten freier auf, und begannen mehrere Kirchen zu bauen. Schon unter Ludwig Philipp hatten die Franzoſen eine Kirche an der Stelle erbaut, wo Ludwig der Heilige in ſeiner Unternehmung gegen Tunis ſeinen Geiſt ausgehaucht hatte. Dieſelbe ſteht unter dem beſonderen Schutze Frankreichs, und wird von franzöſiſchen Prieſtern bedient. Die übrigen Miſſionen werden von italieniſchen Capucinern beſorgt, die früher unter dem apoſtoliſchen Präfecten von Tunis ſtanden. Die Gunſt der Zeitverhältniſſe hat aber dem hl. Vater geſtattet, für dieſes Land wieder ein apoſtoliſches Vicariat zu errichten; vielleicht dürfte unſere Zeit noch die

Digitized by Google

Wiedererrichtung des alten berühmten Biſchofsſitzes von Carthago erleben. Die Stadt Tunis zählt gegenwärtig unter 130,000 Einw. gegen 8000 Katholiken. Eine neue ſchöne Kirche wurde vor Kurzem mit großer Feierlichkeit eingeweiht. Die barmherzigen Schweſtern haben ſich bereits inmitten einer mohammedaniſchen Bevölkerung niedergelaſſen. In den übrigen Städten des Landes beſtehen noch ſechs oder ſieben Kirchen und Capellen für eine katholiſche Bevölkerung von etwa 6—7000 Seelen. Geographiſch gehören noch zu dieſem nordafricaniſchen Küſtenlande die Inſeln Galita, Pantelaria, Lampeduſa, Kerkeni und Cerbi. Die Inſel Galita iſt an Frankreich abgetreten, und hat eine katholiſche Kirche. Die Inſel Pantelaria enthält 9000 katholiſche Einw., und gehört zum Königreich Neapel. Eben ſo die Inſel Lampeduſa, die aber nur wenige Einw. zählt. Die übrigen Inſeln gehören zu Tunis, und ſind faſt nur von Mohammedanern und Juden bewohnt. Es wäre jetzt gewiß an der Zeit, daß die Miſſionsgeſellſchaften auf Tunis eine ganz vorzügliche Aufmerkſamkeit wendeten. [Eduard Michelis.]

Tunkers, Dunkers, „Dunkards," (Ululanten) und Siebentäger, eine Secte in America. Sie ſind im Weſten und Süden der vereinigten Staaten ausgebreitet und zählen nach der Angabe eines ihrer Biſchöfe 70—80,000 Seelen. Die Tunkers, oder wie ſie ſich ſelbſt nennen „Brüder", kamen im Herbſte 1729 in America an, wo etwa 20 Familien in Philadelphia landeten, und in der Gegend von Germanstown ſich nach verſchiedenen Seiten zerſtreuten. Durch die Zerſtreuung erkaltete der Eifer; die Secte wäre zerfallen, wenn nicht 1729 eine größere Zahl aus Europa gefolgt wäre. Die Urgemeinde hatte ſich 1708 zu Schwarzenau in Südteutſchland gebildet. Alexander Mack hatte ſich mit Nachbarn wöchentlich zum Bibelleſen verſammelt, und die Bibel lehrte Manches, was bei den Proteſtanten nicht mehr in Uebung war; ſo, daß die Taufe nur durch Untertauchung giltig ſei. Zuerſt ließen ſich acht Brüder durch einen der Ihrigen, den das Loos getroffen hatte, wiedertaufen im Fluſſe Eder. Die ſich mehrende Secte wird verfolgt, wandert nach Friesland, dann nach Pennſylvanien aus, wo ſie ſich beſonders am Mühlbach oder Millcreeck niederläßt, und in kurzem zu einigen Tauſenden erwächst. Da trat auch Conrad Beißel, gleichfalls um des Glaubens wegen aus Teutſchland geflohen, auf. Er ſah aus der Bibel, daß Chriſtus den Sabbath nicht aufgehoben habe. Dieſe Entdeckung, die er kundgab, weckte Streit; und er zog ſich in die Wildniß am Fluſſe Cocalico zurück, wo er lange verborgen als Einſiedler lebte. Als man ihn dort fand, ſiedelten ſich ſeine Anhänger — zu einem kleinen Dörfchen — um ihn an. Sie feierten den ſiebenten Tag, und man nannte ſie nur Siebentäger, zum Unterſchied von ihren getrennten Brüdern, den Tunkern, d. h. den Untertauchern. Macks und Beißels Schüler ſind ſich ſonſt gleich. Im J. 1732 entſtand am Cocalico ein Kloſter von Wiedertäufern, genannt Ephrata. Im Mai 1733 baute man ein gemeinſames Wohnhaus, ſpäter kamen neue Gebäude hinzu, die eine Mauer nach Außen abſperrte. Eine gemeinſame Tracht, wie die der Capuciner, wurde adoptirt. In dieſem Kloſter „Ephrata" waren Iſrael Eckherlin (Oneſimus) und Peter Müller Prioren; während Beißel (Friedſam Gottrecht) der geiſtliche Vater genannt wurde. Im J. 1740 waren im Kloſter 36 ledige Männer; 35 Schweſtern, 10 Jahre ſpäter waren es, mit Einſchluß der in der Nähe Wohnenden, 300 Seelen. Die Verfaſſung des Kloſters war republicaniſch. Das neue Teſtament war einziges Geſetzbuch. Das Eigenthum, das ſich ſehr mehrte, gehörte allen; doch mußte Niemand beim Eintritte auf das Seinige verzichten. Gelübde wurden nicht abgelegt, doch lehrten ſie, daß die reinen Jungfrauen einen Vorrang im Himmelreich hätten. Lange Zeit aſſen ſie kein Fleiſch, und hatten, wegen Armuth, nur Geräthe von Holz. Später hatten ſie Betten, wie andere Leute. Beißel lehnte alles Weltliche von ſich ab, und widmete den Seinen alle Zeit als ihr Lehrer. Als trefflicher Muſiker componirte er Hymnen, ſchrieb auch ein Buch „über Adams Fall", und eine Sammlung

Digitized by Google

Briefe; er hinterließ mehrere Bände zierlich geſchriebener Abhandlungen. Beißel ſtarb im J. 1768. Peter Müller, ſein Nachfolger, konnte trotz ſeiner Tüchtigkeit, dem Verfall nicht wehren. Zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs wurden ſie als Whigs verfolgt, und litten viel. Damals wandelten ſie ihr Kloſter in ein Spital für mehrere Hunderte um. Alle Fremden und Reiſenden wurden freundlich gepflegt. Ihre Kloſterſchule wurde ſehr berühmt. Nach den Schulſtunden kamen die Zöglinge zum Gebete zuſammen, doch artete dieſe Uebung aus. Noch jetzt wohnt in dem Kloſter eine kleine Schaar Frommer ohne Hirten; doch ſie ſind lau und weltlich. Ephrata iſt geiſtig todt. — Noch haben die Siebentäger Gemeinden in Bermudian, Kreek und Snowhil (Pennſylvanien). Doch ſind auch ſie erlahmt, und Beißels Secte wird bald erlöſchen, — die eigentlichen Tunkers haben ſeit Beißels Schisma keine beſondere Schickſale erlebt. Aber ſie breiteten ſich unbemerkt zum großen Bunde aus. Sie feiern das Abendmahl als abendliche Mahlzeit, dem die Fußwaſchung vorangeht. Sünde iſt es ihnen, zu ſchwören, Waffen zu tragen, Geld auf Zinſen zu leihen, die Gemeindeglieder zu zählen ꝛc. Ihre Prediger, Bauern gleich den übrigen, ſind unbeſoldet. Die Biſchöfe, Vorſteher der verſchiedenen Sprengel, leben von der Handarbeit. Ihre Kirchen ſind ohne Orgel, Kanzel und Altar. Die bärtigen Geſtalten ſitzen auf niedrigen Bänken, um die weißgedeckten Tafeln der Biſchöfe und Lehrer. Die fußwaſchenden Brüder und Schweſtern gehen mit Faß und Handtuch herum. Beim Abendmahl wird Rindfleiſch, Brod und Butter aufgetragen. — S. Illuſtrirte (Leipziger) Zeitung vom 7. Auguſt 1852, mit einem Bilde, vorſtellend die Fußwaſchung bei den Tunkers. Münſter'ſches Sonntagsblatt vom 10. Juli 1853. Rheinwald, Allg. Repertorium 1839 Juli ꝛc. [Gams.]

Tunkin (Tong-King, in kirchlicher Hinſicht). In dem Artikel „Indien" iſt die Kirche von Hinterindien nicht mit beſprochen worden. Sie hat hier einen ſehr bedeutenden Beſtand. Außer den engliſchen Beſitzungen, für welche das apoſtoliſche Vicariat von Malacca (das ſich auch über nichtbrittiſche Theile der Malaiſchen Halbinſel erſtreckt) beſteht, außer dem birmaniſchen Reiche mit dem apoſtoliſchen Vicariate von Ava und Pegu, und dem Reiche Siam mit einem eigenen apoſtoliſchen Vicare iſt die katholiſche Religion ſtark ausgebreitet in dem zum chineſiſchen Staatenbunde gehörenden Kaiſerreiche Anam. Mit Cambodſcha und dem Gebiete der Laos enthält dieſer Staat 12—13,000 □M. mit 11—12 Millionen Einwohnern. Die jedoch manchmal ſchwankenden Berichte der Miſſionäre geben gewöhnlich eine Bevölkerung von 20 Millionen Seelen an. Die Ureinwohner haben ſich in Cambodſcha und namentlich im Gebiete der Laos noch im faſt wilden Zuſtande erhalten, ſind aber im Norden (Tunkin), Oſten (Cochinchina) und Süden durch chineſiſche Einwanderer und durch buddhaiſtiſche Miſſionäre einiger Maſſen civiliſirt. Die meiſten Bewohner des Landes bekennen ſich zum Buddhaismus; im Innern jedoch gibt es noch viele Anhänger der ſ. g. Kamireligion, die vor der Ausbreitung der Lehre des Buddha (ſ. die Art. Lamaismus und Tibet) in ganz Hinteraſien die herrſchende war. Von allen Ländern Aſiens wird Anam, namentlich Nord-Anam oder Tunkin allem Anſcheine nach das erſte ſein, in welchem die katholiſche Religion zur Herrſchaft gelangte. Die Kirche wurde in Tunkin vorzugsweiſe begründet durch ſpaniſche Dominicaner von den Philippinen aus, die bis auf den heutigen Tag ihre Hauptſtütze bilden. Die außerordentlichſten Verfolgungen haben hier, jedoch mit Unterbrechungen, ſeit mehr als 200 Jahren gewüthet. Die andauerndſte und grauſamſte wahr wohl die von Mihn-Menh vom Jahre 1833 an erregte, worin eine große Zahl einheimiſcher und europäiſcher Prieſter und ſehr viele Layen aufs heldenmüthigſte den Martyrertod erlitt. Gekräftigt iſt die Kirche aus dieſen blutigen Kämpfen hervorgegangen, und hat ſich namentlich in den letzten Jahren, wo ſie einer leidlichen Ruhe genoß, ſehr befeſtigt. Es iſt ihr hier gelungen, einen einheimiſchen Clerus

Digitized by Google

und eine große Zahl weiblicher Congregationen zu bilden, wodurch die Religion ſich in den Grund und Boden des Landes feſt eingeſenkt hat, und in Anam ſchon gewiſſer Maßen einheimiſch geworden iſt. Für proteſtantiſche Miſſionäre iſt in dieſem Lande der Verfolgung kein Boden; ſie beſitzen in ganz Anam ungeachtet der Nähe der engliſchen Herrſchaft noch nicht eine einzige Gemeinde. Vorausſichtlich wird, ſobald die Katholiken bürgerliche Sicherheit und Freiheit des Cultus bekommen, eine Bekehrung in Maſſe vor ſich gehen. Gegenwärtig zählt das Reich Anam nicht weniger als ſieben Biſchöfe und apoſtoliſche Vicare. Die apoſtoliſchen Vicariate heißen Oſt-Tunkin (Spaniſche Dominicaner); Mittel-Tunkin (Spaniſche Dominicaner); Weſt-Tunkin (Franzöſiſche Lazariſten); Süd-Tunkin (Franz. Lazariſten); Nord-Cochinchina (Franz. Lazariſten); Oſt-Cochinchina (Franz. Lazariſten); Weſt-Cochinchina (Franz. Lazariſten). Dazu kommen die neugegründeten Miſſionen in Cambodſcha und unter den Laos, wo wahrſcheinlich bald wieder zwei neue apoſtoliſche Vicariate errichtet werden. — Oſt-Tunkin zählte nach dem Berichte des Paters Ramon Rodriguez, Procurators der Dominicaner Miſſionen in China, im Jahre 1845 nicht weniger als 190,922 Chriſten. Da in den letzten zehn Jahren durchſchnittlich eine Zunahme von 3—4000 Seelen gerechnet wurde, ſo kann gegenwärtig eine Bevölkerung von 225,000 Katholiken angenommen werden. Im Jahre 1845 waren 450 erwachſene Heiden getauft; das Jahr vorher 382. Es gibt hier bedeutende Ortſchaften und ganze Landſtriche, welche faſt ausſchließlich von Katholiken bewohnt werden. Nach dem Berichte des Paters Marti waren im Jahre 1844 im Bereiche des apoſtoliſchen Vicariats ungeachtet der blutigen Verfolgung, die den Abbruch der meiſten (hölzernen) Kirchen und die Zerſtreuung der religiöſen Genoſſenſchaften nöthig machten, folgende Sacramente geſpendet worden: Taufen der Kinder 9797; Taufen von Erwachſenen 382; Firmungen 2202; Ehen 4462; letzte Oelungen 2431; Beichten 125,055; Communionen 123,102. — Das apoſtoliſche Vicariat von Weſt-Tunkin zählte vor der Erhebung von Mittel-Tunkin zu einem eigenen apoſtoliſchen Vicariat 184,220 Katholiken in 49 Bezirken, die insgeſammt nahe an 1400 Gemeinden oder Congregationen ausmachten. Das Vicariat hatte 10 europäiſche Miſſionäre, 91 inländiſche Prieſter, 6 Diaconen, 2 Subdiaconen, 6 Minoriſten, 5 Tonſurirte, 30 Seminariſten, 200 Katecheten, 300 Studenten in den lateiniſchen Schulen; 972 Schüler, die zum Katechetendienſte ſich vorbereiteten, und 673 Nonnen (Schweſtern vom hl. Kreuze), die in 34 Klöſtern lebten. Im Jahre 1846 wurden an Sacramenten geſpendet 7086 Taufen ſterbender Heidenkinder; 2376 Taufen chriſtlicher Kinder, 1308 Taufen erwachſener Heiden, 8418 Firmungen, 230,939 Beichten, 135,640 Communionen ꝛc. Da dieſes apoſtoliſche Vicariat zu ausgedehnt war, und die Zahl der Gläubigen von Jahr zu Jahr zunahm, wurde daſſelbe im Jahre 1846 auf Antrag des Biſchofs Retord in zwei Theile getheilt, und der Prieſter Gauthier zum apoſtoliſchen Vicar von Mittel-Tunkin erhoben. Zugleich erhielt der apoſtoliſche Vicar von Weſt-Tunkin einen Coadjutor in der Perſon des Herrn Jeantet, der am 31. Januar 1847 zu Ke-Non unter dem Zuſtrömen von mehr als 10,000 Gläubigen mit großer Feierlichkeit geweiht wurde. Das nun verkleinerte apoſtoliſche Vicariat Weſt-Tunkin enthielt etwa 118,000 Chriſten. In keinem Theile des Reiches Anam hat der Glaube in den letzten Jahren ſo große Fortſchritte gemacht, als gerade hier. Im Jahre 1847 wurden 9428 Heidenkinder, und 558 Erwachſene getauft. Im Jahre 1849 zählte das apoſtoliſche Vicariat 130,000 Chriſten; die jährliche Zunahme wurde auf etwa 3000 Seelen gerechnet. Es gab 65 einheimiſche Prieſter, 22 Klöſter mit 469 Nonnen (Schweſtern vom hl. Kreuz); im Seminar waren 30 Candidaten der Theologie; 5 lateiniſche Schulen hatten 214 Schüler, und 270 Katecheten unterſtützten die Prieſter in ihren Verrichtungen. In demſelben Jahre wurden 9649 Heidenkinder und 693 erwach-

Digitized by Google

ſene Heiden getauft. Die Anzahl der Beichten belief ſich auf 210,717, die der Communionen auf 132,796. Von dieſer Zeit an wurde auf die Taufe der Heidenkinder eine ganz beſondere Sorgfalt verwendet. Es bildeten ſich in mehrern Provinzen eigne Geſellſchaften von Täufern und Täuferinnen, und die aus Europa reichlicher zufließenden Unterſtützungen machten die Errichtung von Anſtalten zur Aufnahme und Erziehung der am Leben erhaltenen Kinder möglich. Bei der immer größeren Befeſtigung des Chriſtenthums im Lande wird dieſes Inſtitut eine immer ausgebreitetere Wirkſamkeit erlangen. Die im Jahre 1850 von Siam und Cambodſcha herübergekommene Cholera richtete unglaubliche Verheerungen an, und raffte 10,000 Chriſten mit 12 Prieſtern, 6 Clerikern, 12 Katecheten, 25 Studenten und 37 Ordensſchweſtern hin. In den folgenden Jahren jedoch erholte ſich das apoſtoliſche Vicariat ſichtbar von den großen überſtandenen Leiden. Ein Beweis von der Erſtarkung der Kirche in dieſen Gegenden iſt die Zunahme der einheimiſchen Prieſter. Am 26. Januar 1851 weihte der Biſchof 9 Minoriſten, 6 Subdiaconen, 4 Diaconen, 3 Prieſter, und ertheilte 8 Theologen die Tonſur. Die Feier des Jubiläums bewirkte eine geiſtige Erneuerung im ganzen apoſtoliſchen Vicariate, und veranlaßte die Bekehrung vieler Heiden. Im J. 1851 wurden 845 erwachſene Heiden und 8565 Kinder getauft, 265,515 Beichten gehört, und 190,418 hl. Communionen geſpendet. Die Diöceſe hatte 67 einheimiſche Prieſter; 19 Diaconen, 5 Subdiaconen, 8 Minoriſten, 4 Tonſuriſten, 33 Studirende der Theologie, über 22 Katecheten, 240 Schüler in 5 lateiniſchen Collegien, 489 Kloſterjungfrauen in 23 Klöſtern. Man kann die Zahl der Chriſten trotz der Verluſte durch die Cholera jetzt auf 135—140,000 rechnen. — Das im J. 1846 neugebildete apoſtoliſche Vicariat Mitteltunkin enthielt bei ſeiner Gründung etwa 66,000 Katholiken, deren Zahl jetzt auf 80—90,000 gewachſen ſein mag. — Das apoſtoliſche Vicariat Süd-Tunkin mag gegenwärtig 70—80,000 Chriſten zählen. Im J. 1846 wurden hier 1085 Chriſtenkinder und 420 erwachſene Heiden getauft; die Zahl der Beichten belief ſich auf 64,170, die der Communionen auf 32,608. Im J. 1851 wurden 341 erwachſene Heiden getauft, 104,400 Beichten gehört, und 60,728 hl. Communionen geſpendet. Im Vicariate waren 2 Biſchöfe, 3 europäiſche Miſſionäre, 43 einheimiſche Prieſter, 14 Diaconen, 3 Cleriker, 14 Studirende der Theologie, 65 lateiniſche Schüler und 60 Katecheten. Ganz Tunkin enthält demnach gegenwärtig eine Bevölkerung von 520—530,000 Chriſten. — Noch in den letzten Jahren erlitten in Weſt-Tunkin die Prieſter Schäffler und Bonnard den Martyrertod. — Weniger blühend, als in Tunkin iſt die Kirche in Cochinchina. Das Volk iſt hier roher; die Nähe der Hauptſtadt des Reiches (Huc) hat die Verfolgung hartnäckiger und blutiger gemacht. Faſt alle europäiſchen Prieſter ſind in den dreißiger Jahren hingerichtet oder eingekerkert worden. Doch haben ſich die entſtandenen Lücken immer wieder ausgefüllt, und gegenwärtig iſt ihre Zahl größer, als je. Doch dauert die Verfolgung noch immer fort. In den drei apoſtoliſchen Vicariaten betrug die Zahl der Chriſten ſchon vor 10 Jahren 100,000 Seelen. — Die Miſſionen in Cambodſcha und unter den Laos ſind erſt in den letzten Jahren wieder eröffnet, nachdem ſchon im vorigen Jahrhundert einzelne nicht ganz erfolgloſe Verſuche, hier das Chriſtenthum zu verbreiten, gemacht worden waren. Der Miſſionär Miche, Biſchof von Danſare, welcher im Frühjahre von Süd-Cochinchina aus in Cambodſcha eindrang, fand die im J. 1770 durch Levaſſeur in der Stadt Sambok gegründete Capelle nicht mehr vor, hatte aber Gelegenheit, mit den Bewohnern des Landes, namentlich mit den wilden Laosſtämmen im Gebirge Verbindungen anzuknüpfen. In den letzten Jahren wurde auf die Miſſion von Cambodſcha von der Lyoner Miſſionsgeſellſchaft durchſchnittlich die Summe von 9—10,000 Fr. verwendet. Viel glücklichern Fortgang verſpricht die Miſſion unter den nördlichen Laosſtämmen. Sie grenzen

Digitized by Google

öſtlich an Weſt-Tunkin, nördlich an die Chineſiſche Provinz Yun-nan, worin das Chriſtenthum ſeit der Errichtung des apoſtoliſchen Vicariates einen ſolchen Aufſchwung genommen hat, daß es daſelbſt einen faſt ebenſo blühenden Beſtand aufweiſet, wie in Weſt-Tunkin. Dieſe Lage des Landes gibt der Miſſion unter den nördlichen Laos eine große Wichtigkeit. Der Miſſionär **Vachal** war ſchon in den Jahren 1843 und 44 von Siam aus nach Laos vorgedrungen, und hatte an den Grenzen von Tunkin und Yun-nan mehrere Chriſtengemeinden gebildet. Am 11. April 1851 ward jedoch dieſer eifrige Miſſionär mit ſeinem Katecheten im öſtlichen Yun-nan auf Befehl der Mandarinen im Gefängniſſe getödtet. Gegenwärtig werden die Miſſionen unter dieſen Laosſtämmen von China aus unterhalten. Die Geſammtzahl der Chriſten im Reiche Anam beträgt demnach den gelieferten Angaben zufolge etwa 630,000 Seelen. [Eduard Michelis.]

Turban, ſ. Kleidung bei den alten Hebräern.

Turbatio sacrorum, ſ. Störung des Gottesdienſtes.

Turcellinus, Jeſuit, ſ. Turſelin.

Turenne, Marſchall von Frankreich, geboren zu Sedan 16. September 1611, geſtorben den 27. Juli 1675. Die Rückkehr dieſes großen Feldherrn zur katholiſchen Kirche iſt von Anfang an bis heute ein Gegenſtand der verſchiedenartigſten Beurtheilung geweſen. Die Proteſtanten, für welche dieſe Rückkehr allerdings ein harter Schlag war, ſahen darin nur einen Schritt der Convenienz, des Ehrgeizes, des Strebens nach Erweiterung ſeines Einfluſſes bei Hofe — andrer abenteuerlicher Behauptungen gar nicht zu gedenken. Turenne, ſagten ſie, habe nicht mehr länger in einer religiöſen Gemeinſchaft bleiben mögen, zu der ſich beinah kein Menſch von Stand mehr hielt. Außerdem habe der Uebertritt dem Marſchall der ſicherſte Weg geſchienen wieder an die Spitze der Geſchäfte zu gelangen, von der er eine Zeit lang entfernt geweſen. Es war nicht anders zu erwarten, als daß einem ſo bedeutſamen Schritte einer öffentlichen und ſo berühmten Perſon dergleichen Motive untergelegt würden. Wie gegründet aber alle dieſe Behauptungen ſeien, konnte ſchon ein Blick auf Turennes edlen, ritterlichen Charakter zeigen, beweiſen überdieß noch Zeugniſſe, gegen deren Giltigkeit Nichts eingewendet werden kann. Turenne hatte ſchon früher ſich geweigert, um den Preis einer Glaubensänderung Connetable von Frankreich zu werden, eine Würde, die ihm unter ſolcher Bedingung war angeboten worden. Durch Solches ſich beſtimmen zu laſſen, dazu war er zu hoch geſinnt. Seine Rückkehr zur Kirche ſollte eine Frucht wahrer, innerer Ueberzeugung ſein. Wir haben dafür einen gewiß unparteiiſchen, zu einem competenten Urtheil befähigten Zeugen, den Trémont d'Ablancourt, einen innigen Vertrauten Turennes, und ſtrengen Calviner, der nach dem Widerruf des Edicts von Nantes es vorzog lieber nach Holland auszuwandern, als ſeinen Glauben zu verlaſſen. Nach dem Berichte dieſes Mannes nun war es eifrige Beſchäftigung mit religiöſer Lectüre und der Umgang mit geiſtvollen katholiſchen Prälaten, was in Turenne allmählig die Ueberzeugung von der Wahrheit des katholiſchen Glaubens zur Reife gebracht hat. Es war um dieſe Zeit, daß die Schriften der Janſeniſten die Geiſter in Frankreich auf's Regſte beſchäftigten. Alle Männer von Bildung laſen ſie. Auch Turenne, der immer großes Intereſſe für geiſtreiche, beſonders religiöſe Lectüre an den Tag gelegt, beſchäftigte ſich damit ſeit dem pyrenäiſchen Frieden. Wenn dann in ſeiner Familie, die eine ſtreng religiöſe war, darüber geſprochen wurde, ſo geſchah es wohl, daß er die Partei der Janſeniſten, und weiter auch der Katholiken nahm, um ſie gegen ſeine Gemahlin und Schweſter, die beide eifrige Calviniſtinnen waren, zu vertheidigen. Man erinnere ſich daran, daß mehrere der erſten Janſeniſten ſich nicht bloß durch ihre eigenthümlichen Lehren von der Gnade, ſondern auch durch ihre geiſtvollen apologetiſchen Werke, für die katholiſchen Dogmen

Digitized by Google

gegen die Proteſtanten geſchrieben, bemerklich machten. Solche alſo hatte er geleſen, und wenn er auch anfänglich mehr nur des Diſputirens halber ihre Sätze gegenüber den beiden Damen verfocht, ſo drang er doch bald tiefer und tiefer in ihre Beweisgründe ein, denn der Widerſpruch reizte ihn nur tiefer und tiefer zu forſchen. Aber noch ein anderer Umſtand hat gewiß viel auf ſeine Bekehrung eingewirkt. Immer war ihm der heftige und bittere Eifer an den Calviniſten, beſonders an ihren Predigten, und ſo auch an den Damen ſeines Hauſes zuwider. Er ſelbſt hat das lange vor ſeiner Converſion ausgeſprochen in den Briefen an ſeine Gemahlin, von denen Bauſſet (in dem Leben Boſſuets ed. Versailles 1819 tom. I. p. 113 sqq.) Auszuge mittheilt, die für die Beurtheilung des inneren Entwicklungsganges ſeiner religiöſen Ueberzeugung von der größten Wichtigkeit ſind. Will man ſich nicht zum Voraus einnehmen laſſen — ſagt er in einem ſolchen acht Jahre vor ſeiner Converſion an ſeine Frau geſchriebenen Briefe — ſo wird man einſehen, daß man mit den Declamationen gegen die Katholiken nur Zänkerei ſuche; indem man reformiren will, entfernt man ſich weit von der Liebe. Das bemerkt Turenne bei der Gelegenheit, wo er ſeiner Gemahlin über ſeine Lectüre des Buches „Perpetuité de la foi sur l'Eucharistie (la petite Perpetuité genannt, zum Unterſchied von dem ſpäteren größern Werke) Einiges mittheilt. Dieſes Werk hatte großen Eindruck auf ihn gemacht. Auch über die Principloſigkeit des Proteſtantismus und die Unzahl der Secten, die daraus entſpringen, macht er bereits ſeine Bemerkungen. Ueberhaupt verrathen ſchon dieſe frühen Briefe eine bedeutende innere Gährung und zeigen, wie nicht bloß die von Trémont angegebenen ganz äußeren Gründe ihn zum Nachdenken über den katholiſchen Glauben brachten. Seiner Gemahlin ſcheinen ſeine freiſinnigen Aeußerungen, wie die Briefe zeigen, ſchon länger Beunruhigung verurſacht zu haben. Nach dem Tode ſeiner Frau († an. 1666) beſchäftigte er ſich noch angelegentlicher mit Leſung der Schriften von Port Royal. Da erſchien Boſſuets Schrift, die „Exposition de la foi“, wie man ſagt eigens verfaßt, zu dem Zwecke, Turenne zu gewinnen. Turenne conferirte nun mehrmals mit dem großen Prälaten, deſſen Schrift ſo außerordentlichen Eindruck auf ihn gemacht, auch mit dem Biſchofe von Tournay (Gilbert de Choiſeul), deſſen Wiſſen und große Frömmigkeit er ſchätzte, unterredete er ſich — und ſeine Rückkehr zur Kirche war entſchieden. Turenne legte das katholiſche Glaubensbekenntniß vor dem Erzbiſchof von Paris ab 23. October 1668. Dieß der Verlauf dieſer Angelegenheit nach der Erzählung des Calviniſten, der bei ſeinen Angaben ſich namentlich auf die Anſichten der Proteſtanten über dieſe Converſion bezieht, und denſelben ſeine beſſere aus dem langjährigen vertrauten Umgang mit Turenne hervorgegangene Ueberzeugung entgegenſtellt. Das Einzige, was er ſich nach ſeiner Converſion ausbat, war, daß man die ſeinem Neffen bereits übertragene Cardinalswürde öffentlich machen möge (d. i. durch Vermittlung des Königs bei dem Papſte, der ihn bisher noch in petto behalten hatte), aber der König weigerte ſich deß entſchieden, ſeine Converſion ſei noch zu neu, die Hugenotten würden nicht ermangeln, dieſe Gunſt als den Preis ſeines Uebertritts zu bezeichnen. „Mein Charakter iſt zu bekannt, als daß ich ſolches Gerede zu fürchten hätte, ſagte hierauf Turenne, außerdem geſchah meine Converſion zu einer Zeit, die jeden Verdacht ganz ausſchließt.“ „Es iſt wahr — entgegnete der König — denn wenn Ihr Euch im J. 1660 bekehrt hättet, ſo hättet Ihr auf Etwas Andres rechnen können, als auf einen rothen Hut.“ Ludwig XIV. ſpielte hier ohne Zweifel auf den damals für Turenne in Ausſicht ſtehenden Titel eines Connetable von Frankreich an. In der erſten Zeit nach ſeiner Converſion lebte Turenne ganz ſeinen religiöſen Pflichten und erfüllte auch die den Proteſtanten ſonſt unerträglichſten bis an ſein Lebensende mit einem Eifer, welcher ſattſam zeigte, wie unbegründet das Gerücht war, das man ausſprengte, als hätte man ihm in Ausſicht geſtellt, mit Rückſicht auf ſeine Perſon von der Strenge der katholiſchen Diſciplin in

Digitized by Google

Etwas nachzulaſſen. Turenne bedurfte eines ſo ſchmählichen Auskunftsmittels nicht. Seine Geradheit hätte das nimmer ertragen. Aeußere Ehren und Vortheile konnten ihn nicht bewegen, denn, als er convertirte, war ſeine Stellung geſichert genug, ihn keine Anfechtung wegen ſeines Calvinismus fürchten zu laſſen, hatte er bereits die höchſten Ehren erlangt. Darin alſo träfe ihn keinerlei Vorwurf. Aber ein großer Flecken in ſeinem Leben iſt und bleibt die Verwüſtung der Pfalz, die er zwar — wie nicht gezweifelt werden darf — auf höhern Befehl, deßungeachtet nicht als willenloſes Werkzeug veranlaßte. Fléchier hat auf ihn die Trauerrede gehalten; vgl. das angef. Werk von Bausset, vie de Bossuet, dann Biographie universelle Art. Turenne, Biographie universelle von Feller ed. Simonin unter dem Art. Turenne. [Kerker.]

Turibius, Biſchof von Aſtorga, ſ. Priscillian und Priscillianiſten.

Turibius, der hl. oder Toribio, Alphons. Er wurde geb. den 16. November 1538, und war der Sohn eines Edelmanns von Mogrobejo. Seine Jugend vollbrachte er in der Uebung aller chriſtlichen Tugenden. Nachdem er ſeine Studien zu Valladolid und Salamanca beendigt, und mehrere wichtige Stellen bekleidet hatte, ernannte ihn Philipp II. zum Präſidenten von Granada, welchem Amt er fünf Jahre lang mit Auszeichnung vorſtand. Das Erzbisthum Lima in Peru war erledigt, und Philipp II. wählte den Laien Turibio zum Erzbiſchofe. Keine Wahl konnte beſſer ſein. Alles Sträuben des Turibius blieb ohne Erfolg — zum Heile der Kirche in Südamerica (ſ. d. A.). Nachdem Turibius die Weihen empfangen, eilte er nach Peru 1581. Die Diöceſe Lima erſtreckte ſich 130 Stunden längs der Küſten, die wildeſte Unordnung, Mord und Raub herrſchte unter den Spaniern daſelbſt. Die armen Indianer ſchmachteten unter hartem Druck. Das kaum gepflanzte Chriſtenthum ſchien wieder erſterben zu ſollen. Hier wirkte Turibius Wunder, durch Klugheit und Energie brachte er Ordnung in das wilde Chaos. Es gelang ihm die öffentlichen Aergerniſſe auszurotten. Er trat bald eine Reiſe durch ſeine Diöceſe an, auf der er ſich unſäglichen Mühen unterzog. Er lehrte, betete und faſtete ohne Unterlaß, ſetzte überall tüchtige Seelenhirten ein, um ſo die Indianer zu bekehren. In Zukunft ſollten je nach drei Jahren Diöceſanverſammlungen, je nach ſieben Jahren Provincialſynoden ſtattfinden. Gegen die Sünden des Clerus war er unerbittlich. Er war eine Geiſſel der öffentlichen Schänder, und ein Beſchützer der Unterdrückten. Er wurde darum von einigen peruaniſchen Statthaltern verfolgt. Aber über alle Hinderniſſe ſiegte ſein Eifer — und das Chriſtenthum blühte fröhlich empor (die hl. Roſa blühte damals in Lima zu der erſten Blume der Heiligkeit im ſüdlichen America heran). Turibio ſtiftete Seminarien, Kirchen und Spitäler. Als eine Peſt ausbrach, gab er Alles hin — und opferte jeden Tag ſein Leben auf. Drei Mal durchreiſte er ſein Bisthum. Die erſte Reiſe dauerte ſieben, die zweite fünf Jahre, die dritte etwas weniger. Eine unzählige Menge von Heiden bekehrte er ſo. Noch in ſeinem vorgerückten Alter hatte er zu dieſem Zwecke die verſchiedenen Sprachen der wilden Peruaner gelernt. — Die Ehre Gottes war das letzte Ziel und Ende aller ſeiner Werke. Er gab der Kirche von Peru eine neue Geſtalt, und war er nicht ihr erſter Apoſtel, ſo war er doch der Wiederherſteller des faſt erloſchenen Chriſtenthums daſelbſt. Die von den unter ihm gehaltenen Provincialſynoden abgefaßten Beſchlüſſe ſind ein Denkmal ſeines Eifers, ſeiner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit; ſie galten als Ausſprüche des hl. Geiſtes nicht nur in der neuen Welt, auch in Europa, auch in Rom. — Zu Santa, einer 110 Stunden von Lima entfernten Stadt erkrankte Turibius. Er ſagte ſeinen Tod vorher, und freute ſich deſſelben. Nachdem er all das Uebrige vertheilte, ließ er ſich zum Empfange der hl. Wegzehrung in die Kirche tragen. Er ſtarb den 23. März 1606 mit den Worten: „in deine Hände, Herr, empfehle ich meinen Geiſt.“ Im nächſten Jahre brachte

Digitized by Google

man ſeinen noch unverweſten Leib nach Lima. Papſt Innocenz XI. ſprach 1679 den Turibius ſelig, Papſt Benedict XIII. im J. 1726 heilig (darum ſteht ſein Leben noch nicht in Actis Sclrm.). In ſeinem Leben wird erzählt, daß er einen Todten auferweckt und mehrere Kranke geheilt habe, daß nach ſeinem Tode durch ſeine Fürbitte mehrere Wunder geſchahen. — Ueber ihn vergleiche die Urkunden ſeiner Canoniſation; ſein Leben von Cyprian von Herera, dedicirt Clemens X., — ſodann Benedict XIV. de serv. Dei canoniz. tom. IV. Tr. de mirac. c. 16. Butler-Räß und Weis Leben der Väter ꝛc. IV. S. 196—206. [Gams.]

Türkei (in kirchlicher Hinſicht). Das türkiſche Reich, über drei Welttheile ſich erſtreckend, umfaßt den größten Theil der ehemals zum oſtrömiſchen Kaiſerthum gehörenden Länder. Mit der Befeſtigung des Schismas ward die innere Lebenskraft dieſes Reiches erſchüttert, bis es nach der Eroberung Conſtantinopels gänzlich unter die Gewalt der Türken gerieth. Außerdem aber erſtreckt ſich die türkiſche Herrſchaft über einen großen Theil von Weſt-Arabien, über Nubien ꝛc. Algier ſtand früher unter türkiſcher Hoheit, iſt aber ſeit 1830 als franzöſiſches Beſitzthum zu betrachten. Auch Tunis, welches ſich geſtützt auf Frankreichs Nachbarſchaft von der türkiſchen Abhängigkeit factiſch wenigſtens befreit hat, wird in dieſem Aufſatze nicht als Theil des osmaniſchen Reiches behandelt werden. Der ganze Staat enthält mit Einſchluß der mittelbaren Gebiete etwa 82,000 □M. mit etwa 33 Millionen Bewohnern. Auf Europa rechnet man 9520 □M. mit etwa 14 Millionen Einw., auf Aſien mit Einſchluß der arabiſchen Gebiete 34,750 □M. mit 12—13 Millionen Einw. Das Uebrige kommt auf Africa, wo jedoch weder die Grenzen noch die Bevölkerung mit Sicherheit angegeben werden können. Die größere Hälfte der Bewohner des türkiſchen Reiches etwa 18—20 Millionen, bekennt ſich zum Islam, die kleinere Hälfte beſteht aus Chriſten. Dazu kommen noch 8—900,000 Juden, wovon 250,000 in der europ. Türkei wohnen. Den verſchiedenen Ländern nach ſind dieſe beiden Hauptbekenntniſſe ſo vertheilt, daß in den africaniſchen Provinzen der Islam durchaus die überwiegend große Maſſe der Bewohner zu ſeinen Anhängern zählt, während in Aſien, zumal in Arabien und den innern Ländern von Kleinaſien die Mohammedaner zwar auch die große Ueberzahl bilden, jedoch in den meiſten Provinzen ſtark mit Chriſten untermiſcht leben, in Europa aber ſo wie auf den zu Aſien gehörigen Inſeln die Chriſten die eigentliche Maſſe der Bevölkerung ausmachen. Da das türkiſche Reich vorzugsweiſe die Länder in ſich begreift, in welchen das griechiſche Schisma ſich ausbildete, ſo läßt ſich begreifen, daß der größere Theil der chriſtlichen Bewohner bis auf den heutigen Tag zur nicht unirten griechiſchen Kirche ſich bekennt. Namentlich iſt das Schisma herrſchend in den europ. Provinzen, auf allen Inſeln und theilweiſe an der Weſt- und Südküſte von Kleinaſien. Zu ihm mögen etwa 10 Millionen Unterthanen des türkiſchen Reiches gehören. Unter dem ſchismatiſchen Patriarchen von Conſtantinopel ſtehen die drei Patriarchen von Antiochia, Jeruſalem und Alexandrien. Der von Jeruſalem hat nur eine geringe Zahl von Gemeinden unter ſich, während das Patriarchat von Alexandrien in der That nur ein titulus sine re iſt. Das frei gewordene Griechenland, welches ſich größtentheils zum Schisma bekennt, hat ſich der Jurisdiction des Patriarchen von Conſtantinopel entzogen, und die oberſte Leitung ſeiner Kirchenangelegenheit einer zu Athen beſtehenden Synode übergeben (ſ. d. Art. *Neugriechiſche Kirche*). Jedoch ſind gegenwärtig wegen Wiederherſtellung der Verbindung mit C. T. Unterhandlungen angeknüpft. Der kleine faſt unabhängige Staat von Montenegro zwiſchen der Herzegowina und Albanien hat ſich der oberſten Jurisdiction der ruſſiſchen Synode unterworfen, während bisher im eigenen Lande der Wladika zugleich mit der fürſtlichen Würde den Rang eines Biſchofs verband. Der ſeit 1852 regierende junge Wladika hat jedoch nach einer zu St. Petersburg geſchloſſenen Vereinbarung die geiſtliche Würde nicht angenommen,

Digitized by Google

und herrſcht nur als weltlicher Fürſt. — Außer der ſchismatiſchen griechiſchen Kirche haben ſich aber namentlich auf dem Gebiete des alten Patriarchates von Antiochien verſchiedene Secten mit eigner Hierarchie und eignem Ritus erhalten, die ſich bereits vor der Ausbildung des großen Schismas in Folge der Neſtorianiſchen und Eutychianiſchen Irrlehre von der Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche getrennt hatten. Die Erhaltung dieſer alten orientaliſchen Kirchen hat ſich für die katholiſche Kirche als äußerſt wichtig erwieſen. Denn nicht allein ſind ſie in all den Stücken, die nicht auf ihre anerkannte Irrlehre Bezug haben, ehrwürdige Zeugen für die unveränderte Ueberlieferung der katholiſchen Lehre, ſondern ſie haben auch in dem größten Theile der aſiatiſchen Türkei und in ganz Africa dem Umſichgreifen des griechiſchen Schismas einen wirkſamen Damm entgegengeſetzt, und der katholiſchen Kirche in den fernſten Ländern des Orients die mannigfaltigſten Anknüpfungspuncte geboten. Wir ſparen uns die Beſprechung ihrer Verhältniſſe bis zur Angabe des Beſtandes der katholiſchen Kirche, mit der ſie theilweiſe unirt ſind, auf. Die Proteſtanten haben nur hier und da in den großen Handelsplätzen, zu Conſtantinopel, Jaſſy, Bukareſt ꝛc. eine Gemeinde, nirgends aber bekennt ſich eine einheimiſche Bevölkerung zum Proteſtantismus. Seit den vierziger Jahren iſt aber zu Jeruſalem (ſ. d. A.) durch die vereinigten Beſtrebungen Englands und Preußens ein proteſtantiſches Bisthum gegründet, das ungefähr 300 proteſt. Glaubensgenoſſen in ſich begreift. Als Hauptzweck dieſer Stiftung ward die Bekehrung der Juden angegeben. Der Erzbiſchof von Canterbury in England, der den erſten Inhaber dieſes Bisthums weihte, übertrug ihm die Jurisdiction über Paläſtina, Syrien, Meſopotamien, Aegypten und Habeſſynien! Die katholiſche Kirche iſt die einzige über alle Theile des türkiſchen Reiches verbreitete Kirche. Sie nimmt wenn auch nicht durch die Zahl ihrer Bekenner und durch politiſche Bedeutſamkeit, doch durch die Menge und Würde ihrer Bisthümer, und durch die Stellung zu den ſämmtlichen alten orientaliſchen Secten den Ehrenrang unter den chriſtlichen Kirchen im Oriente ein. Ihre Gemeinden haben einen verſchiedenen Urſprung. Es gibt in der Europäiſchen Türkei Völkerſchaften, die bei der Annahme des Chriſtenthums ſogleich Mitglieder der lateiniſchen Kirche wurden, und in deren Gemeinſchaft zum Theile bis auf den heutigen Tag verharrt ſind. Dahin gehören die Katholiken in Albanien, Bosnien, Serbien und in der Moldau. Die Bildung anderer Gemeinden ſchreibt ſich aus der Zeit der Kreuzzüge, wodurch für die lateiniſche Kirche ein Beſtand gebildet wurde in Syrien, Paläſtina und auf Cypern. Die Herrſchaft der Venetianer auf dem Mittelmeere und der beſtändige Handelsverkehr mit dem Abendlande unterhielt oder vermehrte dieſe Anpflanzungen lateiniſcher Gemeinden in den großen Städten des türkiſchen Reiches, zu Alexandria, Smyrna, auf Chios ꝛc. Drittens hat eine weitverzweigte Miſſionsthätigkeit namentlich ſeit dem 17. Jahrhundert unter den verſchiedenen Secten des Orients der Kirche zahlreiche Anhänger gewonnen. Der leichteren Ueberſicht wegen behandeln wir die verſchiedenen Ritus nach einander. Alſo I. die lateiniſche Kirche. Für dieſe beſteht 1) Conſtantinopel, Patriarchat. Daſſelbe wird durch einen zu Conſtantinopel reſidirenden apoſtoliſchen Vicar, der Erzbiſchof in partib. iſt, verwaltet. Es erſtreckt ſich über ganz Thracien und die gegenüberliegende aſiatiſche Küſte. Die Zahl der lateiniſchen Chriſten in Conſtantinopel mit Einſchluß von Pera und Galata mag ſich auf 12—15,000 belaufen. Die Stadt hat neun römiſch-katholiſche Kirchen, ſechs Klöſter und mehrere wiſſenſchaftliche Anſtalten. Im J. 1840 zählte man 40 Weltprieſter und 25 Ordensgeiſtliche. Die Zahl der Gemeinden außer der Hauptſtadt iſt nicht beträchtlich, und mag ſich auf neun bis zehn auf beiden Seiten des Boſporus belaufen. Auf der aſiatiſchen Seite befinden ſich ſeit einigen Jahren zwei kleine Gemeinden von albaneſiſchen Chriſten und von Polen. — 2) Sophia, apoſtoliſches Vicariat in

Digitized by Google

Bulgarien. Die Anzahl der lateiniſchen Chriſten iſt ſchwer zu beſtimmen, mag aber wohl nicht die Zahl von 6—8000 überſteigen. Gegenwärtiger apoſt. Vicar und Biſchof Andrea Canova gehört zum Capucinerorden. Früher wurde Sophia (Sardica) als Erzbisthum aufgeführt. Bei günſtigern Zeitverhältniſſen wird wahrſcheinlich auch wieder eine Beſetzung des erzbiſchöflichen Stuhles ſtattfinden. Die lange Verwaiſung des Sitzes zumal in den Zeiten des Ruſſiſch-Türkiſchen Krieges und die feindliche Geſinnung der ſchismatiſchen Griechen brachte die katholiſchen Gemeinden in große Gefahr, bis es einer von Wien aus unternommenen Miſſion der Redemptoriſten gelang, eine religiöſe Erneuerung hervorzubringen. Nach den in den Zeitungen (Sion) abgedruckten Miſſionsberichten der Redemptoriſten zu urtheilen iſt die Zahl der Katholiken in dieſen Gegenden beträchtlicher, als gewöhnlich angegeben wird. Die faſt ganz von Griechen bewohnte Stadt Philippopel hat nur eine kleine katholiſche Gemeinde. — 3) Nicopolis in der Bulgarei, ein Bisthum. Die Zahl der Gläubigen beläuft ſich auf 2—3000. Paſſioniſten und Franciscaner verſehen den Dienſt. Der gegenwärtige Biſchof, Angelo Parſi, iſt Paſſioniſt. — 4) Die Wallachei, ein apoſtoliſches Vicariat, das vom Biſchofe von Nicopolis verwaltet wird. Die Zahl der lateiniſchen Chriſten beträgt 9—10,000. Auch hier wirken die Paſſioniſten und Franciscaner in der Seelſorge. — 5) Die Moldau, apoſtoliſches Vicariat, früher ein zum Metropolitanverbande von Colozka in Ungarn gehöriges Bisthum. Die zahlreichen Katholiken ſind Magyaren (Szekler), und bewohnen die Abhänge der Siebenbürgiſchen Karpathen bis zum rechten Ufer des Sereth. Man kann ihre Zahl auf 60,000 rechnen, die 130 Ortſchaften bewohnen. Franciscaner-Conventualen verſehen die Seelſorge. — 6) Belgrad und Semendria, vereinigte Bisthümer in Serbien. Die Zahl der Gläubigen im nördlichen Serbien ſoll beträchtlich ſein. Bisher lebten ſie unter ſchwerem Drucke und waren in Betreff der Seelſorge ſehr verlaſſen. Vor Kurzem beſuchte der päpſtliche Nuntius in Wien, M. Viale Prela, die Serbiſche Hauptſtadt, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen. Ueber den Erfolg iſt nichts Näheres bekannt geworden. Leicht dürfte ſich die Zahl der Gläubigen in den vereinigten Diöceſen auf 30,000 Seelen belaufen. Der gegenwärtige Biſchof iſt ein Oeſtreicher, gebürtig aus der Diöceſe Agram. — 7) Scopia (Uskub), ein Erzbisthum in Macedonien und dem oberen Serbien. Die Zahl der Gläubigen beträgt nur 7—8000. In neueſter Zeit iſt dieſem ſonſt ziemlich verlaſſenen Sprengel mehr Sorgfalt zugewendet. Der alte Erzbiſchof hat ſeit 1845 in der Perſon des Urban Bagdanovich aus dem Orden der Franciscaner einen apoſtoliſchen Adminiſtrator erhalten. — 8) Durazzo, Erzbisthum in Albanien, das alte Dyrrachium zählt nur 11 Pfarreien und 9—10,000 Gläubige. Die große Abnahme der katholiſchen Bevölkerung hat ihren Grund zum Theile in der Auswanderung nach Italien ſeit der türkiſchen Herrſchaft. — 9) Aleſſio, Bisthum in Albanien (Lissus in Illirico) zum Metropolitanverbande von Durazzo gehörend, umfaßt 20,000 Gläubige. In der Hauptkirche iſt das Grab Scanderbegs. — 10) Antivari, Erzbisthum in Albanien mit 4—5000 Gläubigen. Dem Erzbiſchof iſt ſeit dem Jahre 1844 ein apoſtoliſcher Adminiſtrator beigeſellt. — 11) Pulati, Bisthum in Albanien zum Metropolitanverbande von Antivari gehörend, zählt 12,000 Gläubige. Dieſe lange verwaiſete Diöceſe hat im Jahre 1847 in Paolo Dodmaſſei, einem gebornem Albanier einen eigenen Biſchof erhalten. — 12) Sappa, Bisthum in Albanien, zum Metropolitanverbande von Antivari gehörend, umfaßt 15—16,000 Gläubige. — 13) Scutari, Bisthum in Albanien, gehört auch zum Metropolitanverbande von Antivari, und zählt etwa 20,000 Gläubige in 25 Pfarreien. Der Biſchof ſowie ſein apoſtol. Adminiſtrator ſind aus Oeſtreich. — 14) Herzegowina, apoſtoliſches Vicariat mit dem Sitz zu Trebigne, mag 20—25,000 Gläubige zählen. In Trebigne wirken wieder die

Digitized by Google

Jeſuiten. — 15) Bosnien, apoſtoliſches Vicariat mit 200,000 lateiniſchen Chriſten, enthält den größten Theil des alten Obermöſiens. Die Katholiken bilden in den nördlichen und nordweſtlichen Landestheilen die alte Stammbevölkerung. Eigentlich gehört Bosnien zu dem Bisthum Bosnien und Sirmium, das mit dem Sitze zu Diacovar (Slavonien) in Oeſtreich noch fortbeſteht. Seit der türkiſchen Eroberung wird jedoch die eigentliche Provinz Bosnien durch einen eigenen apoſtoliſchen Vicar verwaltet. Die Franciscaner verſehen die Seelſorge, und haben etwa 130 Pfarrſtationen und 3 Hauptklöſter. Augenblicklich hat Bosnien nur einen apoſtoliſchen Provicar, indem über eine definitive Reglung der kirchlichen Angelegenheiten unterhandelt wird. — Wir gehen jetzt zu Aſien über. 16) Scios, Bisthum auf der Inſel gleichen Namens, war früher unter der Herrſchaft der Venetianer blühend, iſt aber beſonders in der Zeit des griechiſch-türkiſchen Krieges ſehr herabgekommen. Die Zahl der Gläubigen beläuft ſich nur auf 4—500, die im Beſitze von 5 Kirchen und einer Capelle ſind. — 17) Rhodos, Erzbisthum, vereinigt mit Malta, wo ſeit der Eroberung durch die Türken der biſchöfliche Sitz iſt. Die Inſel Rhodos zählt höchſtens 2000 Katholiken. — 18) Famagoſta lateiniſcher Biſchofſitz auf Cypern. Dieſe faſt verödete Diöceſe hat ſich in neueſter Zeit wieder gehoben. Biſchof iſt ſeit 1842 Fred. de' Marcheſi Manfredini. Die Zahl der Gläubigen mag 4—5000 betragen. — 19) Smyrna, Erzbisthum in Kleinaſien. Man zählt etwa 15,000 Gläubige, die meiſtens in der Hauptſtadt wohnen. Man zählte im Jahre 1837 in der Stadt Smyrna 58,000 Türken, 48,000 Griechen, 10,000 lateiniſche Katholiken, 6000 Armenier und 8000 Juden. Seit dem Jahre 1721 war das Erzbisthum nur durch einen apoſtoliſchen Vicar verwaltet; im Jahre 1818 jedoch ward wieder ein Erzbiſchof ernannt. Die Stadt iſt mit Kirchen, religiöſen Anſtalten und Prieſtern gut verſehen. Obwohl die Zahl der Türken und der ſchismatiſchen Griechen unendlich größer iſt, ſo genießt die lateiniſche Kirche doch einen Vorrang in ihrer öffentlichen Stellung. Die hierhin gerechnete Inſel Mitilene zählt 40 katholiſche Familien und eine Kirche. Die Zahl der Katholiken iſt daſelbſt im Zunehmen begriffen. — 20) Kleinaſien, apoſtoliſches Vicariat, bis dahin beſtändig vom Erzbiſchof von Smyrna verwaltet. Dieſes ſich beinahe über ganz Kleinaſien erſtreckende Vicariat iſt im eigentlichſten Sinne eine Miſſion, die nur hier und da in den großen Städten eine Anzahl eingewanderter lateiniſcher Chriſten aufzuweiſen hat. — 21) Trapezunt, apoſtoliſche Präfectur, neu errichtet vom Papſte Pius IX. In den Küſtengegenden am ſchwarzen Meere hat ſich in neuerer Zeit in Folge des lebhaften Handelsverkehrs die Zahl der lateiniſchen Chriſten ſo vermehrt, daß für ſie eine beſondere Vorſorge getroffen werden mußte. Als apoſtoliſcher Präfect reiſete Filippo da Bologna mit 2 Miſſionären und 3 Ordensſchweſtern im Jahre 1852 zu ſeiner Beſtimmung ab. — 22) Babylon, Erzbisthum mit dem Sitz zu Bagdad. Dieſes Bisthum, das ſich über ganz Meſopotamien, Kurdiſtan und Armenien erſtreckt, mit welchem zugleich noch die Adminiſtration des Bisthums Ispahan in Perſien verbunden iſt, hat nicht ſowohl wegen der Anzahl der lateiniſchen Chriſten, als vielmehr wegen ſeiner Stellung zu den unirten orientaliſchen Kirchen eine große Wichtigkeit. Carmeliter, Dominicaner, Capuciner und Lazariſten wirken in der Seelſorge. Die Zahl der Lateiner läßt ſich nicht genau angeben, iſt aber in den großen Städten wie Bagdad, Moſſul, Diarbekir, Tauris ꝛc. nicht unbeträchtlich. — 23) Aleppo, apoſtoliſches Vicariat, das ſich über ganz Syrien und Phönicien erſtreckt. Hier gilt daſſelbe, was über die Stellung des Bisthums Babylon geſagt iſt. Die Zahl der Lateiner beläuft ſich höchſtens auf einige Tauſend. Unter den verſchiedenen Orden, die hier wirken, befinden ſich auch die Jeſuiten. Der apoſtoliſche Vicar von Aleppo iſt immer apoſtol. Delegat für den Libanon. — 24) Jeruſalem, Patriarchat und Erzbisthum. Früher wurde die Jurisdiction über die Gläubigen

Digitized by Google

des lateiniſchen Ritus in Paläſtina ausgeübt durch den zu Jeruſalem reſidirenden Cuſtos des heiligen Grabes aus dem Orden des hl. Franciscus. Im Jahre 1847 ward jedoch zu Jeruſalem ein Erzbisthum errichtet, und mit demſelben der Patriarchentitel verbunden. Das Verhältniß des neuen Erzbisthums zum Cuſtos des hl. Grabes in Betreff der Jurisdiction ſcheint noch nicht klar zu ſein. Die Zahl der Gläubigen in Paläſtina mag ſich auf 12,000 belaufen, davon 2000 in Jeruſalem, 2500 in Bethlehem, 1500 in Nazareth ꝛc. Im Ganzen gehören zur Cuſtodie des hl. Grabes 22 Franciscanerklöſter in Paläſtina, Syrien und Aegypten. — Wir gehen zu Africa über. 25) Alexandria. Das Patriarchat iſt ſowie auch das von Antiochia der Lateiner nur ein Titel. Es reſidirt aber zu Alexandria ein apoſtoliſcher Vicar von Aegypten und Arabien. Die Zahl der lateiniſchen Chriſten in der Hauptſtadt mag ſich auf 7000 belaufen und iſt im Wachſen begriffen. Eine neue große Kirche iſt im J. 1852 eingeweiht, und die Zahl der religiöſen Inſtitute mehrt ſich. Auch in Cairo beſteht eine beträgliche Gemeinde mit mehreren Klöſtern, eben ſo zu Damiette, Roſette ꝛc. In Ober- und Mittelägypten zählt man außerdem 4 Franciscanerklöſter zu Fanſchut, zu Dſchirdſcheh, zu El Aemin und zu Abotig. Die Zahl der Lateiner mag ſich im Ganzen auf 15,000 belaufen. In den arabiſchen Handelsſtädten am Rothen Meere haben ſich bei dem wachſenden Verkehre mit Europa und Oſtindien katholiſche Gemeinden geſammelt, die aber wahrſcheinlich von Aden aus verwaltet werden. — 26) Tripoli (ſ. d. Art.), apoſtoliſche Präfectur. So viel wir wiſſen, beſtehen im Lande nur 2 katholiſche Gemeinden, die eine in der Hauptſtadt von 2000 Seelen, und die katholiſche Colonie Bengaſi. — II. Die Armeniſche Kirche (vgl. den Art. Armenien im I. Bd. dieſes Werkes). Die Armenier trennten ſich von der Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche im ſechsten Jahrhundert. Sie nahmen zum Theil aus Mißverſtändniß die Beſchlüſſe des Conciliums von Chalcedon, die ſie für Neſtorianiſch hielten, nicht an, verfielen aber in Folge dieſes Widerſpruches in die entgegengeſetzte Irrlehre des Monophyſitismus. Unter den wiederholten Vereinigungsverſuchen war die auf dem Concil zu Florenz geſchloſſene Union die dauerndſte und erfolgreichſte. Sie beſteht bis auf den heutigen Tag. Die Hauptmaſſe des armeniſchen Volkes bewohnt das von ihnen genannte ausgedehnte Gebirgsland ſüdlich vom Kaukaſus, das theils zur Türkei, theils zu Perſien, theils zu Rußland gehört (ſ. d. A. Kaukaſien). Hier bilden ſie etwa den dritten Theil, in manchen Gegenden die Hälfte und mehr der Geſammtbevölkerung. Außerdem aber haben ſich die Armenier theils in Folge harter Bedrückungen, theils in Folge ihrer Auswanderungsluſt nach drei Hauptrichtungen weit über die Grenzen ihres Heimathlandes hinaus verbreitet, nördlich über den Kaukaſus bis tief in das ſüdliche Rußland hinein zur Krim, nach Cherſon, Aſtrachan ꝛc.; ſüdweſtlich, den mittleren Euphrat hinab, nach Cilicien und Syrien; endlich weſtlich, die Küſten des ſchwarzen Meeres entlang, über Conſtantinopel nach Europa. In der Europäiſchen Türkei wird die Zahl der Armenier auf 130,000 geſchätzt, wovon allein 80—90,000 in Conſtantinopel. Selbſt noch in Oeſtreich ſind ſie ziemlich zahlreich. Das zu Lemberg beſtehende unirte armeniſche Erzbisthum zählt wenigſtens 4—5000 Gläubige. Die Stärke der ganzen Nation wird auf 2 Millionen, bis auf 2,400,000 Seelen geſchätzt. Sie gehört zu den betriebſamſten und lebenskräftigſten Volksſtämmen des türkiſchen Reiches; ſchon deßhalb iſt ihre Verbindung mit der katholiſchen Kirche für dieſe von der größten Wichtigkeit. Früher lag ein Haupthinderniß für die Verbreitung der Union mit der katholiſchen Kirche in dem Umſtande, daß die türkiſche Regierung die weltliche Jurisdiction der ſchismatiſchen Patriarchen über die Unirten anerkannte, was für dieſe die Quelle fortwährender Verfolgungen wurde. Noch in den dreißiger Jahren mußten viele Tauſende ihre Heimath verlaſſen. Sie ergoſſen ſich über die Küſtenländer am ſchwarzen Meere, und trugen dadurch

Digitized by Google

viel zur Verbreitung des katholiſchen Glaubens bei. Es war im November oder December des Jahres 1837, gerade zur ſelben Zeit, als in Preußen der Kölner Kirchenſtreit ausgebrochen war, wo es dem Papſte gelang, vom Sultan die Anerkennung der unirten Armenier als einer eignen Nation unter der Jurisdiction ihres eigenen Primas zu Conſtantinopel und ihres Patriarchen am Libanon zu erwirken. Seitdem hat die Union überaus glückliche Fortſchritte gemacht. Was dieſelbe noch mehr befördert, iſt die Wirkſamkeit des Armeniſchen Collegiums zu Rom, wo ein großer Theil der Prieſter für die unirte Kirche gebildet wird, und dann mit überlegenen Kenntniſſen ausgerüſtet in die Heimath zurückkehrt, wo ſie dann ſelbſt viele Prieſter zur Union führen. Aeußerſt wohlthätig wirken auch die Häuſer der Mechitariſten (ſ. d. A.) zu Venedig und zu Wien, welche einen großen Theil des Orients mit katholiſchen Büchern beſorgen. Die Mechitariſten auf der Inſel St. Lazaro bei Venedig ſtehen unter türkiſchem Schutz; ſie befolgen die Regel des hl. Benedictus; ihr Abt hat den Rang eines Erzbiſchofs in p. Die Organiſation der armeniſchen Kirche in der Türkei hat erſt unter dem jetzigen Papſte ihre entſprechende Ausbildung erhalten. Wahrſcheinlich wird ſich dieſelbe bald auch über den in Perſien wohnenden Theil der Armenier ausdehnen, wo die Lazariſten am See Urmiah ſehr erfolgreiche Miſſionen halten. Wie groß die Zahl der unirten Armenier ſei, iſt heut zu Tage ſchwer mit einiger Genauigkeit anzugeben. Mindeſtens kann man ſie zu 200,000 Seelen rechnen. Die einzelnen Diöceſen ſind folgende: 1) Conſtantinopel, Erzbisthum. Der Erzbiſchof hat den Titel eines Primas; ſein Gebiet erſtreckt ſich über die Europäiſche Türkei. Er vertritt der Regierung gegenüber alle Armenier in Europa und Kleinaſien. Allein in Conſtantinopel rechnet man 30,000 unirte Armenier. — 2) Bruſſa, Bisthum auf dem gegenüberliegenden aſiatiſchen Küſtenlande (Bithynien), iſt neu errichtet, und ſeit 1850 beſetzt mit Gregorio Bahadur. — 3) Ancyra (Angora), Bisthum in Galazien, neu errichtet, und ſeit 1850 beſetzt mit Ant. Sciman. Die 6000 Seelen betragende ſchismatiſche Gemeinde hat ſich mit der katholiſchen Kirche vereinigt. — 4) Artuin, Bisthum in Kleinaſien, neu errichtet, und ſeit 1850 beſetzt mit Timoth. Aſtagi. — 5) Trapezunt in Pontus, Bisthum, neu errichtet, ſeit 1850 beſetzt mit Joſ. Arachial. — 6) Erzerum, Bisthum im eigentlichen Armenien, neu errichtet, und ſeit 1850 beſetzt mit Joſ. Hagi. — 7) Hispacan, Bisthum neu errichtet, ſeit 1850 beſetzt mit Joh. Dardarian. — 8) Diarbekir, Bisthum in Meſopotamien, ſeit 1850 beſetzt mit Jac. Batrian. — 9) Mardin, Bisthum in Meſopotamien, Biſchof Joſ. Ferrachian. — 10) Tokat, Bisthum in Pontus, deſſen Adminiſtrator immer der Patriarch von Cilicien iſt. — 11) Aleppo, Erzbisthum in Syrien, Inhaber Baſil Haivalian. — 12) Cilicien, iſt der Titel des Patriarchen der Armenier, der ſeinen Sitz am Libanon hat, und beſtändiger Adminiſtrator der Diöceſe Tokat iſt. Gegenwärtiger Patriarch iſt Mich. Der-Asdnazadrian, mit dem Beinamen Gregorius Petrus VIII. — 13) Adana, Bisthum in Cilicien, gegenwärtig beſetzt mit Steph. Holadian. — III. Die Melchiten oder unirten Griechen im alten Antiocheniſchen Patriarchat. Ueber den Namen Melchiten vgl. den Art. Jacobiten, Kopten ꝛc. in dieſem Werke. Auch dieſe Kirche hat ſich in neuerer Zeit, namentlich in einigen Diöceſen, wie Bairut, Aleppo ꝛc. gemehrt, iſt aber auch durch Ruſſiſche Proſelytenmacherei und Beſtechung nicht geringen Gefahren ausgeſetzt. Die Zahl der Melchiten mag ſich jetzt auf 60,000 belaufen. Es beſtehen folgende Diöceſen: 1) Antiochia, Patriarchat der griechiſchen Melchiten. Gegenwärtiger Patriarch iſt Mazlum. — 2) Damascus, Erzbisthum. Der Patriarch von Antiochia iſt jedesmal Adminiſtrator dieſer Erzdiöceſe. Die Stadt Damascus hat 10,000 Katholiken, und mehrere Häuſer verſchiedener religiöſer Orden. — 3) Sidon (Saida) Bisthum in Phönicien. — 4) Tyrus (Sur), Erzbisthum in Phönicien. — 5) Bairut (Berytus), Bisthum in Phönicien am Fuße des

Digitized by Google

Libanon, der hier beinahe die Meeresküſte erreicht. Die Hauptſtadt hat ein Jeſuitencollegium und iſt Sitz dreier katholiſcher Biſchöfe. — 6) Tripolis, Bisthum in Phönicien, an der Meeresküſte. — 7) Acre, Bisthum in Paläſtina. — 8) Aleppo, Erzbisthum in Syrien. Die Stadt Aleppo zählt 17,000 Katholiken, die aber in neueſter Zeit vielen Mißhandlungen ausgeſetzt waren. — 9) Balbeck oder Heliopolis, Bisthum in Syrien am Libanon. — 10) Homs oder Emeſa, Bisthum in Syrien (secunda Phoenicia). — 11) Farzuul und Zale, vereinigte Bisthümer in Syrien. — 12) Bosra, Bisthum in Arabien. Alle dieſe Bisthümer ſind beſetzt. Außer Bairut haben die Jeſuiten eine Niederlaſſung in der Gegend von Balbeck. Die arabiſche Provinz Hauran (Auranitis) hat ſeit dem Ende der dreißiger Jahre wieder katholiſche Prieſter. Die Einwohner bekennen ſich großen Theils zur katholiſchen Religion. — IV. Die unirten Syrer (Jacobiten). Die Monophyſiten im Antiocheniſchen Patriarchate bildeten ſeit dem ſechsten Jahrhunderte eine eigene kirchliche Gemeinſchaft unter einem Patriarchen. Im 13. Jahrhunderte wurden die erſten Einigungsverſuche gemacht, die im 16. Jahrhunderte zu einem dauernden Erfolge führten. In neueſter Zeit macht die katholiſche Kirche mit Ausnahme der Armenier nirgends ſo große Fortſchritte, als unter den Syrern. Unter andern iſt die ganze Jacobitiſche Diöceſe Mardin mit ihrem Biſchof zur kirchlichen Einheit zurückgekehrt. Man ſchätzt die Zahl der ſämmtlichen Syriſchen Chriſten auf 200,000 Seelen, von denen 40—50,000 zur Union gehören mögen. Es beſtehen folgende katholiſche Bisthümer: 1) Antiochia der Syrer, Patriarchentitel. — 2) Aleppo, Erzbisthum; beſtändiger Verwalter iſt der Patriarch von Antiochia. — 3) Bairut, Bisthum in Phönicien. — 4) Tripolis in Phönicien, Bisthum. — 5) Damascus, Erzbisthum in Syrien. — 6) Homs oder Emeſa, Bisthum in Syrien. — 7) Keriatim und Nabk, vereinte Bisthümer. — 8) Bagdad und Moſſul, vereinigte Bisthümer in Meſopotamien. — 9) Mardin, Bisthum in Meſopotamien. Alle dieſe Bisthümer ſind beſetzt. — V. Die Chaldäer. Die Secte der Neſtorianer (ſ. d. Art.) beſteht ſeit dem fünften Jahrhunderte in den Gegenden des Euphrats und des Tigris bis tief in Perſien hinein, fort. Die Wiedervereinigung mit der katholiſchen Kirche begann im 15. Jahrhunderte, und ſetzte ſich mit manchen Unterbrechungen fort. Vor 20 Jahren rechnete man 130,000 Chaldäer oder zur katholiſchen Kirche zurückgekehrte Neſtorianer. In den letzten Zeiten haben ſie aber durch Krieg und Peſt ſehr gelitten, ſo daß ihre Zahl bedeutend zuſammengeſchmolzen iſt. Die Chaldäer haben ihren beſondern Ritus mit Chaldäiſcher Sprache, und ſtehen unter einem eigenen Patriarchen. Es beſtehen folgende Bisthümer: 1) Babylon, Patriarchat der Chaldäer. — 2) Moſſul, Erzbisthum. Der jedesmalige Inhaber des Patriarchats von Babylon iſt Adminiſtrator des Erzbisthums Moſſul. Der gegenwärtige Patriarch Joſ. Audo, ſeit dem Jahre 1848 ernannt, war früher Biſchof von Amadia. — 3) Diarbekir, Erzbisthum in Meſopotamien. — 4) Gezira, Bisthum in Meſopotamien. — 5) Mardin, Bisthum in Meſopotamien. — 6) Kerkuk, Bisthum in Kurdiſtan (Aſſyrien). — 7) Suert, Bisthum in Kurdiſtan. — 8) Salmas, Bisthum in Armenien, gehört ſchon zu Perſien. Seit 1847 iſt dem Biſchofe ein Coadjutor beigegeben. — 9) Aderbergan, Bisthum, gegenwärtig verwaltet durch den Biſchof von Salmas. Seit 1847 iſt Georg. Barscinu zum Coadjutor ernannt. Wir vermiſſen in der neueſten Ausgabe des Römiſchen Cracas die Angabe der Diöceſe von Amadia. Möglich iſt, daß ſie mit der früher ſehr kleinen Erzdiöceſe Diarbekir vereinigt, oder daß die Reſidenz des Biſchofs nach Salmas verlegt iſt. Alle angeführten Bisthümer ſind beſetzt. — VI. Die Maroniten. Vergl. den Art. in dieſem Werke. Ueber die frühern Verhältniſſe dieſes merkwürdigen Volkes, über deſſen Stellung zur Eutychianiſchen Irrlehre und zur katholiſchen Kirche herrſcht noch manches Dunkel, deſſen völlige Aufklä-

Digitized by Google

rung ſchwer ſein möchte. Namentlich iſt es durchaus nicht ausgemacht, daß die Maroniten je einen ausgebildeten anerkannt häretiſchen Lehrbegriff gehabt haben, weßhalb ihre eigene Behauptung, ſie wären nie in weſentlichen Dingen von der katholiſchen Kirche abgewichen, doch nicht ſo unbedingt zu verwerfen iſt, wie es häufig auch von katholiſchen Schriftſtellern geſchieht. Schon den Heeren der Kreuzfahrer zeigten ſich die Maroniten befreundet, ſchloſſen eine förmliche Vereinigung mit den Lateinern, die ſie beſonders nach dem Concilium von Florenz (ſ. d. A.) erneuerten und bis auf den heutigen Tag treu bewahrten. In ihrer Liturgie bedienen ſie ſich der alten ſyriſchen Sprache, nur daß das Evangelium zugleich in arabiſcher Sprache geleſen wird. — Der eigentliche Wohnſitz der Maroniten iſt die hohe Gebirgskette des Libanon beginnend etwa gegenüber Saida bis hinab nach Tripolis mit allen Zwiſchenthälern, wo dieſes kleine aber kriegeriſche Volk wie in einer natürlichen Feſte Jahrhunderte lang ſeine Unabhängigkeit behauptet hat. Auch jetzt ſtehen ſie unter eignen chriſtlichen Emiren und bezahlen der Pforte nur einen Tribut. Südlich von ihnen wohnen die kriegeriſchen, einer mohammedaniſchen Secte angehörenden Druſen (ſ. d. A.), und bis in die Samaritaniſchen Gebirge hinein die Metaulis. Die Maroniten des Gebirges mögen 140,000 Seelen ſtark ſein. Nach und nach haben ſie ſich aber auch als fleißige Ackerbauer und Kaufleute über die Ebene bis über Damascus und Aleppo hinaus und über die Städte der Küſte ausgebreitet. Bairut iſt heut zu Tage als die Hafenſtadt dieſes Bergvolkes zu betrachten, von wo ſie nach Cypern hinübergegangen ſind. In der Ebene jenſeits des Gebirges nach Damascus zu iſt Antura als Hauptſtadt der Maroniten anzuſehen. Im Ganzen kann man das ganze Volk auf 200,000 Seelen anſchlagen, die ſich alle zur katholiſchen Religion bekennen. Im Jahre 1840 wollte man die Zahl zu 300,000 angeben, was offenbar zu hoch iſt. Seitdem hat aber dieſes Volk ſehr gelitten. In dem ägyptiſch türkiſchen Kriege ſtanden ſie auf der Seite der Aegypter, und waren die Hauptſtütze der ägyptiſchen Macht in Syrien. Frankreichs treuloſe Politik, die ſich ſelbſt unter Ludwig Philipp ſo gerne den Schein gab, Beſchützerin der katholiſchen Intereſſen im Oriente zu ſein, ohne je den ernſtlichen Willen zu haben, für dieſelbe etwas Nachhaltiges zu thun, ließ die Maroniten ſich in den Kampf gegen die türkiſche Uebermacht verwickeln, nachdem ſchon die 4 übrigen Mächte ſich für die Rechte der Pforte erklärt hatten, und dieſelbe factiſch unterſtützten. Die Verlaſſenen wurden förmlich auf die Schlachtbank geführt. Die wilden Albaneſen ſengten und mordeten ungeſtraft in den bis dahin ſo blühenden Gegenden des Libanon, und es hatte den Anſchein, als werde die Ausrottung des ganzen Volkes beabſichtiget. England und Rußland war aus politiſchen und religiöſen Gründen an einer Schwächung und Entwaffnung der bedeutendſten katholiſchen Nation in Syrien und an den Grenzen Paläſtinas viel gelegen, und Oeſtreichs Politik war damals in Bezug auf die wichtigſten religiöſen Fragen nicht ſo weitſehend und berechnend, wie die der Feinde der katholiſchen Religion im entgegengeſetzten Sinne. Nach dem endlich erfolgten Abzuge der Albaneſen blieb das erſchöpfte Volk fortwährenden Ueberfällen und Angriffen von Seiten der Druſen ausgeſetzt, die bis nahe vor den Thoren von Bairut die Kirchen, Klöſter und Dörfer niederbrannten, und die ganze ſüdweſtliche Seite des Gebirges in eine Einöde verwandelten. Seit einiger Zeit ſcheint größere Ruhe und Sicherheit eingetreten zu ſein, aber es wird ſelbſt unter ſehr günſtigen Umſtänden noch lange dauern, ehe alle dem Volke geſchlagenen Wunden geheilt ſein werden. Es beſtehen im ganzen Gebiete der Maroniten folgende Oberhirtenſitze: 1) Antiochia, Patriarchat. Der Patriarch hat ſeinen Sitz im Kloſter Kannobin, im Gebirge ſeitwärts von Tripolis. — 2) Bairut, Bisthum. — 3) Cypern, Bisthum, umfaßt nur einige Tauſende von Gläubigen. — 4) Sidon, Bisthum. — 5) Tripolis (Trablos), Bisthum. Im Gebiete deſſelben ſtehen die berühmten alten Cedern, unter denen am Tage

Digitized by Google

der Verklärung Christi auf 4 Altären die hl. Meſſe gefeiert wird. — 6) Balbeck oder Heliopolis, Bisthum in der Thalebene zwiſchen dem Libanon und Antilibanon. — 7) Damascus, Erzbisthum. — 8) Gibail und Botri, vereinigte Bisthümer. — 9) Aleppo, Erzbisthum. Die Stadt Aleppo oder Haleb iſt demnach Sitz des lateiniſchen apoſtoliſchen Vicars, und 4 katholiſcher Erzbiſchöfe. Die aufgezählten Bisthümer und Erzbisthümer der Maroniten ſind genau nach der neueſten Ausgabe des Römiſchen Cracas angeführt. — VII. Die Kopten in Aegypten. Der Name Kopten (ſiehe den Artikel in dieſem Werke) dient zur Bezeichnung der Monophyſiten in Africa. In Aegypten ſind ſie die Nachkommen der alten chriſtlichen Bevölkerung, die ſich unter der Herrſchaft der Araber und Saracenen bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Seit der Trennung von der allgemeinen Kirche iſt jedoch die innere Lebenskraft dieſes einſt zahlreichen Volkes mehr und mehr erſtorben. Schon gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts war ihre Zahl auf 1,400,000 zuſammengeſchmolzen. Will man den neueſten Nachrichten Glauben beimeſſen, ſo zählen ſie heut zu Tage kaum mehr 140,000 Seelen. Am zahlreichſten ſind ſie in Mittel- und Oberägypten. Zur Zeit der Kreuzzüge bemerkte man unter den Kopten keine Bewegung zu Gunſten der katholiſchen Kirche. Ihre frühere Geſchichte und namentlich ihr Verhältniß zu den Arabern, die ihnen großen Theils die Behauptung Aegyptens zu verdanken haben, hatte ihrem ganzen Charakter eine tiefe Abneigung gegen Griechen ſowohl als gegen Lateiner eingeprägt, die bis auf den heutigen Tag noch nicht überwunden iſt. Doch gelang es beſonders vom Anfange des vorigen Jahrhunderts an, einen Theil der ägyptiſchen Kopten mit der katholiſchen Kirche zu vereinigen. Bis auf den heutigen Tag ſind es die Franciscaner vom heiligen Lande, welche die Hauptmiſſionsſtationen bei den Kopten unterhalten. Die immer häufiger werdenden Niederlaſſungen abendländiſcher Chriſten in Aegypten und die Erfolge der Miſſionen unter den glaubensverwandten Habeſſiniern ſind geeignet, der Wiedervereinigung der ganzen koptiſchen Kirche Vorſchub zu leiſten. Man rechnet heut zu Tage 12—15,000 unirte Kopten. Sie ſtehen unter einem apoſtoliſchen Vicar, der Biſchof in p. iſt, und ſeinen Sitz zu Cairo hat. Seit dem Jahre 1832 iſt dieſe Würde durch Th. Abukarim bekleidet, der außer den Franciscanern einen eingeborenen Clerus zur Seite hat. — Außerdem beſtehen in Unterägypten noch einige griechiſche Dörfer (Melchiten), die katholiſch ſind, und unter der Jurisdiction des melchitiſchen Patriarchen am Libanon ſtehen. — Demnach beſtehen im ganzen türkiſchen Reiche 66 Erzbisthümer und Bisthümer, 11 apoſtoliſche Vicariate und 2 apoſtoliſche Präfecturen. Es iſt für die Kirche von einem unſchätzbaren Werthe, daß ſo viele zum Theil uralte Sitze und Titel in allen Theilen des alten oſtrömiſchen Kaiſerreiches erhalten worden ſind. Offenbar hat die göttliche Vorſehung auch deßhalb die Erhaltung der alten orientaliſchen Kirchen, und ihre frühe Trennung von der griechiſchen Kirche zugelaſſen, damit das ſpäter ſich ausbildende Schisma nicht zu mächtig nach Oſten und Süden wucherte, und in den berühmten Patriarchaten von Antiochia, Alexandria und Jeruſalem nicht unumſchränkter Herr würde. So wie die Sachen nun ſtehen, iſt das griechiſche Schisma außer in ſeinen neuen allerdings höchſt merkwürdigen Eroberungen in Rußland eigentlich nur im Patriarchate von Conſtantinopel herrſchend. Im tieferen Oriente ſteht die katholiſche Kirche, was die Zahl der Biſchofsſitze und der Gläubigen betrifft, ihm ebenbürtig zur Seite, während in Aegypten das griechiſche Schisma gar keinen Boden, in Arabien aber, in dem alten Barka und Cyrena, in Habeſſinien ꝛc. nicht einmal einen Namen hat. Uebrigens kann der Beſtand der katholiſchen Kirche im türkiſchen Reiche in der Gegenwart keines Weges ein erfreulicher genannt werden. Was mit unglaublicher Anſtrengung in einem tauſendjährigen Kampfe gegen die Argliſt des Schismas und gegen die Alles zertretende Gewalt des Islam erhalten, und oftmals halb in

Digitized by Google

Trümmer zerfallen immer von Neuem mit unverdroſſenem Eifer aufgebaut worden iſt, ſind nur koſtbare Ueberbleibſel einer unendlich glorreichen Vergangenheit, welche die Kirche als ihr Eigenthum beanſprucht und immerdar beanſpruchen wird; es ſind zugleich Samenkörner, die eines kommenden Frühlings harren um zu neuem Blühen aufzuſproſſen. Was bisher der katholiſchen Kirche am meiſten hinderlich geweſen, iſt die vollkommene Unſicherheit aller politiſchen und ſocialen Verhältniſſe unter dem Drucke des türkiſchen Despotismus. Die chriſtlichen Völkerſchaften ſind zu jeder Zeit der Beraubung, Plünderung und Ermordung preisgegeben. Das Familienleben iſt nicht geſichert, Ackerbau kann nicht gedeihen, kein Wohlſtand des Volkes kann aufkommen. An eine Rechtspflege iſt nicht zu denken. Armuth, Unwiſſenheit, Verkümmerung jeder Art iſt das Loos auch der kräftigſten und begabteſten Völkerſchaften, die längere Zeit unter dem eiſernen Joche eines ſolchen Despotismus haben leben müſſen. Bei der ſteten Unſicherheit aller Verhältniſſe der früher ſo häufigen Verwaiſung der Diöceſe und der Unterbrechung einer regelmäßigen Verbindung mit Rom mußte auch Muthloſigkeit der Seelſorger ſich bemächtigen. Leicht konnte Willkür und Zuchtloſigkeit um ſich greifen, wie ſolches in Bosnien und Bulgarien geſchehen. Auch war bei ſolcher Lage der Dinge immer die Gefahr vorhanden, daß das kaum geknüpfte Band der Wiedervereinigung der orientaliſchen Kirchen mit der Mutterkirche bei längerer Unterbrechung der äußeren Verbindung wieder gelockert oder ganz zerriſſen wurde. Hier iſt es nun zunächſt an den chriſtlichen Staaten, durch einen kräftigen Schutz den katholiſchen Völkern eine ungefährdete Exiſtenz und die Möglichkeit einer geiſtigen und materiellen Entwicklung zu ſichern. Oeſtreich und Frankreich müſſen zu Einem Zwecke zuſammenwirken. Namentlich iſt dem katholiſchen Oeſtreich als Grenznachbarn der Türkei eine wichtige Aufgabe, die es für die ganze Chriſtenheit zu erfüllen hat, zugefallen. Es muß fürs Erſte die katholiſche Bevölkerung in Bosnien und Albanien, die in neueſter Zeit in ähnlicher Weiſe heimgeſucht wird, wie in den vierziger Jahren die Maroniten am Libanon, vor Vernichtung bewahren, und es nie außer Acht laſſen, daß Englands und Rußlands Politik auf eine Schwächung und Wehrlosmachung der katholiſchen Bevölkerungen hinarbeitet. Oeſtreich hat für die Länder des Orients auch in geiſtiger Hinſicht eine große Miſſion zu erfüllen. Schon jetzt ſind häufig die Biſchofſtühle in Albanien, Serbien ꝛc. mit Männern aus Oeſtreich beſetzt, und viele der Prieſter in den türkiſchen Provinzen machen ihre geiſtlichen Studien in Ungarn. Am Libanon und in Paläſtina wird kein größeres Unternehmen ausgeführt, es ſei denn, daß Oeſtreich durch fromme Gaben die Geldmittel dazu ſchaffte. Allein ſchon die jährlich in der Charwoche im ganzen Staate gehaltene Collecte für das hl. Grab bringt durchſchnittlich 50—70,000 Gulden ein. Dieſe Miſſionsthätigkeit muß nur noch förmlicher organiſirt und mehr belebt werden. Die Wiederherſtellung der großen Miſſionsorden der Jeſuiten und Redemptoriſten im Kaiſerſtaate kann für die Miſſionen im Oriente nur förderlich ſein. Jedoch ſteht für Aegypten, Paläſtina, Syrien und die Euphratländer auch noch in anderer Hinſicht eine Veränderung bevor, die auf die kirchlichen Verhältniſſe nicht ohne günſtige Rückwirkung bleiben kann. Auf der großen Straße gelegen, die Oſtindien mit Europa verbindet, werden dieſe Länder immer mächtiger in den Strom des Weltverkehres hineingezogen. Nicht lange mehr wird es dauern, ſo bauet man in Aegypten zum rothen Meere eine Eiſenbahn. Auch das Thal des Euphrats wird nicht lange nachher eine Eiſenbahnverbindung mit der Syriſchen Küſte bekommen, und ſo ſteht eine Veränderung aller äußeren Verhältniſſe bevor, wodurch die bisher in großer Abgeſchloſſenheit von der übrigen Welt lebenden orientaliſchen Völker völlig außer Faſſung gebracht werden müſſen. Die häufigere Berührung mit den Europäern, deren Ueberlegenheit ſich in jeder Beziehung geltend machen wird, muß dazu dienen, den Widerſtand der in Eigenſinn erſtarrten

Digitized by Google

Secten gegen die allgemeine Kirche zu brechen. Dann wird ſich zeigen, wie überaus wichtig es für den Sieg der katholiſchen Kirche iſt, daß überall in dieſen fernen Gegenden des Orients Anknüpfungspuncte erhalten ſind, und daß ſchon zum Voraus die Wohnſtätten in Bereitſchaft geſetzt werden, welche beſtimmt ſind, den wieder zum fruchtbaren Wachsthum gedeihenden Herden ein Obdach zu ſichern. [Eduard Michelis.]

Turketul, Abt des Kloſters Croyland, ſ. Ingulf.

Turlipins, ſ. Albigenſer und Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes.

Turniere (torneamenta im mittelalterlichen Latein). Dieſe ritterlichen Kampfſpiele wurden wegen der dabei vorkommenden Unordnungen, und beſonders wegen der vielen Verluſte an Menſchenleben, die man ſo oft dabei zu beklagen hatte, bald von Biſchöfen, Päpſten und Synoden verboten. So erließ eine Synode zu Rheims unter Innocens II. a. 1131 Verbote dagegen — hauptſächlich wegen der Verluſte an Menſchenleben und der Gefahren für die Seelen — und beſtimmte, daß diejenigen, welche darin fallen, wenn ihnen auch die Sacramente der Buße und des Abendmahls nicht verweigert werden dürfen, doch das kirchliche Begräbniß nicht erhalten ſollen. Dieſelbe Beſtimmung ſammt der verhängten Cenſur gibt das II. Lateranconcil unter Innocens II. a. 1139 und das III. unter Alexander III. a. 1179 (Conc. Lat. III. cap. 20). Auch Eugen III. hatte ein ähnliches Verbot erlaſſen. Als Philipp der Kühne von Frankreich bei Gelegenheit mehrerer Feſtlichkeiten die vorher ſiſtirten Turniere wieder aufgenommen und erlaubt hatte, ſchrieb Päpſt Nicolaus III. ſeinem Legaten in Frankreich, ihn aufs Schärfſte tadelnd, daß er nicht ſogleich eingeſchritten und befahl ihm, gegen alle die Adeligen und Ritter, die daran Theil genommen, ſogleich die Excommunications-Sentenz zu verkünden. Wollten ſie demüthig um die Abſolution nachſuchen, ſo ſollte man ſie ihnen gewähren unter der Bedingniß, daß ſie eidlich gelobten, nie mehr zu dieſem Vergnügen zurückzukehren. a. 1279. Doch konnte die Kirche mit All dem nicht ganz durchdringen. Die Turniere z. B. in Frankreich hörten erſt auf, als König Heinrich II. 1559 an den Folgen einer im Turnier erhaltenen Wunde ſtarb. Fleury, histoire eccles. tom. XVIII. a. 1279. n. 29. [Kerker.]

Turnus nennt man die Reihenfolge, in welcher mehrere Gleichberechtigte oder Gleichverpflichtete ſich in die Ausübung eines gemeinſamen Rechtes oder einer gemeinſamen Obliegenheit zu theilen haben. Dieß iſt z. B. der Fall, wo ein einheitliches Präſentationsrecht durch mehrere an der Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes betheiligte Privatpatrone oder durch die Mitglieder eines geiſtlichen Collegiums abwechſelnd ausgeübt; oder aber wo beſtimmte Amtsverrichtungen z. B. die Abhaltung der täglichen Chormeſſe von den Capitularen oder Conventualen eines Stiftes oder Kloſters der Reihe nach vorgenommen werden ſollen. Derjenige, den eben die Reihe trifft, heißt Turnarius; der Turnus ſelbſt aber kann behufs der Ausrichtung einer Obliegenheit je nach Tagen, Wochen ꝛc., oder wenn es ſich um Ausübung eines Nominations- oder Präſentationsrechtes handelt, entweder nach den Monaten der eintretenden Pfründevacatur oder nach Erledigungsfällen wechſeln. In welcher Reihenfolge aber die Einzelnen nacheinander zum Zuge kommen ſollen, ob nach deren Rangverhältniß oder nach ihrem Dienſtesalter ꝛc., iſt gewöhnlich ſchon durch Geſetz, Statut oder Herkommen feſtgeſtellt, oder kann in Ermangelung poſitiver Normen durch gütliches Uebereinkommen der Mitglieder beſtimmt werden; nur bedarf es letzteren Falles des einmüthigen Beſchluſſes aller Betheiligten. Vergl. dazu den Art. Capitel. [Permaneder.]

Turrecremata, Johannes, ſ. Johannes von Turrecremata.

Turrecremata, Thomas, ſ. Inquiſition.

Turſelin, Horatius, Jeſuit. Geboren zu Rom im J. 1545, trat er früh

Digitized by Google

in den Orden der Jeſuiten, in welchem er 20 Jahre die Literatur lehrte. Dann wurde er Rector des Seminars zu Rom, ſodann des Colleginms zu Florenz, endlich des von Loretto. Er ſtarb im J. 1599 zu Rom, 54 Jahre alt. — Seine bekanntern Werke ſind: 1) De Vita Franc. Xaverii, in 4. 6 Bücher. Rom 1596. — 2) Historia Lauretana in 8., geſchrieben, wie überhaupt Turſeln's Werke, mit großem Geſchmacke, wogegen die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit vielfach angeſtritten wird. 3) Eine Abhandlung von den Partikeln der lateiniſchen Sprache. 4) Ein Abriß der allgemeinen Geſchichte, vom Anfange der Welt bis zum J. 1598, fortgeſetzt von dem P. Philipp Briet bis zum J. 1665. Gerühmt an dieſem Werke wird die gute Latinität, die Gediegenheit der leitenden Gedanken in der Auffaſſung und Darſtellung der Ereigniſſe; getadelt wird die Unſicherheit der Zeitrechnung und der Mangel an kritiſcher Sichtung. Das Werk wurde vielfach gebraucht und überſetzt.

Turteltaube (תּוֹר onomatop. wie turtur und *τρυγών*, *τρίζω* girren) ein Zugvogel, weßhalb ſie im hohen Liede als Bote des Frühlings (2, 12) aufgeführt wird; ſie bringt ihren Winter in Aegypten, den Sommer in den kühlern Gegenden der mittelländiſchen Nordgeſtade und des gebirgigen Paläſtina zu. In beiden Ländern gibt es ihrer ſehr viele, da der Mohammedaner für die Tauben eine hohe Verehrung hat, die bei allen ſeinen großen Moſcheen (zu Mecca, Conſtantinopel, Cairo u. ſ. w.) und an den Grabſtätten der Heiligen Freiſtätten haben. Noch zur Zeit des Euſebius wurden zu Ascalon unzählige Tauben gehalten, und das Verbot ſie zu tödten war noch immer in Kraft (Praep. evang. l. VIII). Da ihnen Niemand etwas zu leid thut, werden ſie ſehr zutraulich und zahm und dienen ſomit den Dichtern als Bild der ſanften, wehrloſen Unſchuld Pſ. 74, 19: „Gib nicht dem Gierleben (d. i. der Raubſucht der Feinde) hin deine Turteltaube (dein wehrloſes, unſchuldiges Volk).“ Die Turteltaube iſt kleiner als die Feldtaube und nach ihrem Gefieder mit grauem Rücken und röthlich-weißer Bruſt hinlänglich bekannt. Bei den Cultusvorſchriften kommen die Turteltauben neben der jungen Haustaube, theils als Subſtitute für ein anderes geſetzliches Opferthier bei den Armen, theils als ſelbſtſtändige Opfer vor. Als Subſtitute treten ſie ein bei Sünd- und Schuldopfern, ſowie bei freiwilligen Brandopfern. Brachten Arme ein Sündopfer, ſo war ihnen geſtattet für die junge Ziege oder das weibliche Lamm ein Paar Turteltauben oder junge Haustauben zu ſubſtituiren, von denen die eine als Sündopfer nach der Sprengung ihres Blutes den Prieſtern zum Genuſſe (Jos. Antiqu. III, 9. § 3) zufiel, die andere als Brandopfer ganz verbrannt wurde (Lev. 5, 7—13). Hieher gehört Luc. 2, 24. Als ſelbſtſtändige Opfer kommen ſie bei Blut- und Samenflüſſigen und bei den Naſiräern vor. Erſtere nämlich brachten am achten Tage nach ihrer Heilung ein Paar Turteltauben oder junge Tauben, die eine als Sünd- die andere als Brandopfer dar (Lev. 15, 14). Letztere gleichfalls am achten Tage, wenn ſie ſich durch eine Todtenberührung verunreinigt hatten, worauf die Weihezeit von neuem begann (Num. 19, 11). Bei der Turteltaube wird das Alter nicht beſtimmt, während bei der Haustaube immer das Prädicat „jung“ ſteht; die Rabbinen ſagen darüber, daß die Turteltaube opferfähig ſei, wenn ihre Federn zu glänzen anfingen, während die Haustauben dann gerade nicht mehr geopfert werden durften (Siphra. fol. 94. 1. 2. Abarbanel in praef. ad Lev. 2. Maimon. de ratione sacrif.). Der Grund davon liegt in dem Werthe dieſer Thiere, da die Turteltaube im reifern, die Haustaube im zärtern Alter werthvoller iſt, wie ſchon Bochart bemerkt: turtures in matura, columbae in tenera aetate maxime praestant. Beim zweiten Tempel wurden eigens Tauben gehalten, welche zum Opfer an Ort und Stelle gekauft werden konnten; unter den 15 Tempelbeamten wird (Miſchna, Schekalim, 5, 1) Petachja (פתחיא) mit großen Lobpreiſungen als „Vorſteher über die Tauben“ aufgeführt, wozu wegen der Frage nach der Tüchtigkeit

Digitized by Google

oder Untüchtigkeit zum Opfer (ob כשר oder פסיל) ein beſonders erfahrener Mann nothwendig ſchien (vergl. oben die Beſtimmung der Rabbinen über die Tauben). [Schegg.]

Tutilo, Mönch zu St. Gallen, ſ. Gallen, St., Notker und Sculptur.

Tutiorismus, ſ. Probabilismus.

Tutor heißt derjenige, der für einen Unmündigen, welcher nicht in väterlicher Gewalt ſteht, zur Vertretung der Intereſſen deſſelben insbeſondere zur Verwaltung ſeines Vermögens aufgeſtellt iſt. Inſofern iſt der Tutor von dem Curator oder Vermögensverwalter für Minderjährige, Raſende, Blödſinnige, gerichtlich declarirte Verſchwender und ſonſtige zur eigenen Abſchließung von Rechtsgeſchäften unfähigen Perſonen (ſ. Curator, Bd. II. S. 944) zu unterſcheiden, obgleich die Rechte und Verbindlichkeiten deſſelben im Weſentlichen mit denen des Curators zuſammenfallen. Daher kann auch der Tutor gleich dem Curator, ſo lange er über das Vermögen ſeines Mündels (Pupillen) noch nicht Rechnung geſtellt hat, und von ſeiner Vormundſchaft (tutela) entbunden iſt, ex defectu libertatis (ſ. Irregularität, Nr. 5, Bd. V. S. 835) nicht licite ordinirt werden (c. un. X De oblig. ad rat. I. 19).

Tychicus wird im N. T. mehrere Male als Begleiter und Gehülfe des Apoſtels Paulus genannt, der ihn auch wahrſcheinlich zum Chriſtenthum bekehrt hatte. Paulus nennt ihn carissimus frater et fidelis minister in Domino (Epheſ. 6, 21. Col. 4, 7). Er war aus Kleinaſien (Apg. 20, 4). Er war der Ueberbringer der Briefe an die Epheſier (Eph. 6, 21. 22) und Coloſſer (Col. 4, 7. 8). Außerdem wird er noch Tit. 3, 12. und 2 Tim. 4, 12. erwähnt. Vgl. den Art. Paulus. — Sonſt iſt über Tychicus nichts Sicheres bekannt. Spätere griechiſche Nachrichten machen ihn zu einem der 70 Jünger (?), und zum Biſchof von Colophon in Jonien oder von Chalcedon in Bithynien oder von Neapolis auf Cypern oder zum Diacon zu Paphos auf Cypern, Letzteres wohl mit Rückſicht auf die Bezeichnung *διάκονος* Eph. 6, 21; Col. 4, 7. Paphus gibt auch das römiſche Martyrologium (29. Apr.) als ſeinen Sterbeort an. Sein Feſt iſt in den griechiſchen Martyrologien auf den 8. oder 9. Dec., in den lateiniſchen auf den 19. oder 29. Apr. angeſetzt.

Tychonius, ſ. Hermeneutik.

Typen, Vorbilder. Die bibliſche Auslegungskunde unterſcheidet mit Recht zwiſchen Wort- und Sach-Sinn (Vergl. den Art. Hermeneutik). Der Sachſinn begreift jene Vorſtellungen in ſich, welche durch eine bedeutſame Handlung angezeigt werden; ſei es nun, daß dieſe als eine geſchehene erzählt, oder als eine zu ſetzende angeordnet wird. Eine ſolche Handlung kann aber entweder eine gemeinhin ſymboliſche und eines bloß menſchlichen Urſprungs ſein, wie das Symbol der eiſernen Hörner, deren ſich der falſche Prophet Zedekia 3 Kön. 22, 11 bediente; oder die Sache wird auf eine Fügung oder Anordnung Gottes zurückgeführt, worin ein myſtiſcher Sinn liegt (ſ. d. Art.). Eine beſondere Art des myſtiſchen Sinnes iſt endlich der typiſche, welcher aus den im Alten Bunde enthaltenen Vorbildern, Typen, des Meſſias und ſeiner Gnadenanſtalt erkannt wird. Den Ausdruck Typus, *τύπος* (welcher urſprünglich Mal, Malzeichen bedeutet, dann aber auch Bild überhaupt, d. i. Bildniß, Apg. 7, 43; Muſter ebend. 44, Beiſpiel, Vorbild Philipp. 3, 17) finde ich in exegetiſcher Beziehung gebraucht von Philo de mundi opificio, wo er über die Erzählung von der Verführung der erſten Menſchen durch die Schlange bemerkt: „Dieß iſt nach Art der Typen (*τύπων*) geſagt, welche zu ſinnbildlichem Verſtändniß (*ἐπ' ἀλληγορίαν*) einladen." Phil. opp. ed. A. F. Pfeiffer tom. I. p. 108. In den Schriften des Neuen Bundes ſind beſonders zwei Stellen bemerkenswerth, nämlich Röm. 5, 14., wo Adam *τύπος τοῦ μελλοντος*, d. i. ein Vorbild des Künftigen,

Digitized by Google

des Chriſtus, genannt wird; und 1 Petr. 3, 21., wo die Taufe als ἀντίτυπον der den Noe von der Waſſerfluth rettenden Arche entgegengeſtellt, und dadurch jene Begebenheit als τύπος der Taufe gedacht wird. So bildete ſich der chriſtliche Sprachgebrauch, die in den hl. Büchern des Alten Bundes enthaltenen und im Neuen Bunde ſich erfüllenden Vorbilder des Erlöſers Typen zu nennen. Daß aber ein ſolches Herbeiziehen altteſtamentiſcher Begebenheiten oder Anordnungen und ihre Zuſammenſtellung mit der Heilsanſtalt des Neuen Bundes nicht etwas Willkürliches, ſondern im ewigen Plane der Entfaltung der Anſtalten Gottes zur Beſeligung des Menſchengeſchlechtes begründet ſei, läßt ſich auf folgende Weiſe darthun. a) Klare und beſtimmte Ausſprüche der hl. Bücher zeugen für dieſen engen Zuſammenhang des Alten und Neuen Bundes. Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς ſchreibt Paulus Röm. 10, 4., und zwar ſo, daß Chriſtus nicht gekommen iſt, das Geſetz aufzuheben, ſondern zu vollenden, Matth. 5, 17., und ſowohl ſelbſt zu vollbringen, als an ſich vollbringen zu laſſen, was in dem Geſetze und den Propheten und den Pſalmen von ihm voraus verkündet war Matth. 26, 14. Luc. 24, 27. 44—46. Daß aber dieſe Erfüllung des Alten Bundes durch Chriſtus nicht auf die eigentlichen Weiſſagungen dem Wortſinne nach beſchränkt werden dürfe, ſondern auch die im myſtiſchen Sinne zu verſtehenden Sinnbilder des verheißenen Meſſias in ſich ſchließe, liegt in den Worten Jeſu bei Luc. 24, 44. 46: „Es muß Alles erfüllet werden, was in dem Geſetze Moſis, in den Propheten und den Pſalmen von mir geſchrieben iſt. — So iſt es geſchrieben, und ſo mußte Chriſtus leiden und auferſtehen von den Todten.“ Nun aber finden wir in dem Geſetze Moſis keine Weiſſagung von dem Leiden des Heilandes dem wörtlichen Sinne nach; wir finden aber viele in den Cultusanſtalten des A. Bundes, wie ſie in den Büchern Moſis vorgeſchrieben werden, auf welche Chriſtus in der angegebenen Stelle verweiſet. Noch deutlicher ſpricht ſich hierüber der Brief an die Hebräer aus. Die Prieſter des Alten Bundes, heißt es 8, 5., „dienen dem Vorbilde und Schattenriß, ὑποδείγματι καὶ σκιᾳ, des Himmliſchen.“ In das Allerheiligſte durfte der Hoheprieſter jährlich nur einmal hinein gehen, „indem der hl. Geiſt dieß anzeigte, daß der Weg in das Heiligthum noch nicht geöffnet ſei, ſo lange das erſte Gezelt Beſtand habe; — Chriſtus aber kam als Hoherprieſter zukünftiger Güter u. ſ. w.“ 9, 8. 10. Und zwar hat er ſein eigenes Blut als Sühnopfer dargebracht (12), ſo wie auch nach dem Geſetze die Reinigung durch Blut geſchieht (22). „Es werden daher die Abbilder, ὑποδείγματα, deſſen, was im Himmel iſt, durch dieſe (blutigen Sühnopfer) gereiniget; das Himmliſche ſelbſt aber durch vortrefflichere Opfer als jene. Denn Chriſtus ging nicht in ein von Menſchenhänden errichtetes Heiligthum ein, das nur ein Gegenbild (ἀντίτυπα) des wahren wäre, ſondern er ging in den Himmel ein. VV. 23. 24. „Das Geſetz hatte bloß den Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Darſtellung der Sache ſelbſt; Chriſtus aber hat durch Eine Opferung diejenigen, welche geheiliget werden, auf immer zur Vollendung gebracht.“ 10, 1. 14. Wollte Jemand einwenden, der Apoſtel habe ſich im Hebräerbriefe bloß an die Lehrmeinungen ſeiner Leſer angeſchloſſen, ohne ihnen aus eigener Ueberzeugung beizupflichten (eine Annahme, die auch aus andern Gründen unzuläſſig iſt — ſ. d. A. Accommodation); ſo iſt zu erwiedern, daß Paulus noch in mehreren Sendſchreiben bei Gelegenheit die nämliche Lehre ausſpricht. Im Briefe an die Coloſſer heißt es 2, 16. 17: „Niemand richte euch über Speiſe und Trank, oder in Betreff eines Feſtes, oder des Neumondes oder der Sabbathtage, was nur der Schatten des Zukünftigen iſt, das Weſen aber iſt bei Chriſtus, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ.“ In gleichem Sinne ſchreibt er auf das jüdiſche Oſtermahl hinweiſend: „Unſer Oſterlamm, Chriſtus, iſt geſchlachtet.“ 1 Cor. 5, 7. Und von dem Felſen, aus welchem in der Wüſte wunderbarer Weiſe ein Quell hervorſtrömte, heißt es: „Dieſer Felſen aber war

Digitized by Google

Chriſtus.“ Ebend. 10, 4. Auch in der Geſchichte von Abraham und ſeinen beiden Frauen mit deren zwei Söhnen findet Paulus etwas Bedeutungsvolles: „Das iſt ſinnbildlich geſprochen“ ἀλληγορούμενα. Gal. 4, 22 ff. Aus den Briefen des hl. Petrus wurde ſchon oben eine Stelle angeführt: in den Schriften des hl. Johannes iſt beſonders entſcheidend jene Stelle des Evangeliums, wo die 2 Moſ. 12, 46. vorkommende Anordnung, dem Oſterlamme kein Bein zu brechen, vorbildlich auf den Umſtand bezogen wird, daß Chriſto am Kreuze die Glieder nicht gebrochen wurden. „Dieß iſt geſchehen, damit die Schrift erfüllet würde: ihr ſollet ihm kein Bein brechen.“ Joh. 19, 33 ff. b) Maßgebend für die katholiſche Schriftauslegung iſt die Lehrbeſtimmung der Kirche Conc. Trid. Sess. IV. Wie aber die Kirche über die Frage von den Typen urtheile, erhellet aus ihren liturgiſchen Gebetsformeln, welche tief in's Alterthum hinaufreichen, z. B. aus dem Canon der Meſſe, aus der Liturgie des Charſamſtags und des Oſterfeſtes. Was die hl. Väter anbelangt, verweiſe ich Kürze halber auf d. Art. Myſtiſcher Sinn. Denn was ſie von deſſen Berechtigung ſagen, bezieht ſich auch, und wird von ihm angewendet auf die Typen. Auf die Frage endlich, wo ein Typus in der Schrift anzunehmen ſei, antworte ich mit Hinweiſung auf den erwähnten Artikel: 1) ein Typus iſt anzuerkennen, wo die hl. Schrift des neuen Bundes ausdrücklich auf ein Vorbild des alten Bundes hinweiſet. Außer den ſchon erwähnten Fällen, ziehe ich noch hieher: Matth. 12, 39. 40. Joh. 3, 14. 15. Hebr. 7, 1—4. 11, 17—19. Außerdem zeugt 2) für das Daſein eines Typus die erklärte Lehranſicht der Kirche verbunden mit der exegetiſchen Tradition der Väter. 3) Endlich ſoll hier alles Willkürliche ausgeſchloſſen werden. Denn der Ausleger der hl. Schrift iſt nicht berechtiget, ſeine Einfälle in die Bibel hineinzutragen, alſo auch nicht nach Belieben Vorbilder auszuſinnen, ſondern er muß ſorgſam erforſchen, ob ſich an einer Stelle nach katholiſchen Grundſätzen eine typiſche Bedeutſamkeit nachweiſen und rechtfertigen laſſe. Vergl. Unterkircher, Hermen. bibl. cath. ed. 3. §§ 8. 90. Kohlgruber, Herm. bibl. gen. §§ 191. 192. Wilke, bibl. Hermen. n. kath. Grundſätzen S. 572 ff. Vgl. hiezu die Art. Allegation und Exegeſe Bd. III. S. 832 u. 838. [Hofmann.]

Typus des Kaiſers Conſtans II., ſ. Conſtans II., Monotheleten und Theodor I.

Tyrannus (τύραννος) hieß der Epheſier, in deſſen Schule oder Lehrſaale (σχολή) der Apoſtel Paulus auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe zwei Jahre lang Lehrvorträge hielt (Apg. 19, 8.). Während manche das Wort tyrannus hier nicht als Eigennamen faſſen, ſondern als Bezeichnung eines Gebieters oder Herrſchers (cf. Calmet, diction. biblicum s. v.), ſtreiten andere darüber, ob Tyrannus ein Jude oder ein Heide geweſen ſei (vgl. Winer, Realwörterb. II. 636). Das erſtere iſt aber ſchwerlich richtig, weil das Wort tyrannus zu jener Zeit ſchon einen ſchlimmen Nebenbegriff hatte und darum Lucas, weil der Mann doch als ein Begünſtiger des Apoſtels Paulus erſcheint, wohl keine ſolche Benennung für ihn gewählt haben würde. Daß er ein Jude geweſen ſei, iſt auch nicht wahrſcheinlich, weil die damaligen Juden zu Epheſus außer der Synagoge ſchwerlich noch andere Schulen zum Zwecke öffentlicher Unterweiſung im Geſetze hatten, und falls ſie ſolche gehabt haben ſollten, doch die Vorſteher derſelben ſich nicht mit einem Manne einlaſſen durften, der ſich von der Synagoge hatte zurückziehen müſſen. Am wahrſcheinlichſten war Tyrannus ein geborner Heide, der eine Rhetorſchule hielt und dieſelbe dem Apoſtel zur Benützung einräumte, weil er ſich zum Chriſtenthum hingezogen fühlte, oder daſſelbe vielleicht ſchon angenommen hatte.

Tyro, ſ. Theodor von Amaſea.

Tyrus, Gründung. Tyrus wurde nach Joſ. Flav. (Antiqu. VIII. 3, 1.) 240 Jahre vor Erbauung des ſalomoniſchen Tempels gegründet, was Juſtinus

Digitized by Google

(hist. XVIII. 3.) näher durch die Angabe motivirt, daß Sidonier, bedrängt vom Philiſterkönige von Ascalon (a rege Ascaloniorum?) auf Schiffen nach Inſeltyrus, Schutz ſuchend, geflohen ſeien, ein Jahr vor der Eroberung Trojas. Dieſe ſo beſtimmt lautende Nachricht ſucht Movers mit den andern über ein ungleich höheres Alter von Tyrus (vgl. Herodot II. 43. 44. wornach Tyrus, wie ihm die Prieſter verſicherten, ſchon 2300 Jahre ſtand; Strabo XVI. 2., der es die größte und älteſte Stadt Phöniciens nennt; Curtius IV. 4, 19. u. ſ. w.) und deſſen Nennung im Buche Joſue (19, 29.) dadurch auszugleichen, daß er die Angabe des Joſephus auf eine ſpätere ſidoniſche Anſiedelung bezieht, welche ſich, bedrängt oder vertrieben, auf Inſeltyrus feſtſetzte, worin ihm, im Weſentlichen wenigſtens ſchon Clericus, des Vignoles (Chron. II. p. 22.), Jahn und Andere beiſtimmen. Clericus bemerkt über Joſephus mit Verweiſung auf Herodot: facile potuit tam parum accuratus historicus instaurationem Tyri cum ejus primis initiis miscuisse. Die erſte Anlage von Tyrus geſchah, wie es in der Natur der Umſtände lag, und der Name *Παλαίτυρος* (vom feſtländiſchen Tyrus) hinreichend bezeugt, am Feſtlande der phöniciſchen Ebene. Die Beſetzung der nur 500 Schritte vom Ufer entfernten Inſel erfolgte unmittelbar darauf, ſowie Tyrus Schifffahrt zu treiben begann, ſchon aus dem Grunde, weil die Stadt auf dem Feſtlande keinen Hafen hatte. Movers vindicirt daher mit Recht gegen Hengſtenberg (de reb. Tyr. Berol. 1832) für beide Anbauten ein relativ gleiches Alter; es waren von Anfang an Zwillingsſtädte, nur daß Palätyrus, wenn wir bei dem Bilde ſtehen bleiben dürfen, die Erſtgeborne war. Der Name Tyrus (צוֹר, Fels) wurde von der Inſel, die ein Felſeneiland iſt, auf die Doppelſtadt übergetragen, weil ſich Tyrus gerade durch ſeine Lage auf einer Inſel von den übrigen Städten auszeichnete und ſeine ganze Bedeutung der Inſel verdankte. — Lage: Das heutige Szur (صور, ein offener Flecken mit etwa 3000 Einwohnern in meiſtentheils ſchlechten, hölzernen Hütten) liegt 10 Stunden (200 Stadien) ſüdlich von Sidon auf einer durch einen Damm mit dem Feſtlande verbundenen, dem Ufer parallel laufenden, langhingeſtreckten Inſel im Umfange von ungefähr einer Meile. Der Damm, welcher die 500 Schritt entfernte Inſel mit dem Feſtlande verbindet, wurde erſt durch Alexander aufgeſchüttet. Außerdem unterſchied ſich das alte Tyrus von dem ſpätern auch noch dadurch, daß es zwei Inſeln hatte, deren eine, die kleinere, ganz verſchwunden iſt, wahrſcheinlich in Folge eines Erdbebens, von denen Tyrus ſo oft und ſchrecklich heimgeſucht wurde, daß *τὰ ἐν Τύρῳ κακά* (Pſeudocalliſth. I. 35.) ſprichwörtlich wurde. Inſeltyrus zerfiel nach den Aufzeichnungen der Alten, welche Movers mit der ihm eigenen Genauigkeit geſammelt hat, in die Altſtadt auf der weſtlichen Seite der Halbinſel, den Eurychorus (*Εὐρόχωρος*) am öſtlichen dem Feſtlande zugewendeten Theile auf einem vielfach aufgeſchütteten Grunde, und in die Neuſtadt, jene zweite kleine Inſel, die nun vom Meere weggeſpült iſt. Auf dem Eurychorus waren das Forum und da er zwiſchen den beiden Häfen lag, die Räumlichkeiten (Bazars) für die Waaren; in der Neuſtadt befand ſich das größte Heiligthum von Tyrus, der berühmte Tempel des Melkart, daher ſie auch heilige Inſel und Wohnſitz der Götter genannt wurde. Sie war wie es ſcheint weiter nicht bewohnt und von Hiram durch einen Wall mit der größern Inſel verbunden worden. In der Altſtadt, dem eigentlichen Inſeltyrus, waren die Königsburg, das Agenorium (Heiligthum des Agenor-Baal), der Tempel des Heracles und der Aſtarte mit dem Gros ſeiner weltberühmten, hohen Paläſte. Tyrus hatte zwei Häfen; der berühmtere war der nördliche, der ſidoniſche genannt, der obgleich jetzt klein und halb verſandet, noch im Mittelalter für einen der ſchönſten Seehäfen galt; der kleinere, ſüdliche, dem Continente zugewendet, mit dem Beinamen der ägyptiſche, wurde ſeit der Aufwerfung des Dammes durch die Strömung

Digitized by Google

nach und nach ganz verſchüttet. Zur Zeit Alexanders war die ganze Inſel bis auf die beiden Hafenmündungen mit einer 150 Fuß hohen Mauer umgeben, welche in's Meer ſelbſt hineinreichte, ſo daß keine Sturmleiter angelegt werden konnte, und eine Eroberung unmöglich ſchien. Die Ebene gegenüber der Inſel mit einer Breite von zwei Meilen und einer Längenausdehnung von ſechs Meilen iſt ein wahrer Fruchtgarten, ein üppiger Humus von ſtarken Quellen durchſtrömt und einem ſo warmen Clima, daß ſelbſt das Zuckerrohr in früheren Zeiten reifte. Hier war die alte Stadt, welche zur Zeit ihrer Blüthe eine große Ausdehnung gehabt haben muß, da ſich ihre Ueberreſte noch zur Zeit Strabo's eine Meile ſüdlich und nördlich über die Ausdehnung von Inſeltyrus hinaus erſtreckten, und Plinius (V. 17.) dem Areale der Doppelſtadt einen Umfang von 19,000 Schritten (3 Meilen) gibt. Aber ſchon zur Zeit Alexanders war Alttyrus, theils durch mehrfache Eroberungen (Salmanaſſar, Nebucadnezar) theils durch Erdbeben in Verfall gekommen. Mit den Trümmern dieſer herrlichen Metropole füllte er den Meercanal aus, wodurch Inſeltyrus ſelbſt in ſeine Gewalt fiel. Die heut zu Tage noch reiche Quelle bei Ras el-Ain (d. i. Quellenhaupt) eine Stunde ſüdlich von Tyrus verſah beide Städte mit Waſſer, große Aquäducte, noch vielfach benützt, leiteten das Waſſer über den Iſthmus auf die Inſel, das früher wohl von Schiffen, wie noch gegenwärtig in Venedig, geholt wurde; denn gegen die Hypotheſe Movers, der eine unterirdiſche Waſſerleitung durch das Meer annimmt, ſteht außer dem Stillſchweigen der Alten wohl ſchon die Einrede der Möglichkeit. Waſſer vom Feſtlande war nicht abſolut nothwendig; Inſeltyrus hat einen guten Brunnen, der nur 15 Fuß tief einen ſo ſichern Zufluß hat, daß er nie ausgeſchöpft wird, und muß dieß auch ſchon in der alten Welt gehabt haben, anders wären fünf- und dreizehnjährige Belagerungen, die Tyrus aushielt, nicht denkbar. Bloß auf Regenwaſſer beſchränkt würde auch bei uns, wo die Regenmenge doch viel größer iſt, keine Stadt fünf Jahre aushalten. Wir dürfen die Nachricht bei Joſ. (Antiqu. IX. 4, 2. Richter II. 277.) nicht urgiren; ſie berechtiget uns keineswegs zur Annahme, daß Inſeltyrus im achten Jahrh. v. Chr. noch ohne Brunnen geweſen ſei. — Geſchichte: Die älteſte Geſchichte kennt nur Sidon und ſchweigt von Tyrus; ſeit der Anſiedelung ſidoniſcher Coloniſten aber auf Inſeltyrus (1200 v. Chr.) tritt Sidon zurück, das nur ſchwere Unfälle zu einer ſolchen, fluchtartigen Ueberſiedelung vom Feſtlande auf eine geſchütztere Inſel bewogen haben konnten. Anfangs ſtand Tyrus noch unter Sidon, aber nach kurzer Zeit machte es ſich unabhängig und riß ſelbſt die Hegemonie an ſich; denn 100 Jahre ſpäter (1100 v. Chr.) ſehen wir es ſchon im Beſitze einer mächtigen Flotte, mit der es Gades gründet, ſich Tarteſſus unterwirft, und großartige Colonien auf dem nördlichen Ufer Africas anlegt. Zur Zeit Samuels gab es ſchon eigene Fürſten von Tyrus (Sirach. 46, 18.), als König wird Abibaal, der Vater des Hiram zuerſt namentlich aufgeführt. Sein Sohn Hiram (חִירָם, nach dem phön. חִירֹם) iſt der bekannteſte und berühmteſte König von Tyrus. Er ſtand in einem freundſchaftlichen Verkehre mit David und Salomo, der ſich auch in den ſpätern Jahrhunderten zwiſchen beiden Regentenhäuſern forterhielt und ſich durch Wechſelheirathen zum großen Nachtheile Iſraels feſter knüpfte. Die Macht von Tyrus hob ſich durch ſeinen Handel und ſeine Colonieen ungeſtört, bis es vom achten Jahrhunderte an mit den Weltreichen in Conflict kam. Der Aſſyrier Salmanaſſar brachte die Stadt trotz fünfzehnjähriger Belagerung noch nicht in ſeine Gewalt; dieß gelang dem Chaldäer Nebucadnezar im ſechſten Jahrhunderte freilich erſt nach dreizehnjähriger Einſchließung, ſei es daß er Tyrus eroberte, oder wie Movers will durch Capitulation. Zum dritten Male wurde die Stadt von Alexander angegriffen, und nach ſiebenmonatlichen ungeheuren Anſtrengungen erobert. Doch zerſtörte er ſie nicht, und ſie kam immer noch als bedeutende Stadt und Feſtung zuerſt an Syrien, dann an die Römer. Zur Zeit

Digitized by Google

Chriſti war ſie eine blühende Handelsſtadt. Er betrat ſelbſt ihr Gebiet (Matth. 15, 21. Marc. 7, 24.), und Paulus kam dahin auf ſeiner Reiſe nach Jeruſalem. Frühe wurde ſie ein Biſchofsſitz; Hieronymus nennt Tyrus die erſte und größte Stadt Phöniciens. Zur Zeit der Kreuzzüge war ſie noch ſehr feſt und mächtig; erſt 1125 wurde ſie von den Kreuzfahrern erobert, nach etwas mehr als 150 Jahren ergab ſie ſich an Melek el-Aſchraf, der die Befeſtigungen ſchleifen und Tyrus zu einer offenen Stadt machen ließ. Von Jahrhundert zu Jahrhundert ſank es tiefer; Erdbeben und Ueberfluthungen ſchwemmten ſeinen Boden weg und machten die Inſel zu einem kahlen Felſen, erfüllend das prophetiſche Wort: „Ich ſchwemme ihre Erde hinweg und mache ſie zum dürren Felſen; ein Platz zum Ausbreiten der Fiſchernetze ſei ſie mitten im Meere (Ezech. 26, 14.).“ [Schegg.]

Tyrus, Afterſynode zu, ſ. Athanaſius.

Tzſchirner, Heinr. Gottlieb, proteſtantiſcher Theolog, geb. 1778 zu Mitweida in Sachſen, Docent der Theologie auf der Univerſität Wittenberg zuerſt im J. 1800, dann nach mehrjähriger Unterbrechung im practiſchen Dienſte wieder 1805. Nach Schröckhs Tode übernahm Tzſchirner, der bereits 1805 eine „Geſchichte der chriſtlichen Apologetik“ herausgegeben, die Fortſetzung der kirchenhiſtoriſchen Vorleſungen und Schriften des gelehrten Mannes. Der neunte und letzte Band der Kirchengeſchichte ſeit der Reformation iſt von Tzſchirner, der zehnte enthält Schröckhs Lebensgeſchichte (von Tzſchirner) ſammt Tafeln und Regiſtern. Im J. 1809 wurde er als Profeſſor nach Leipzig berufen, wo bald ſeine „Briefe veranlaßt durch Reinhards Geſtändniſſe“ (Leipzig 1811) erſchienen, in denen er die Durchführbarkeit eines rationalen Supernaturalismus lehrt. Im J. 1813 machte er als Feldpropſt der ſächſiſchen Truppen den Befreiungskrieg mit. Aus ſeiner fernern literariſchen Thätigkeit heben wir noch einige polemiſche Schriften gegen die katholiſche Kirche heraus, in denen ganz die Anſchauung des damals herrſchenden Liberalismus und der flachen Geſchichtſchreibung jener Zeit ausgeprägt iſt. Seine „Beleuchtung von Hallers Uebertritt“ 1821, „Katholicismus und Proteſtantismus, auf dem Standpuncte der Politik betrachtet“ 1821 gehören hierher. In letzterer Schrift ſucht er den Proteſtantismus gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß er die Revolution begünſtige und hervorrufe und daß in ſeinem Princip Etwas Revolutionäres liege. Die freiſinnigen Katholiken damaliger Zeit empfangen bei dieſer Gelegenheit verſchiedene Huldigungen, die Regierungen werden aufgefordert, zur Organiſation der kirchlichen Einrichtungen ohne Rom vorzugehen, ja die teutſche Kirche von Rom zu trennen und eine teutſche Nationalkirche zu gründen, natürlich unter Beihilfe der liberalen Katholiken. Auch den Cölibat abzuſchaffen wäre für ſie eine verdienſtliche Arbeit u. dgl. m. Auch „die Rückkehr katholiſcher Chriſten zur evangeliſchen Gemeinde in Mühlhauſen (Baden)“ Leipz. 1823 ſetzte ihn in Thätigkeit, um der Welt das neu aufgehende Licht zu verkünden. Politiſch iſt Tzſchirner thätig geweſen durch mehrere die damaligen Zeitverhältniſſe berührenden Schriften, in denen er bemüht war, die Beſchuldigung zu entkräften, als ob revolutionäre Tendenzen in Teutſchland verbreitet wären. Hierher gehören ſeine Schriften: „die Gefahr einer teutſchen Revolution“ Leipz. 1823. „Das Reactionsſyſtem“ Leipz. 1824. Vorher ſchon erſchien in Sachen der damaligen griechiſchen Erhebung: „die Sache Griechenlands die Sache Europas“ 1821. Als Prediger genoß Tzſchirner unter den Proteſtanten großes Anſehen und werden ſeine Predigten an Werth den Reinhard'ſchen gleichgeſtellt. Tzſchirner ſtarb 1828. Tittmann, Memoria Tzschirneri, Lips. 1828. Pölitz, kurzer Abriß von Tzſchirners Leben Leipz. 1828. Aus ſeinen Handſchriften erſchienen 1828 3 Bände Predigten, herausgegeben von Goldhorn, zwei frühere Sammlungen von ihm ſelbſt beſorgt, waren ſchon 1812 und 1816 erſchienen. Vgl. hiezu d. Art. Kirchengeſchichte Bd. VI. S. 156. [Kerker.]

Digitized by Google

U.

Ubertinus von Caſſalis, auch de Ilia genannt, aus Caſale in Italien, vom Orden der Minoriten. Bei dem Ausbruche des großen Streites und Schisma's unter den Minoriten, von welchen die „Spiritualen“ (ſ. d. A.) lehrten, daß Chriſtus und die Apoſtel weder im Allgemeinen noch im Beſondern ein Eigenthum beſaßen, die „Conventualen“ oder die Brüder „von der Gemeinſchaft“ lehrten, daß ſie als Genoſſenſchaft ein Eigenthum beſaßen, ſtand Ubertin an der Spitze der ſtrengen Partei. Er ſuchte bei Papſt Johann XXII. um die Erlaubniß nach, mit ſeinen Anhängern in getrennter Gemeinſchaft leben zu dürfen, erhielt ſie aber nicht, und zeigte ſich widerſpenſtig. Doch hielt er es bald darauf für gut, ſich zurückzuziehen und erhielt im J. 1317 die Erlaubniß in das Benedictinerkloſter St. Peter zu Gemblours überzutreten. Später ſoll er Carthäuſer geworden ſein. Im J. 1321 von Papſt Johann XXII. über die Armuth Chriſti befragt, antwortete er, man könne füglich ſagen, daß Chriſtus in geiſtiger Weiſe in Gemeinſchaft etwas beſeſſen habe, aber häretiſch ſei die Behauptung, daß er in weltlicher Weiſe allein oder in Gemeinſchaft ein Eigenthum gehabt habe. Es ſteht dieſe „Responsio circa quaestionem de paupertate Christi et apostolorum, im Auszuge bei Wadding. Annales minor. T. III. ad a. 1321, vollſtändiger zugleich mit der Entgegnung des Bruders Bonagratia bei Baluzius in den Miscellan. Bd. I. S. 293. 307. Noch ſchrieb Ubertin „Arbor vitae crucifixae“ — und „Opus de VII. statibus ecclesiae.“

Ubiquitätslehre. — I. Begriff. Unter Ubiquitätslehre verſteht man das lutheriſche Dogma von der Allgegenwart des Leibes Chriſti vermöge der communicatio idiomatum zwiſchen den beiden Naturen in der Perſon Chriſti. Dieſe communicatio wird nämlich von den altkirchlichen lutheriſchen Dogmatikern als die wahre und reale, aber nicht gegenſeitige Verbindung der göttlichen Natur mit der menſchlichen beſtimmt, kraft welcher jene der menſchlichen ihre Eigenthümlichkeiten (idiomata) mittheilt, ſoweit es die göttliche Aſeität geſtattet. Unter den Eigenthümlichkeiten verſteht man die ſubſtantiellen Kennzeichen, welche den Naturen als ſolchen zukommen, ohne jedoch mit ihnen identiſch zu ſein. Weiterhin unterſcheidet man in Bezug auf die Art und Weiſe, wie dieſe Mittheilung ſich im äußern Leben Chriſti offenbart, den status humiliationis s. exinanitionis und den status exaltationis. Die menſchliche Natur beſaß nun zwar gleich vom erſten Augenblicke der Empfängniß an die himmliſchen Gaben und die Majeſtät der göttlichen Natur; aber dieſe waren im Zuſtande der Entäußerung nicht ſichtbar oder leuchteten höchſtens in einzelnen Acten, wie den Wundern, hervor. Dieß wird daraus erklärt, weil Chriſtus ſie geheim hielt (secreto habuit), und ſie nur zuweilen nach Gutdünken verwendete (usurpavit). Die Majeſtät der menſchlichen Natur wurde verborgen und gleichſam verheimlicht (quasi dissimulata). Als jedoch Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung zur Rechten Gottes erhöht wurde und die forma servi ablegte, behielt er zwar die menſchliche Natur für alle Ewigkeit bei, aber dieſer wurde nun in Folge der communicatio idiomatum der volle Beſitz und Gebrauch der göttlichen Majeſtät zu Theil, d. h. ſie zeigt ſich nun als das, was

Digitized by Google

ſie wirklich iſt und in Wahrheit auch im Zuſtande der Erniedrigung geweſen war (Form. Conc. p. 767.), oder, wie es S. 779 erklärt wird, Chriſtus offenbart nun ſeine Majeſtät plene et efficacissime atque manifeste vor allen Heiligen im Himmel und auf Erden. Hiernach enthält das lutheriſche Dogma folgende Momente: a) die κτῆσις, wornach die menſchliche Natur mit dem Beginn der Menſchwerdung in den Beſitz der göttlichen Attribute kam; b) die κένωσις, die gänzliche Enthaltung vom Gebrauche derſelben, und die κρύψις, den geheimen Gebrauch derſelben, und c) die ὑπερύψωσις, d. h. den vollen, wirkſamen und offenen Gebrauch derſelben. Sofort aber leuchtet die Schwierigkeit ein, im irdiſchen Leben Chriſti die beiden Momente der gänzlichen Enthaltung vom Gebrauche der göttlichen Majeſtät und ihren geheimen Gebrauch mit dem vorausgeſetzten wirklichen Beſitz der göttlichen Majeſtät zuſammenzudenken. In der That wurde hierüber auch zwiſchen den Tübinger Theologen Luc. Oſiander, Melch. Nicolai und Theod. Thunnius und den heſſiſchen Theologen Balth. Menzer und Juſtus Feuerborn ſeit dem J. 1616 eine Controverſe geführt. Der eigentliche Fragepunct war: An homo Christus in Deum assumptus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta licet latenter gubernarit? Die Schwaben bejahten dieß, modificirten jedoch im Verlaufe des Streites ihre Anſicht dahin, daß Chriſtus in allen zum munus sacerdotale gehörigen Handlungen ſich der göttlichen Majeſtät begeben habe (retraxerit), beharrten dagegen auf ihrem Hauptſatze: Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse. Die heſſiſchen Theologen leugneten dieß, ſtellten dabei aber den Satz der Concordienformel in den Hintergrund, ohne ihn geradezu zu leugnen, daß Chriſtus zu den Wundern ſich allerdings ſeiner göttlichen Majeſtät bedient habe. Die ſchwäbiſche Anſicht muß nun offenbar für die allein conſequente Durchführung der communicatio idiomatum nach den Begriffen der ſymboliſchen Bücher gelten, und wenn dadurch, wie ein neuerer proteſtantiſcher Dogmatiker (Haſe, Hutterus redivivus. 7. Aufl. S. 256) bemerkt, „etwas Magiſches und Unwahres in das Leben Jeſu kam, indem alle Verhältniſſe, in denen er menſchlich bewegt und gebeugt erſcheint, zu bloßem Scheine werden, oder offener und ehrlicher geſprochen, die Perſon Chriſti zu einem gnoſtiſchen Phantom verflüchtigt wurde, ſo iſt ſchon hieraus erſichtlich, daß das Dogma ſich in geraden Widerſpruch mit der geſchichtlichen Wirklichkeit zu ſetzen die Tendenz hatte. Auch hob die von den ſächſiſchen Theologen im J. 1624 herausgegebene Decisio und deren Apologie vom J. 1625 die eigentliche Schwierigkeit nicht, ſondern ſtellte nur den urſprünglichen Stand der Streitfrage wieder her, indem man einerſeits, ſich vor der Macht der geſchichtlichen Thatſachen im Leben Jeſu beugend, leugnete, daß er gleich von ſeiner Incarnation an semper, plene et universaliter die göttliche Majeſtät ſeiner Allmacht und Allgegenwart nach außen manifeſtirt habe, andererſeits das Nichterſcheinen derſelben von dem abſolut freien, d. h. willkürlichen Gebrauche Chriſti abhängig machte, immer aber dabei den wirklichen Beſitz derſelben auch von Seiten der menſchlichen Natur vorausſetzte. Hiemit wurde offenbar Beides gelehrt: die wirkliche communicatio der göttlichen Majeſtät an die menſchliche Natur, und die freie Unterbrechung derſelben durch den Willen Chriſti, alſo die Wirklichkeit und doch zugleich zeitweilige Aufhebung der Incarnation, mit andern Worten alſo eine werdende Menſchwerdung, welche in ihrer vollen Wirklichkeit erſt mit dem Sitzen zur Rechten Gottes eintritt. Die Erhöhung Chriſti iſt die Vollendung der Incarnation. Ohne ſeinen Abſchluß zu finden, verlor ſich dieſer Streit in den Wirren des dreißigjährigen Krieges. — Aus dieſer Erörterung ergibt ſich zunächſt, daß die communicatio idiomatum nach lutheriſcher Anſicht ſich in verſchiedenen, beſtimmter in drei aufeinander folgenden Stadien vollzogen haben müſſe. Die Formeln, in welchen ſich dieſe gegenſeitige Beziehung der Naturen Chriſti auf einander ausſpricht, werden propositiones

Digitized by Google

idiomaticae genannt und entſprechend den Stadien der Mittheilung, drei Arten derſelben aufgeſtellt. Indem wir bei Aufzählung derſelben die umgekehrte Reihenfolge von derjenigen beobachten, welche bei den lutheriſchen Dogmatikern hergebracht iſt, rechtfertigen wir dieß Verfahren durch den Zweck, das lutheriſche Dogma zu reconſtruiren, d. h. bis auf den Punct zurückzuführen, wo es von der katholiſchen Kirchenlehre ſeinen Ausgang genommen habe. Auch beeinträchtigt dieß nicht im Geringſten die hiſtoriſche Treue der Darſtellung. Als das erſte, reſp. dritte genus wird bezeichnet das g. majestaticum s. αὐχηματικόν. Dieſes ſoll die Sätze umfaſſen, quibus natura humana attributis divinis effertur. Es fragt ſich zuerſt, was hier unter menſchlicher Natur verſtanden werden ſoll, das Abſtractum, d. h. die Natur außer, oder das Concretum, d. h. die Natur in ihrer hypoſtatiſchen Vereinigung. Neuere lutheriſche Dogmatiker (Hahn, Klein) entſcheiden für Erſteres; allein obgleich dieſe Anſicht durch den Ausdruck der ältern Dogmatiker: κοινωνία τῶν θείων begünſtigt wird, ſo widerſpricht es doch ihrer Vorausſetzung, wornach die Naturen in ihrer communicatio idiomatum vermöge der unio personalis betrachtet werden ſollen. Offenbar iſt auch in den Stellen der hl. Schrift, welche für dieß genus angeführt werden (Joh. 3, 13. 5, 27. Matth. 28, 18. 20. Röm. 9, 5. Phil. 2, 10.), und in der hieher gehörigen Stelle der Concordienformel (S. 774) von der menſchlichen Natur in ihrer perſönlichen Union die Rede. Weiter fragt ſich, welche Kategorie der göttlichen Attribute auf die menſchliche Natur übergegangen ſei. Hiebei kommt die Unterſcheidung der Eigenſchaften in Betracht, welche Gott an ſich und außer ſeinem Verhältniſſe zur Welt, (die ſog. attributa immanentia s. quiescentia), und welche ihm in Relation zur Welt eigen ſind (die ſog. attributa transeuntia s. operativa). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man nur die letztern der menſchlichen Natur beilegen durfte, wenn man nicht Gott und Menſch identificiren wollte. Da ſie aber nicht von den immanenten zu trennen, ſondern nur die beſtimmte Form derſelben im Verhältniſſe zur Welt ſind, ſo ſuchte man dieſe Einheit feſtzuhalten, indem man annahm, nur die attrib. operativa kämen der menſchlichen Natur immediate, die att. quiescentia aber mediate, d. h. mediante attributo operativo zu. Dieſe ältere und dem urſprünglichen Begriffe des Dogma mehr entſprechende Lehre iſt beizubehalten gegen die Reſtrictionen neuerer Theologen, z. B. Haſe's (Hutterus p. 232 not. 12.), welche bloß eine Mittheilung der operativen Attribute annehmen. Unter dieſen Attributen wird nun beſonders die omnipraesentia corporis Christi (ubiquitas) hervorgehoben und definirt als omnipraesentia substantialis, vermöge welcher Chriſtus auch nach der Natur, wornach er Fleiſch und Blut hat, mit uns iſt, in uns wohnt, wirkt und thätig iſt. (Form. Conc. p. 783.) Sie iſt daher nicht eine ubiquitas extensiva, ſondern eine omnipraesentia operativa, d. h. eine freie, „beliebige“ ſubſtantielle Gegenwart. — Das zweite genus der idiomatiſchen Sätze wird ſich auf den Zuſtand der Erniedrigung, auf die Verborgenheit der göttlichen Natur und auf die einſeitige Offenbarung der einen oder andern Natur beziehen. Dieſes genus, welches apotelesmaticum genannt wird, umfaßt daher diejenigen Sätze, quibus apotelesmata, i. e. actiones ad opus redemptorium, ad totam inde personam pertinentes de altera tantum natura vel ejus concreto praedicantur. Ob in dieſer Definition das concretum personae mit aufgenommen werden müſſe, wie neuere lutheriſche Theologen, z. B. Reinhard, Klein und Haſe wollen, oder ob die ältere Definition von König: genus, quo in operibus officii utraque natura agit, quod suum est, cum communicatione alterius, die entſprechendere iſt, muß daraus entſchieden werden, daß es ſich bei dieſem genus nicht um das Princip der communicatio idiomatum, die unio personalis, ſondern um das Neben- und Ineinanderſein beider Naturen im Zuſtande der Erniedrigung handelt. Offenbar ſagt die Concordienformel (S. 773.) bloß dieß letztere, wenn ſie im Gegenſatze gegen Oſiander und Stancarus lehrt, Chriſtus ſei Mittler nicht bloß nach ſeiner

Digitized by Google

göttlichen oder menſchlichen Natur, ſondern nach beiden Naturen zugleich. — Das dritte, reſp. erſte genus wird das Verhältniß der Naturen zu der gottmenſchlichen Perſon (concretum personae) ausdrücken. Da beide Naturen nur in einer Perſon ſubſiſtiren, ſo kommen dieſer die Prädicate beider Naturen zu. Die Definition lautet daher: genus idiomaticum s. ἰδιοποιητικὸν complectitur eas propositiones, quibus idiomata alterutrius naturae concreto personae tribuuntur. Das Weſen der communicatio idiomatum beſteht daher nach lutheriſcher Anſicht darin, daß 1) die Prädicate der einen Natur auf das Concretum der Perſon (Chriſtus, Gottmenſch u. ſ. w.) übertragen werden können, und daß 2) in Folge davon die Prädicate der göttlichen Natur auf eine wahre und reale Weiſe in der menſchlichen Natur enthalten ſind. In dieſer Mittheilung ſind ſie dann nicht für die andere Natur idiomata, ſondern modi perpetui, d. h. perpetua praedicata accidentalia interna. Dieſe letztere Beſtimmung ſollte der communicatio essentialis, dem ſubſtantiellen Zuſammenfließen der beiden Naturen vorbeugen. Als concreter Begriff für das Verhältniß beider Naturen zu einander ergibt ſich hieraus der Begriff der περιχώρησις s. permeatio, quae non est mutua, sed divina natura permeat humanam, was nichts anders heißt, als durch die perſönliche Union iſt die menſchliche Natur der göttlichen theilhaftig geworden. Demgemäß verſteht man unter der communio naturarum das gegenſeitige Participiren der menſchlichen und göttlichen Natur Chriſti an einander, wodurch die göttliche Natur des Logos der menſchlichen Natur theilhaftig geworden iſt, ſie durchdringt, vollendet, ihr einwohnt und ſie ſich aneignet, die menſchliche Natur dagegen der göttlichen theilhaftig geworden iſt und von dieſer durchdrungen, vollendet und durchwohnt wird. Demnach wird das lutheriſche Dogma von der Perſon Chriſti lauten: Chriſtus iſt eine Perſon in der realen, aber nicht eſſentialen Gemeinſchaft zweier Naturen, der göttlichen und menſchlichen, und dieſe Gemeinſchaft vollzieht ſich in drei Stadien a) als unio personalis, vermöge welcher das Concretum der einen Natur von dem Concretum der andern Natur ausgeſagt wird, b) in der Durchdringung der menſchlichen Natur von der göttlichen oder der communio naturarum (ſ. d. A.) und c) in der communicatio idiomatum (ſ. d. A.) oder in der Mittheilung der göttlichen Kräfte und Thätigkeiten an die menſchliche Natur. II. Entſtehung des lutheriſchen Dogma's. Die Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti und ſofort von der realen, aber nicht weſentlichen Mittheilung der göttlichen Attribute an die menſchliche Natur iſt zunächſt aus dem Intereſſe hervorgegangen, die lutheriſche Anſicht vom Abendmahl auf ein dogmatiſches Fundament zurückzuführen. Luther war anfangs nicht abgeneigt, nachdem er die Transſubſtantiation verworfen hatte, in Brod und Wein bloße Symbole des Fleiſches und Blutes Chriſti anzuerkennen. Er erlitt hierüber große „Anfechtungen, weil er wohl ſah, daß er damit dem Papſtthum den größten Puff hätte geben können.“ Gleichwohl zog er dieſe Conſequenz aus ſeinem allein ſeligmachenden Glauben ohne Werke nicht, weil ihm, wie er glaubte, der Text zu gewaltig war. Dieß hinderte jedoch nicht, daß Andere namentlich Carlſtadt und beſonders Zwingli dieſe Folgerung wirklich zogen, und eine bloß ſymboliſche Gegenwart Chriſti im Abendmahle annahmen. In dem hierüber ausbrechenden Streite (ſ. d. A. Sacramentsſtreit) gerieth Luther zwiſchen zwei Parteien und zwei entſchieden feindſelige Gegenſätze, indem er ſeine Anſicht von der realen Gegenwart Chriſti im hl. Abendmahl einerſeits gegen die katholiſche Transſubſtantiation, andererſeits gegen den Zwingli'ſchen Nihilismus zu begründen hatte. Um nun nicht pure zum katholiſchen Dogma zurückkehren zu müſſen, blieb kein anderer Ausweg, als die Annahme, daß der Leib Chriſti an ſich ſchon in allen Dingen gegenwärtig ſei. Deßhalb nahm Luther conſequent ſeine Zuflucht zur Ubiquität des Leibes Chriſti, welche er ihrerſeits wieder aus der communicatio idiomatum herleitete. Ob Luthern der Ruhm gebühre, aus ſich ſelbſt dieſe dogmatiſche Entdeckung gemacht zu haben, oder ob er ſie, wie Bellarmin

Digitized by Google

(de Christo lib. III. cap. 1.) und Calixt behaupten, aus dem Commentar des Faber Stapulenſis (ſ. d. A.) zum zwölften Capitel des erſten Corintherbriefes und zum 14. Capitel des Evangeliums des hl. Johannes entlehnt habe, iſt beſtritten. Zu leugnen iſt nicht, daß Faber durch die Bejahung der Frage: ob der Sohn im Vater und allen Heiligen auf Erden auch körperlich gegenwärtig ſei, den Impuls zu der lutheriſchen Auffaſſung geben konnte, wenn gleich jene Gegenwart Chriſti auch auf ſeinen myſtiſchen Leib, die Kirche, bezogen werden kann. Jedenfalls iſt es falſch, wenn ältere lutheriſche Theologen, z. B. Brenz ſich auf die Scholaſtiker, namentlich auf den Lombarden (Lib. III. dist. 22.), Bonaventura (in lib. III. dist. 22. quaest. 2.) und den Auctor des compendium theologicae veritatis lib. I. cap. 17.) für die Ubiquität beriefen. Luther ſelbſt ſuchte ſeine Anſicht dadurch zu rechtfertigen, daß er ſie aus dem Sitzen Chriſti zur Rechten Gottes ableitete. „Chriſti Leib iſt zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes iſt aber an allen Enden. So iſt ſie gewißlich auch in Brod und Wein über dem Tiſche. Wo nun die rechte Hand Gottes iſt, da muß auch Chriſti Leib und Blut ſein, denn die Hand Gottes iſt nicht zu theilen in viele Stücke. — Wenn Chriſtus dieſe Worte: das iſt mein Leib, gleich nicht hätte geſagt, ſo erzwingen's doch dieſe Worte: Chriſtus ſitzt zur Rechten Gottes, daß ſein Leib und Blut da möge ſein, wie an andern allen Orten, und darf hier nicht einiger Transſubſtantiation, gleichwie die rechte Hand Gottes nicht muß in alle Dinge verwandelt werden, ob ſie wohl da und drinnen iſt." (Werke XX. 1010.) — Anders mußte ſich von der Abendmahlslehre aus die Anſicht von dem Verhältniſſe der beiden Naturen in Chriſtus bei Zwingli geſtalten. Davon ausgehend, daß Chriſtus Alles für uns gethan, und uns nichts zu thun übrig gelaſſen habe, erklärte er den Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti im hl. Abendmahle nicht bloß für überflüßig, ſondern in ſeiner grob ſinnlichen Weiſe für Barbarei. Je größer und heiliger der Glaube ſei, deſto mehr müſſe man ſich mit einem bloß geiſtigen Genuſſe begnügen, und deſto mehr empfinde das religiöſe Gemüth einen horror vor dem Genuſſe von Menſchenfleiſch. „Wir ſollten Appetit haben, ruft er voll Abſcheu aus, Chriſtum auf natürliche Weiſe zu eſſen, wie Menſchenfreſſer?" Brod und Wein konnten demnach keine andere Bedeutung für ihn haben, als Symbole des Erlöſers zu ſein (symbolum sacramentale et vicarium. — Fidei christ. expos. T. II. 555). Auch er behauptet deſſen ungeachtet eine reale Präſenz Chriſti unter dieſen Symbolen, indem wir uns durch gläubige Anſchauung die Perſon Chriſti vergegenwärtigen, ſie als gleichſam lebendig aus der Vergangenheit in die Gegenwart vor das Auge des Geiſtes verſetzen (fidei contemplatione. Ad Carol. Imperat. fidei ratio. T. II. 541). Daraus folgt 1) daß Chriſtus nur als dieſe geſchichtliche Perſon, nicht aber der jenſeitige Chriſtus für uns von Bedeutung iſt, was 2) von ſelbſt die abſolute Jenſeitigkeit des zur Rechten Gottes ſitzenden Chriſtus involvirt. Iſt Chriſtus ſo nur als Gott, nicht als Menſch in der Welt gegenwärtig, ſo iſt damit auch die communicatio idiomatum, vermöge welcher ſowohl göttliche als menſchliche Eigenſchaften von dem concretum personae ausgeſagt werden, aufgehoben. Es blieb daher nichts übrig, als ſie, wo ſie vorkommt, für eine bloße Redefigur zu erklären (für eine ἀλλοίωσις i. e. desultus ille aut permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur), was denn auch Zwingli that, um, wie er ſich ausdrückt, bei den „Grammatikern" mehr Gnade zu finden. — Die reformirte Kirche dagegen hielt an der bleibenden Wahrheit der menſchlichen und göttlichen Natur und an der communicatio idiomatum vermittelſt der Hypoſtaſe feſt; um aber nicht der Transſubſtantiation zu verfallen, nahm man einen rein geiſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti durch den Glauben an, ſo daß dieſes zwar wirklich genoſſen, aber Brod und Wein lediglich Symbole bleiben. Chriſtus wird daher auch extra coenam genoſſen, und der ſacramentale Genuß dient nur dazu, durch Fortſetzung des geiſtigen Genuſſes den Glauben

Digitized by Google

deſto inniger zu machen. Chriſtus iſt alſo bloß per efficaciam gegenwärtig, und die Art dieſer Gegenwart wird erläutert durch die Analogie der Sonne, welche am Himmel weilt, aber gleichwohl in ihren Wirkungen uns präſent iſt. Demnach gehört die lutheriſche Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti zu den Unterſcheidungslehren im Gegenſatze zu den Reformirten und zu der katholiſchen Kirche. In Zwingli's Lehre ſah die Concordienformel nach Luthers Vorgange nur eine Teufelslarve, und wollte mit einem ſolchen Chriſtus nichts zu ſchaffen haben. III. **Verhältniß der lutheriſchen Anſicht zum katholiſchen Dogma.** Die Concordienformel ſetzt völlige Identität ihrer Lehre mit der Lehre „der alten orthodoxen Kirche“ voraus, namentlich auch in Betreff der Mittheilung der göttlichen Majeſtät an die menſchliche Natur. Dieß iſt daher der erſte Punct, welcher beſprochen werden muß. Suchen wir erſtens das Gemeinſame zwiſchen beiden Lehrweiſen auf. Als ſolches kann die Vorausſetzung angeſehen werden, daß die Verbindung der beiden Naturen bedingt ſei durch die unio personalis, kraft welcher beide in einer einzigen Perſon ſubſiſtiren. Die Incarnation beſteht demnach darin, daß der Logos die menſchliche Natur zu ſeiner perſönlichen Subſiſtenz hinzunahm, ſo daß ſie jetzt bloße Natur iſt, außer dieſer Verbindung aber für ſich ſeiende Perſon ſein würde. Dieſe Perſon exiſtirt ſofort in Folge dieſer Vereinigung innerhalb einer doppelten Lebensſphäre des trinitariſchen und des menſchlichen Seins. Sie hat deßhalb als Perſon das ganze Weſen der Gottheit und der Menſchheit in ſich. Sie wirkt darum als Gott und Menſch zugleich, und da ſie nur eine einzige Perſon iſt, ſo kann ſie ganz angemeſſen ſowohl als Gott und Menſch bezeichnet, ja beides ganz identiſch genommen werden. Es fragt ſich nun, ob eine ſolche communicatio subsistentiae auch, wie die lutheriſche Anſicht will, eine communicatio attributorum zur Folge habe. Dieſe Frage iſt zunächſt aus dem Geſichtspuncte der Tradition zu entſcheiden, welchen, wie oben gezeigt, die ſymboliſchen Schriften der Lutheraner ſelbſt provociren. Das kirchliche Dogma hat ſich gebildet im Gegenſatze zu zwei häretiſchen Extremen, von welchen das eine die Incarnation als Vermiſchung der göttlichen und menſchlichen Natur auffaßte, wornach entweder die göttliche Natur durch die menſchliche oder umgekehrt aufgehoben wurde. Hiernach mußte Chriſtus als Perſon entweder bloßer Menſch oder bloßer Gott, oder weder Gott noch Menſch ſein, d. h. die Incarnation geleugnet werden. Mehr geſichert ſchien die göttliche und menſchliche Natur, wenn man beide als Perſonen und ihre Verbindung als das Ineinanderſein zweier Perſonen betrachtete. Allein hiemit fiel der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen der Verbindung Gottes und des Menſchen in Chriſtus von der Verbindung Gottes mit den übrigen Menſchen weg. Dem entgegen lehrte nur die Kirche die Einheit der Perſon und die Zweiheit der Naturen in Chriſtus, ſo zwar, daß der Unterſchied der Naturen keineswegs aufgehoben ſei wegen der Union (*διὰ τὴν ἕνωσιν*), daß vielmehr die Eigenthümlichkeit (*ἰδιότης*, alſo auch die *ἰδιώματα*) jeder Natur erhalten werde, daß ſie *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαιρέτως*, *ἀχωρίστως* neben einander, aber in der einen Perſon und Subſiſtenz (*ὑπόστασις*) beſtehe. (Definit. Conc. Chalced. bei Mansi T. VII. 115.) Dieß heißt aber nichts anders, als eine unveränderliche Verſchiedenheit beider Naturen in der Einheit der Perſon lehren. Folglich wird auch die eine Perſon ihren beiden Naturen gemäß wirken, d. h. derſelbe perſönliche Act immer zugleich ein göttlicher und menſchlicher ſein. Ausdrücklich hat dieß die Kirche gelehrt gegen die Monotheleten, indem ſie in Chriſtus zwei natürliche Willensäußerungen (*δύο φυσικαὶ θελήσεις*), überhaupt zwei natürliche Wirkungsweiſen (*δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι*) ohne Trennung und ohne Verwandlung, ohne Theilung und ohne Vermiſchung annahm (Conc. Constant. Mansi T. XXI. 637). In der Identität der Perſon durchdringen ſich alſo die Naturen, ſo daß jede menſchliche Handlung Jeſu zugleich eine göttliche iſt und umgekehrt, aber das Princip der Handlung gehört nur der einen oder andern Natur je nach ihrer

Digitized by Google

Eigenthümlichkeit an, weßhalb die Beſonderheiten einer jeden Natur, an ſich betrachtet, keineswegs von der andern ausgeſagt werden, mit andern Worten, die communicatio idiomatum findet nur Statt durch den Austauſch der Eigenheiten jeder Natur an die Perſon, und iſt hier völlig gegenſeitig, ſo daß von der Perſon nach ihrer göttlichen Richtung menſchliche, und nach ihrer menſchlichen Richtung göttliche Attribute ausgeſagt werden können; aber wirklich wird dieſe communicatio der Naturen erſt durch die Perſon, ſo daß ſie alſo an ſich betrachtet nicht mehr gemein haben, als Göttliches und Menſchliches überhaupt. Dieſe Folgerung hat ausdrücklich ſchon Johannes Damascenus gezogen mit den Worten: Von der Gottheit prädiciren wir nicht die Beſonderheiten der Menſchheit, denn wir nennen die Gottheit nicht leidensfähig oder geſchaffen; noch prädiciren wir von der Menſchheit die Beſonderheiten der Gottheit, denn wir ſagen nicht, daß die Menſchheit ungeſchaffen ſei. Wenn wir aber von der Perſon ſprechen, ſei es nach beiden, ſei es nach dem einen Beſtandtheile derſelben, legen wir ihr die Beſonderheiten beider Naturen bei (de Fide orthod. III, 4). Hiernach ſind wir vollkommen berechtigt, mit Bellarmin (de Christo lib. III. cap. IX.) die alte kirchliche Lehre dahin auszuſprechen: idiomata communicari nihil esse aliud, quam proprietates utriusque naturae applicari communi hypostasi et proinde ipsis naturis in concreto, quia concreta nomina pro supposito accipi possunt, licet formaliter naturas significent. Mit Beziehung auf den vorliegenden Fall leuchtet alſo ein, daß man nach der alten Kirchenlehre wohl ſagen könne: der Menſch Jeſu iſt allmächtig, ewig, allgegenwärtig u. ſ. w., aber nicht ebenſo auch: die Menſchheit Chriſti iſt allmächtig, ewig, allgegenwärtig, und daß ſomit die lutheriſche Anſicht nicht mit dem alten Glauben identiſch iſt, ſondern ihm widerſpricht. Hat ſich nun der alte Glaube unmittelbar an die hl. Schrift angeſchloſſen, ſo wird der Widerſpruch gegen dieſen auch ein Widerſpruch gegen die hl. Schrift ſein. Hiemit ſind wir bei dem zweiten Puncte unſerer Kritik angekommen. Dieſer Widerſpruch zeigt ſich als ein Widerſpruch gegen die Wirklichkeit, gegen das Leben und die Geſchichte Jeſu Chriſti überhaupt. Wenn Chriſtus ſichtbar und zwar als Menſch in der Welt auftritt, an dieſem beſtimmten Orte, in dieſer beſtimmten Zeit erſcheint, wenn ſein Leben ſofort ganz die Form des natürlichen menſchlichen Lebens an ſich trägt, alle ſeine menſchlichen Zuſtände alſo eine Wirklichkeit ſind, ſo laſſen ſie ſich nur aus dem Begriffe des Menſchlichen überhaupt in ſeinem Unterſchiede von dem Göttlichen erklären. Sollen nun gleichwohl in dieſen Attributen der menſchlichen Natur die göttlichen Attribute enthalten gedacht werden, ſo iſt die Menſchheit Chriſti zugleich hier und an allen Orten, und alle Zuſtände, die ihr zukommen, Empfängniß, Geburt, Lehrthätigkeit, Leiden, Sterben und Himmelfahrt geſchehen zugleich hier und an allen Orten, hier nur auf ſichtbare, ſonſt überall auf unſichtbare Weiſe. Und darum iſt ſeine Gegenwart an einem beſtimmten Orte eine bloße Scheingegenwart, eine Täuſchung des gewöhnlichen Bewußtſeins, welches annimmt, der Ort eines Dinges ſei da, wo es erſcheint. Im Grunde genommen wird dieſes auch von den lutheriſchen Dogmatikern durch ihre Diſtinction, daß die Menſchheit Chriſti in der Erniedrigung zwar die göttliche Majeſtät beſeſſen, aber ſie vor der Welt verborgen gehalten, verheimlicht habe, zugeſtanden. Hiedurch aber wird 1) wie Bellarmin mit Recht bemerkt, der Unterſchied zwiſchen der Incarnation und den übrigen Theophanien aufgehoben, und 2) die Individualität der von Chriſtus angenommenen menſchlichen Natur zu einem gnoſtiſchen Scheinweſen verflüchtigt, an die Stelle der menſchlichen Natur als concretum tritt der vage Begriff der menſchlichen Natur als Gattung, wiewohl die altkirchlichen Dogmatiker ſich immer gegen dieſe Conſequenz verwahrten. — Dagegen iſt 3) die von der Concordienformel gegebene Begründung der lutheriſchen Lehre ohne Werth. a) „Chriſtus iſt wahrer Gott und wahrer Menſch in der Einheit einer untrennbaren Perſon, d. h. der Logos kann nicht irgendwo Menſch und irgendwo nicht Menſch ſein.“ Aber daraus folgt

Digitized by Google

nicht die Ubiquität der menſchlichen Natur, ſondern nur, daß der allgegenwärtige Logos als Menſch ſeine an einem beſtimmten Orte exiſtirende Menſchheit als perſönliches Princip erhält. b) Die Rechte Gottes iſt überall, alſo auch Chriſtus mit Gottheit und Menſchheit, weil er in der Rechten Gottes iſt. Dieſes Argument beweiſt auch die Allgegenwart der Seele der Gerechten; denn auch ſie ſind nach dem Buche der Weisheit in manu Dei. c) Das Wort Gottes iſt weder falſch noch trügeriſch. Dann bekenne man ſich einfach zu der Gegenwart der Menſchheit Chriſti an einem beſtimmten Orte in einem beſtimmten Momente, wie ſie z. B. Joh. 11, 15; 6, 3. 24. Matth. 28, 6 gelehrt wird. d) Gott kann auf verſchiedene Weiſen an einem Orte gegenwärtig ſein und braucht ſich nicht mit der localen zu begnügen. Gewiß nicht; aber wenn er als Menſch gegenwärtig ſein will, ſo kann er es auch nur in der Form der Menſchheit, d. h. durch Präſenz an einem beſtimmten Orte. e) Endlich bekennt die Concordienformel ſelbſt mit dürren Worten die Nichtigkeit des Leibes Chriſti, wenn ſie ſeine Gegenwart als Folge der perſönlichen Union alſo beſchreibt: man müſſe ſie einerſeits ſo weit über alle Creaturen hinaus verlegen, als Gott außerhalb der Creaturen iſt, und eben ſo andererſeits ſie ſo tief in dieſelben hinein verſetzen, als Gott in allen Creaturen iſt, und dieſes ſo begründet: Est enim (sc. Christus) una inseperabilis persona cum Deo: ubi igitur Deus est, ibi ipsum quoque esse, aut fidem nostram falsam esse oportet (Form. Conc. p. 752 sq.). Denn hiemit iſt genau nur diejenige Relation Chriſti beſchrieben, welche er als zweite Perſon der Gottheit, alſo vor und außer der Menſchwerdung hat. — Reicht ſo die Ubiquitätslehre nicht hin, die Menſchwerdung des Logos zu begründen, ſo reicht ſie 4) ebenſo wenig aus, um die ſubſtantielle Gegenwart des Leibes Chriſti im hl. Abendmahle zu erhärten. Schon Luther war ſich der hier ſich erhebenden Schwierigkeit bewußt und ſuchte ſie zu beſeitigen (Werke Bd. XX. 1014). „Auf dieſe Rede — die Ubiquität des Leibes Chriſti — werde ich nun vielleicht andere Schwärmer kriegen, die mich fahen wollen und vorgeben: Iſt denn Chriſtus Leib an allen Enden, ei ſo will ich ihn freſſen und ſaufen in allen Weinhäuſern, aus allen Schüſſeln und Kannen, ſo iſt kein Unterſchied zwiſchen meinem Tiſch und des Herrn Tiſch; o wie wollen wir ihn zufreſſen.“ Hierauf erwiedert er: „Droben habe ich geſagt, daß die Rechte Gottes an allen Enden iſt, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich iſt über und außer allen Creaturen. Es iſt ein Unterſchied unter ſeiner Gegenwart und deinem Greifen; er iſt frei und ungebunden allenthalben, wo er iſt, und muß nicht daſtehen als ein Bube am Halseiſen angeſchmiedet. Darum iſt es ein Anderes, wenn Gott da iſt, und wenn er dir da iſt. Dann aber iſt er dir da, wenn er ſein Wort dazu thut und bindet ſich damit an und ſpricht: hie ſollſt du mich finden. Wenn du das Wort haſt, ſo kannſt du ihn gewißlich greifen und ſagen: hie hab' ich dich, wie du ſageſt.“ Aber trotz dieſer Unterſcheidung, daß Chriſti Leib zwar an allen Enden ſei, aber ſich nur in Brod und Wein greifen laſſen wolle, bleibt die Conſequenz, daß er in jeder Speiſe mit enthalten iſt, in jedem Genuſſe alſo mit genoſſen wird. Etwas anders ſuchte Brenz dieſe Schwierigkeit zu umgehen. In ſeiner Schrift von den beiden Naturen und der Himmelfahrt Chriſti ſagt er: Chriſti Körper ſei zwar überall, aber im Abendmahl ſei er definitive, i. e. definitione et decreto Dei per consecrationem, qui modus essendi addit solum efficaciam; nam in Eucharistia sumitur efficaciter. Aber mit der bloß wirkſamen Gegenwart iſt auch bereits der weſentliche Unterſchied zwiſchen der calviniſchen und lutheriſchen Abendmahlslehre weggefallen, oder vielmehr die Seite hervorgehoben, nach welcher die lutheriſche Anſicht bei ruhigem und beſonnenem Denken nothwendig in die calviniſche übergehen muß. Eines ſolchen Zuges zum Calvinismus hat ſich denn auch die lutheriſche Lehre ſchwer zu erwehren gewußt, indem ſchon Melanchthon zu ihm hinneigte, und wiederholt krypto-calviniſtiſche Geſinnungen

Digitized by Google

aus ihr hervorbrachen. — Die letzte Frage iſt endlich, welche von den beiden Lehren, die katholiſche oder lutheriſche, den formellen Anforderungen des Begriffs entſpreche, d. h. welche von ihnen ſich als Begriff, als Totalität in einer ſich ſelbſt tragenden Verſchiedenheit von Momenten darſtelle. Daß die katholiſche Lehre gegenüber dem Monophyſitismus und Neſtorianismus ſich als concreter Begriff darſtelle, iſt bereits gezeigt. Wendet man aber auch das reine Schema des Begriffs: Identität der Subſtanz und Gegenſätzlichkeit der Beziehungen und Einheit in dem Verhältniſſe der Subſtanz und der Beziehungen unter einander, auf ſie an, ſo entſpricht ſie demſelben vollkommen. Allein dieſen Verſuch der dogmatiſchen Begriffsbildung erträgt die lutheriſche Modification der katholiſchen Lehre nicht. Von welchem Puncte man ausgehen mag, das Denken verläuft ſich immer in unauflösliche Antinomieen. a) Die Durchdringung der Naturen iſt eine wahre und reale, aber keine weſentliche und gegenſeitige. Iſt ſie wahr und real, aber nicht weſentlich, ſo läßt ſich, unter dieſen Bedingungen eine Verbindung der Naturen nur ſo denken, daß die göttliche Natur ſich ſelbſt, alſo frei in der menſchlichen ſetzt, ſoweit ſie von dieſer gefaßt werden kann. Da aber die menſchliche Natur nicht die bloße Grenze iſt, an welcher ſich das Spiegelbild des göttlichen Weſens reflectirt, ſondern ſie auf reale Weiſe die göttliche Natur in ſich aufnimmt und feſthält, ſo muß andererſeits auch in ihr ein trotz ſeiner Paſſivität freies Princip anerkannt werden. Dieß haben die lutheriſchen Dogmatiker ſelbſt zugegeben, wenn ſie die ältere Lehre, daß der menſchlichen Natur in abstracto die dotes coelestes mitgetheilt werden, dahin abänderten, daß ſie dafür das concretum naturae humanae ſetzten. Machen wir nun auch die andere Conſequenz geltend, daß als Princip der Mittheilung auch bei der göttlichen Natur das concretum angenommen werden müſſe, ſo haben wir genau in Chriſtus zwei Perſonen, mit andern Worten den Neſtorianismus, die Leugnung der Incarnation, eine Folgerung, die um ſo näher gelegt wird, als die Verbindung nicht eine gegenſeitige iſt, alſo die menſchliche Perſon rein im Dieſſeits als creatürliche gedacht werden muß. b) Faßt man, da die Verbindung der beiden Naturen zwar eine wahre und reale, aber keine gegenſeitige ſein ſoll, nur die eine, z. B. die göttliche als concretum, die menſchliche als abstractum auf, ſo wird die menſchliche Natur zur bloß äußern Form, zur ſichtbaren Hülle für die unſichtbare göttliche Perſon, welche unter ihr erſcheint, und es findet ſo wiederum zwar eine Theophanie in Chriſtus, aber nicht eine Menſchwerdung Statt. Wir haben freilich nur eine Perſon, aber auch nur eine, dieſer Perſon an ſich entſprechende Natur; das Menſchliche iſt bloßes Mittel des Sichtbarwerdens an einem beſtimmten Orte in einer beſtimmten Zeit. Setzt man dagegen die menſchliche Natur concret, die göttliche abſtract, d. h. als das Weſen Gottes, welches auf unperſönliche Weiſe in Chriſtus zur Erſcheinung kommt, ſo iſt damit das Princip zu einem theogoniſchen Proceß gegeben, welcher genau dem Hegel'ſchen Pantheismus, dem Werden Gottes zur abſoluten Perſon durch den Schöpfungs- und Geſchichtsproceß entſpricht. c) Würde endlich die Perſönlichkeit Chriſti in dem bloßen realen Ineinanderſein der göttlichen und menſchlichen Natur gefunden, ſo wäre auch ein ſolches Verhältniß nicht denkbar, ohne es als weſentliches und gegenſeitiges zu betrachten, d. h. ohne dem Monophyſitismus zu verfallen. Dieſe Unmöglichkeit der dogmatiſchen Begriffsbildung iſt dann auch ſofort innerhalb der lutheriſchen Confeſſion hervorgetreten, und hat ſich in neuerer Zeit durch einſeitige Fixirung der in der lutheriſchen Lehre enthaltenen Antinomieen vollendet. So ſollte nach Brenz (lib. de majestate Christi hominis) die hypoſtatiſche Union darin beſtehen, daß der Sohn Gottes auf den Sohn Mariens alle ſeine Gaben und Eigenſchaften ausgegoſſen habe, wodurch wie Bellarmin (de Christo lib. III, 1) ganz richtig bemerkt, in einem Athemzuge der Neſtorianismus und Eutychianismus gelehrt wurde. Gleichwohl will Brenz die neſtorianiſche Conſequenz dadurch abſtumpfen, daß er ſagt: die Verbindung des Sohnes

Digitized by Google

Gottes mit dem Sohne Mariens ſei nicht, wie bei den übrigen Menſchen, eine transeunte, ſondern eine permanente und beſtehe darin, daß Gott dem Menſchenſohne omnem majestatem suam conferat, omnibus suis coelestibus ac divinis donis ornet, d. h. dem Neſtorianismus wird der Eutychianismus und umgekehrt entgegengeſetzt und ſo das eine Moment durch das andere aufgehoben. Conſequenter war Matth. Flacius (de ascensione Domini), welcher lehrte, bei der Himmelfahrt ſei der ſichtbare und begrenzte Körper Chriſti verſchwunden; Chriſtus ſei von nun an gegenwärtig in unſichtbarer Majeſtät, weßhalb auch der Himmel in ihm, nicht er im Himmel ſei. Eine ſcheinbare Ausſöhnung und gegenſeitige Bindung der widerſtrebenden Elemente verſuchte Mart. Chemnitz (ſ. d. A.), und ſeine Ausführung liegt der Concordienformel zum Grunde. Aber ſein ganzes Verdienſt beſchränkt ſich auf die ſchematiſche Ueberſicht der einzelnen genera der communicatio idiomatum, welche er ſeltſam genug als gradus bezeichnet, wornach die Incarnation ſelbſt als eine erſt werdende und im Jenſeits ſich vollendende gedacht werden muß. (De duabus naturis. Lips. 1578 p. 252.). Alle conſequenten Verſuche der Dogmenbildung mußten darnach zur Auflöſung des Dogmas führen. „Nachdem die Weisheit der Socinianer ſich dabei beruhigt hatte, ſagt Haſe (Hutterus p. 236.), einen Menſchen gen Himmel fahren zu laſſen und anzubeten, ſind allmählig faſt alle unvollkommnen Auffaſſungsweiſen der ältern Kirchenväter und alle Phantaſien der ältern Häretiker wieder aufgetaucht, bis die Rationaliſten ſich den Muth nahmen, es offen auszuſprechen, daß Chriſtus ein bloßer Menſch ſei.“ Nach Hegel und den Dogmatikern ſeiner Schule iſt „die göttliche Natur die Wahrheit der menſchlichen Natur, die menſchliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, in der Perſon Chriſti iſt dieſe Einheit Gottes mit dem Menſchen offenbar und wirklich geworden.“ Nach Schleiermacher war „das dem Erlöſer einwohnende Gottesbewußtſein ein wahres Sein Gottes in ihm.“ Strauß ſtellte „als Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee im Sinne eines realen Gattungsbegriffs auf.“ Wer will es nach ſolchen Prämiſſen Feuerbach verargen, wenn er einen ſolchen Chriſtus für ein Phantom, für eine bloße Effulguration des phantaſtiſchen Gemüths erklärt, wodurch der Menſch ſich ſelbſt von den Schranken ſeiner Endlichkeit erlöſt. Alle dieſe gnoſtiſchen Verflüchtigungen des hiſtoriſchen Chriſtus haben aber ihren Grund in der lutheriſchen Alteration des kirchlichen Dogmas. Wenn aber dieß, ſo hat die lutheriſche Dogmenbildung geſchichtlich die umgekehrte Bahn von der kirchlichen Dogmenbildung durchlaufen, und ſo ſich als reine Negation des Glaubens, als Deſtruction des Dogmas, als Häreſie erwieſen. — Literatur: Chemnicii de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione. Jen. 1570, beſ. cum praef. Selneceri. Lips. 1578. — Die Concordienformel. — Das dogmatiſche Material bei Haſe, Evangel. Dogmatik, und desſelben Hutterus redivivus. — Von kathol. Seite vergl. Bellarmin, de Christo lib. III. und de sacr. Euchar. III, 17. [Hagemann.]

Udine, Bisthum, ſ. Kärnthen.

Uditore, ſ. Rota Romana.

Uebel in der Welt, ſ. Optimismus, Sünde und Theodicee.

Uebereinſtimmung der Väter, ſ. Exegeſe und Tradition.

Ueberſetzung der Bibel. Regeln für ihre Anfertigung. Unter Ueberſetzung einer Rede oder Schrift verſteht man die Wiedergabe derſelben in einer andern Sprache, und ſomit unter Bibelüberſetzung die Wiedergabe des in einer beſtimmten Sprache vorliegenden Bibeltextes in einer davon verſchiedenen Sprache. Solche Wiedergabe kann begreiflich entweder den bibliſchen Urtext ſelbſt, oder eine ſchon vorhandene Ueberſetzung deſſelben zum Originale haben, und iſt im erſtern Falle eine unmittelbare, im letztern eine mittelbare Ueberſetzung. Wir befaſſen uns hier vorzugsweiſe mit erſterer, weil die in Betreff ihrer aufzuſtellenden

Regeln der Hauptſache nach auch von letzterer gelten, und ſehen dabei ab von beſonderen Zwecken und Menſchenclaſſen, für welche ein Bibelüberſetzer etwa ſeine Arbeit beſtimmen und ihr demgemäß eine entſprechende Einrichtung geben kann (vgl. Griesbach, über die verſchiedenen Arten teutſcher Bibelüberſetzungen, in Eichhorns Repert. VI. 262 ff.). Indeſſen ſcheint es um die Aufſtellung ſolcher Regeln eine mißliche Sache zu ſein, weil die Urtheile verſchiedener Perſonen über eine und dieſelbe Ueberſetzung oft ſehr verſchiedenartig ausfallen. Während z. B. eine genaue und wörtliche Ueberſetzung von Jemanden gerade um dieſes ihres Charakters willen gelobt wird, wird ſie von einem Andern getadelt als ſchwerfällig, holperig, unklar, gegen Sprachgeſetze und üblichen Sprachgebrauch verſtoßend. Wenn dagegen eine andere Ueberſetzung nach einem klaren fließenden Ausdruck ſtrebt, und wiederum eben dafür von Manchen gelobt wird, finden Andere an ihr zu tadeln, daß ſie die Eigenheiten des Originals und ſein alterthümlich orientaliſches Colorit verwiſche, ſeine kühnen Bilder und Tropen auflöſe, und von der körnigen Kürze und Kraft deſſelben kaum mehr etwas ahnen laſſe u. ſ. w. (vgl. Griesbach a. a. O.). Wonach ſoll ſich nun der Ueberſetzer richten? wo liegt der rechte Weg, den er einzuſchlagen hat? Bei dieſer Frage wird es ſich vor Allem um das höchſte und letzte Ziel handeln, das der Ueberſetzer anzuſtreben hat. Und dieſes beſteht, von allen beſonderen Nebenrückſichten und beſtimmten Leſerkreiſen abgeſehen, im Allgemeinen unſtreitig darin, daß der Leſer der Ueberſetzung den Inhalt der überſetzten Schrift gerade ſo aus ihr entnehmen und auffaſſen könne, wie wenn er das Original ſelbſt, mit deſſen Sprache vertraut, leſen würde. Vollkommen wird zwar dieſes Ziel kein Ueberſetzer erreichen können, aber je näher er demſelben mit ſeiner Arbeit rückt, für deſto gelungener wird dieſelbe im Allgemeinen erklärt werden müſſen. Daraus ergeben ſich aber von ſelbſt zwei Hauptregeln für das Ueberſetzen, nämlich daß 1) nur die Sprache des Originals mit einer andern vertauſcht werde, und daß 2) bei dieſer Vertauſchung der Inhalt des Originals völlig unverändert und derſelbe bleibe (cf. Hermeneutica biblica generalis. Auct. Jos. Kohlgruber. Viennae 1850 p. 313.). In Betreff der erſtern iſt zuvörderſt klar, daß ſtatt der Worte des Originals nur die entſprechenden gleichbedeutenden der Ueberſetzungsſprache gebraucht werden ſollen, und die Ueberſetzung das Original nicht bloß überhaupt nur dem Sinne nach ausdrücken dürfe, ohne ſich an die einzelnen Worte zu binden, ſondern daß ſie es Wort für Wort wiedergeben, auch den Satzbau und die Verbindung der Sätze beibehalten müſſe, und nicht z. B. einfach coordinirte Sätze in ein Abhängigkeitsverhälniß zu einander bringen, oder Perioden und periodenartige Sätze in kleinere coordinirte Sätze auflöſen dürfe. Weil jedoch die bibliſchen Urſprachen grammatiſche, ſyntactiſche und andere Eigenthümlichkeiten haben, die in einer andern Sprache fehlen und nicht genau ausgedrückt werden können, ohne daß der Deutlichkeit und Verſtändlichkeit Eintrag gethan wird, ſo muß die aufgeſtellte Regel noch etwas näher beſtimmt und beſchränkt werden. Was zunächſt a) den lexicaliſchen Wortvorrath betrifft, ſo darf ein und daſſelbe Wort des Originals, nicht überall, wo es vorkommt, mit demſelben Ueberſetzungsworte wiedergegeben werden, weil die Uebergänge der Worte von der eigentlichen in die tropiſche Bedeutung den volksthümlichen Anſchauungs- und Vorſtellungsweiſen folgen und darum in verſchiedenen Sprachen auch ſehr verſchiedenartig ſind. Es wäre daher z. B. verkehrt, wenn man דּוֹד, weil es Levit. 10, 4. 20, 20. für Vatersbruder vorkommt, überall ſo überſetzen wollte; aber auf der andern Seite eben ſo verkehrt, wenn man einen und denſelben Ausdruck an verſchiedenen Stellen, wo er in vollkommen gleicher Bedeutung vorkommt, mit verſchiedenen ſynonymen Wörtern wiedergeben wollte, ſo lange nicht irgend welche Nebenrückſicht einen Wechſel im Ausdruck rathlich machte oder forderte, wie wenn z. B. L. van Eß הִרְבָּה בִּמְאֹד מְאֹד Geneſ. 17, 2. 20. das eine Mal mit: „ſehr zahlreich mehren,“ das

Digitized by Google

andere Mal mit: „mehren ſehr, ſehr“ überſetzt. Sodann b) hat jede Sprache, und das gilt beſonders von den bibliſchen Urſprachen, ihre Eigenthümlichkeiten in der Conſtruction und Satzbildung, und es wäre wiederum verkehrt, dieſe Eigenthümlichkeiten überall bis auf den letzten Buchſtaben genau ausdrücken zu wollen, und z. B. die Worte וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם (Geneſ. 1, 8.) nach der Weiſe Aquila's zu überſetzen mit: „Und Gott nannte der Feſte Himmel“ (*καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τῷ στερεώματι οὐρανόν*); aber eben ſo verkehrt wäre es wiederum andererſeits, in Fällen, wo eine Conſtructionsweiſe der Ueberſetzungsſprache zwar nicht gerade geläufig, aber ihr doch auch nicht zuwider und leicht nachbildbar iſt, der Rede eine andere dem Original nicht entſprechende Wendung zu geben, und z. B. die Worte צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים Geneſ. 21, 6. mit van Eß zu überſetzen: „Zum Lachen iſt es, was mir Gott gethan hat,“ während doch die genau wörtliche Ueberſetzung: „Lachen hat mir Gott gemacht“ (oder bereitet), vollkommen verſtändlich und ſprachlich nicht fehlerhaft iſt, und zudem die Texteswörte richtiger ausdrückt. Endlich c) kommen in den bibliſchen Urſprachen manche auf beſonderen volksthümlichen Anſchauungen beruhende, ſprichwortartige Redeweiſen vor, bei denen eine ſtreng buchſtäbliche Ueberſetzung oft dunkel und unverſtändlich würde, und daher eine Wendung gewählt werden muß, welche ſich vom Texteswörte möglichſt wenig entfernt, aber daſſelbe doch verſtändlich ausdrückt. So iſt es z. B. nicht zu billigen, wenn van Eß das תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת Exod. 7, 9. überſetzt mit: „Gebet her eure Zeichen,“ ſtatt: „Verrichtet euch ein Wunder“ (nämlich zu euerer Beglaubigung); aber auch hier wieder kann zu große Behutſamkeit vor dem einen Fehler in den entgegengeſetzten führen, und es iſt z. B. eben ſo wenig zu billigen, wenn die Worte אִם תִּשְׁקֹר־לִי וּלְנִינִי וּלְנֶכְדִּי Geneſ. 21, 23. überſetzt werden mit: „Daß du mich nicht trügen willſt, noch meinen Sohn, noch meinen Enkel“ (v. Eß), oder mit: „Daß du nicht untreu ſein willſt mir und meinen Kindern und Enkeln“ (de Wette). Der ſpecielle Ausdruck ſtatt des allgemeinen iſt wenigſtens willkürlich; und wer möchte behaupten, daß der Redende bei נֶכֶד gerade nur an Enkel gedacht habe? Weit beſſer iſt die Ueberſetzung der Vulgata: posteris meis stirpique meae. — Die zweite Hauptregel iſt, daß der Inhalt des Originals, die Gedanken deſſelben, bis in ihre kleinern Nüançen und Schattirungen unangetaſtet und unverändert gelaſſen werden. Und hier iſt wieder im Voraus klar, daß der Ueberſetzer keine Ausdrücke und Redewendungen gebrauchen darf, durch welche in der Ueberſetzung Gedanken und Vorſtellungen ausgedrückt würden, die ſich im Original nicht fänden, oder die darin ſich findenden ſolche Modificationen erhielten, welche ſie dort nicht hätten; daß namentlich bildliche Ausdrücke und Vergleichungen nicht geändert, kühne Tropen nicht gemildert und durch erklärende Ueberſetzungen verwiſcht, oder durch eigentliche Ausdrücke erſetzt werden dürfen; daß am allerwenigſten nach vorgefaßten Meinungen überſetzt und bibliſche Stellen zu Gunſten derſelben in einem Sinne genommen werden dürfen, der mit der üblichen Bedeutung ihrer Worte nicht verträglich iſt. Aber gleich wie die vorige Hauptregel nicht überall im ſtrengſten Sinne, ſondern nur bis auf einen gewiſſen Grad durchführbar iſt, ſo gilt das Nämliche auch von dieſer, und es liegt ſchon im Bisherigen eine gewiſſe Einſchränkung derſelben, ſofern der Gedanke mit dem ſprachlichen Ausdrucke aufs engſte zuſammenhängt und durch Aenderung des letztern auch ſeinerſeits irgendwie modificirt wird. Dazu kommt, daß die bibliſchen Urtexte a) eine Menge von Aſſonanzen und Paronomaſieen enthalten, deren Nachbildung in den Ueberſetzungen nur in den wenigſten Fällen gelingt, in vielen aber ganz unmöglich iſt. Als gelungen kann es etwa bezeichnet werden, wenn die Vulgata die Worte לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה־זֹּאת Geneſ. 2, 23. mit: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est überſetzt; unmöglich iſt es aber in der Regel, ſolche Paronomaſieen nachzubilden,

Digitized by Google

wenn ſie ſich an Eigennamen anſchließen, z. B. Geneſ. 49, 19. Mich. 1, 10—15., weil dem an den Eigennamen aſſonirenden Worte der Urſprache kein ähnlich lautendes von gleicher Bedeutung in der Ueberſetzungsſprache entſpricht. Sodann finden ſich b) in den bibliſchen Urtexten in Folge der eigenthümlichen Vorſtellungsweiſen der alten Hebräer manche Redensarten, welche genau überſetzt etwas Unklares oder wenigſtens etwas Befremdliches hätten, und darum mit anderen das nämliche beſagenden in der Ueberſetzungsſprache zu vertauſchen ſind. So wird z. B. ein teutſcher Ueberſetzer die Worte רְתֹם הַמֶּרְכָּבָה לָרֶכֶשׁ Mich. 1, 13. nicht genau wörtlich mit: „Spanne den Wagen an ſchnelle Roſſe,“ ſondern mit: „Spanne an den Wagen ſchnelle Roſſe“ zu überſetzen haben. Endlich c) haben ſich in Folge beſonderer Sitten auch beſondere Redensarten gebildet, von denen Aehnliches gilt, wie von den vorigen. Wenn z. B. Jemand das häufig vorkommende דָּרַךְ קֶשֶׁת, worunter das Spannen eines ſtarken Bogens durch Treten mit dem Fuße gemeint iſt, wörtlich überſetzen wollte mit: „den Bogen treten,“ ſo würde ſeine Ueberſetzung für diejenigen, die die betreffende Sitte nicht kennen, unverſtändlich ſein, und noch mehr, wenn er den damit zuſammenhängenden Ausdruck דָּרַךְ חֵץ Pſ. 58, 8. wörtlich mit: „den Pfeil treten“ überſetzen wollte; dagegen drückt das Wort „Spannen“ daſſelbe aus, was mit דָּרַךְ, das freilich nicht „Spannen“ bedeutet, an den betreffenden Stellen gemeint iſt. Aber auch in ſolchen Fällen hat der Ueberſetzer vermöge der aufgeſtellten Hauptregel die Aufgabe, dem Gedanken des Originals, wo er nicht ganz genau ausgedrückt werden kann, immerhin ſo nahe als möglich zu bleiben, und jedenfalls nichts wirklich Neues hinein zu tragen, oder darin Liegendes unausgedrückt zu laſſen. Werden dieſe Regeln genau befolgt, was freilich nichts Leichtes iſt, ſo wird den gewöhnlichen Anforderungen, die an eine Bibelüberſetzung gemacht werden, wie Deutlichkeit, Genauigkeit, Richtigkeit und Treue, Beibehaltung des alterthümlich orientaliſchen Colorits ꝛc. von ſelbſt genügt werden. Beizufügen iſt nur noch, daß die Ueberſetzung auch einen gleichartigen Charakter haben, und nicht das eine Mal bis zur Unverſtändlichkeit wörtlich ſein, das andere Mal aber ohne Noth vom Ausdrucke des Originals abgehen ſoll. Wenn z. B. van Eß Exod. 27, 5. überſetzt: „Und hänge es unter den Rand des Altars, von unten an, daß das Netz bis an die Mitte des Altars gehe,“ ſo wird ſicherlich kein Leſer, der nicht den Urtext oder eine andere richtige Ueberſetzung vergleichen kann, ſich eine klare Vorſtellung von der Sache machen können; wenn dagegen 2 Kön. 19, 22. ſeine Ueberſetzung lautet: „Wider wen erhebeſt du deiner Augen ſtolzen Blick?“ ſo war gar kein Grund vorhanden, vom Wortlaute der Stelle abzuweichen, denn die wörtliche Ueberſetzung: „Und du erhobſt zur Höhe deine Augen“ iſt vollkommen klar und verſtändlich. Endlich iſt noch zu bemerken, daß bei allem Streben nach Genauigkeit und Wörtlichkeit doch alle Affectation vermieden und namentlich nicht darauf ausgegangen werden ſoll, überall ſelbſt der Wortſtellung des Originals zu folgen, auch wo in Betreff des Sinnes gar nichts auf dieſelbe ankommt, und durch ihre Feſthaltung nur die Ueberſetzung ſchwerfällig und ſchleppend wird. Ueberall aber das rechte Maß zu treffen, iſt Sache der Uebung und des Geſchmackes und läßt ſich nicht durch beſtimmte Regeln erzielen. Die erforderlichen Eigenſchaften einer Bibelüberſetzung werden gewöhnlich auch in den Hand- und Lehrbüchern der bibliſchen Hermeneutik angegeben und beleuchtet (ſ. Hermeneutik). In eine ſpecielle Beurtheilung der vorhandenen Bibelüberſetzungen kann hier nicht eingegangen werden; es könnten höchſtens die alten Ueberſetzungen auf eine ſolche Anſpruch machen, in Betreff dieſer aber enthält der Art. Bibelüberſetzungen das Nöthige. [Welte.]

Uebertritt zu einer andern Religion, ſ. Converſion und Bedingung die Religion zu ändern.

Digitized by Google

Uebungen, geiſtliche, ſ. Exercitien, geiſtliche.

Uhren. Ihrer geſchieht in den hl. Büchern nur an Einer Stelle 2 Kön. 20, 9—11 (dazu die Parallele Iſ. 38, 7. 8) unter dem Namen „Stufen des Achas (מַעֲלוֹת אָחָז)" Erwähnung. Der Prophet Iſaias läßt daran zum Zeichen der Geneſung des Königs Ezechias den Schatten um zehn Stufen zurück gehen. Es diente alſo entweder eine Terraſſe oder Treppe (Stufen) nach dem auf ſie fallenden Schatten zur Bezeichnung der Tageszeit, oder „Stufen (מעלות = Grade)" ſteht ſynekdochiſch (pars pro toto) für Sonnenuhr, wie im Engliſchen dial (Zeiger) im Franzöſiſchen cadran (Quadrant). Für Letzteres ſprechen 1) die alten Ueberſetzungen, Chald. אבן שעיא, Hier. horologium Sym. *ὡρολόγιον* mit Ausnahme der LXX. *ἀναβαθμοὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου* (den Grundt. frei paraphraſirend); 2) die Schwierigkeiten, welche phyſiſch der Annahme einer Treppe oder Terraſſe im Wege ſtehen; denn iſt die Sonne im Untergange, wo ſie den längſten Schatten wirft, der wohl um zehn Stufen rückgängig gedacht werden kann, wie ſoll er noch um zehn Stufen vorwärts ſchreiten, und welche Länge müßte die Treppe gehabt haben? Iſt ſie aber im Zenith, welche Lage und Geſtalt müßte die Treppe gehabt haben, um den Schatten im Vorwärts- oder Rückwärtsſchreiten (Iſaias läßt die Wahl frei) aufzufangen, da der Schatten eine halbkreisförmige Bewegung macht? Endlich ſpricht dafür 3) der Zuſatz: „Stufen des Achas." Achas hatte dieſe (wahrſcheinlich erſte) Sonnenuhr in Jeruſalem aufgeſtellt, weßhalb ihr der Name „Sonnenuhr des Achas" blieb. Herodot bezeichnet die Babylonier als Erfinder der Sonnenuhr. Seine Worte ſind: „Der Schattenzeiger (*πόλον* d. i. die eigentliche Sonnenuhr, *ὡρολόγιον*) und der Sonnenzeiger (*γνώμονα*, d. i. jenes Werkzeug, womit man die Mittagslinie eines Ortes beſtimmt) und die zwölf Theile des Tages haben die Griechen von den Babyloniern erhalten (II, 109)." Vitruvius (de Arch. 9, c. 9) ſchreibt die Einführung einer beſondern Art von Sonnenuhren (hemycyclium excavatum ex quadrato, wie die 1741 auf dem Tusculaniſchen Berge in den Ruinen einer Villa aufgefundene), deren es mehrere gab (nach ihrer Geſtalt arachne, pharetra, lacunar, scaphe u. ſ. w. genannt), dem Chaldäer Baroſus zu, der auf der Inſel Kos eine Schule errichtet haben ſoll. Fällt dieß nach der Berechnung Martini's (von den Sonnenuhren der Alten, Leipz. 1777) in die 35 Olymp. d. i. 640 v. Chr., ſo wird eine Sonnenuhr am Hofe des Achas hundert Jahre früher nimmer befremden. Die Fläche ſeines Sonnenzeigers mußte wenigſtens 20 Gradeinzeichnungen haben, was bei den Sonnenuhren in ihrer urſprünglichen Einfachheit noch nicht der Fall war. Indeß leuchtet von ſelbſt ein, wie ſchnell hier Verbeſſerungen und Vervollkommnungen eintreten mußten, ſobald das Geſetz ihrer Conſtruction bekannt war. Die Eintheilung der Ekliptik in zwölf Bogen (der Zodiacus) und jedes einzelnen Bogens in drei Abſchnitte (die 36 Decane der ägyptiſchen Eintheilung des Himmels) iſt uralt: wie nahe lag es, dieſe Eintheilung der jährlichen Sonnenbahn auf ihre tägliche, welche die Sonnenuhr beſchrieb, überzutragen, ſo daß wir der Sonnenuhr des Achas die Einzeichnung von 36 Linien oder Graden (gradus, מעלות) vindiciren dürfen. Dieß vorausgeſetzt bilden 9 Grade einen Quadranten, um den der Schatten zurückging, zum Zeichen, daß dem Leben des Ezechias ein Quadrant der Lebenszeit 15 Jahre in der Durchſchnittszahl hinzugefügt ſei. Das Zeichen des Iſ. verliert hiedurch ſeine perhorrescirte Abentheuerlichkeit ohne aufzuhören ein Wunder zu ſein, denn die Abweichung beträgt nun 2½—3 Stunden. Ein ähnlicher Rückgang des Schattens wurde am 27. März 1703 zu Metz beobachtet, der veranlaßt durch eine Strahlenbrechung in der höhern Luft 1½ St. betrug (Schmid, bibl. Math. S. 537. vergl. meinen Iſaias II, Anhang III). Eine andere Auffaſſung indeſſen ſiehe im Art. Ezechias. — Neben den Sonnenuhren kommen bei den Alten noch Sand- und Waſſeruhren vor. Der letztern bedienten ſich die Römer auf

Digitized by Google

den Wachtpoſten und im Gerichte, um die Zeit für die Redner zu beſtimmen: Dixi horis pene quinque, nam decem clepsydris, quas spatiosissimas acceperam, sunt additae quatuor (Plin. 2 epist. 11) vergl. Gesner thesaurus s. v. clepsydra. Waſſeruhren werden im Oriente bis auf den heutigen Tag viel gebraucht, ſind aber anders beſchaffen. Denn während die römiſchen Waſſeruhren der uns hinreichend bekannten Sanduhr ähnlich waren, beſtehen ſie im Oriente nach Chardin (Voy. III. p. 100) aus runden, dünnen, ſchalenförmigen Kupferblechen, die unten am Grunde eine kleine Oeffnung haben. Auf die Oberfläche eines Waſſers gelegt, dringt daſſelbe ein, und füllt die Schale bis ſie unterſinkt, wornach die Zeit bemeſſen wird. [Schegg.]

Ukermark, ſ. Pommern.

Ulemâ (عُلَمَا) iſt der Plural von alim (عليم), der Gelehrte. Es bezeichnet im Allgemeinen Diejenigen, welche irgend eine Wiſſenſchaft (عِلْم) erlernt haben. Gegenwärtig werden in den mohammedaniſchen Ländern und namentlich in der Türkei die Angehörigen des Lehrſtandes, ſowie die Beamten, welche regelmäßige Studien gemacht haben, ſo genannt. „Man irrt, wenn man die Ulemâ bloß für Theologen, oder auch für Prieſter hält. Jenes müſſen ſie wohl ſein, weil im Islam alle Rechtslehre im letzten Grunde mit der Theologie als poſitiver Geſetzwiſſenſchaft zuſammenfällt; aber Prieſter ſind ſie deßhalb keineswegs." (v. Hammer, Geſch. des osman. R. I. S. 592.). In der Reihe der Ulemâ ſtehen zu unterſt die Studenten (طالب) Tâlib. Nach Vollendung des Curſus der allgemeinen Wiſſenſchaften — etwa unſer Gymnaſium — ſind ſie Daniſchmende und können als ſolche ſchon Stellen des niedern Staatsdienſtes erhalten. Auch können ſie als Subſtitute beim Elementarunterricht und als Repetitoren (Muid) unmittelbar verwendet werden. Die eigentlichen Lehrer in den gelehrten Schulen ſind die Muderris (مُدَرِّس). Aus ihrer Mitte ergänzt ſich der Stand der Richter Kâdi (قاضي). Die Inhaber der höhern Richterſtellen heißen Molla (مَوْلَا) *). Die Hierarchie der Ulemâ hat in verſchiedenen Zeiten Modifikationen erlitten, aber immer bildete der höhere Lehrſtand darin die eine und der Stand der Rechtsgelehrten und Richter die andere Abtheilung des ganzen Körpers. Die Verhältniſſe des Lehrerperſonals ſind in einer unlängſt erſchienenen Abhandlung erörtert worden **); über die Kâdi bemerken wir Folgendes. Der Grad der Bildung eines Kadi kann möglicher Weiſe ein ſehr geringer ſein. Die Hedaja ſpricht als allgemeines Geſetz aus, daß auch ein Ignorant das Richteramt verwalten könne (Hedaya II. S. 614), aber er muß wenigſtens ſelbſt Vertrauen auf ſeine Fähigkeit haben (daſ. S. 615) und der Landesherr hat die Pflicht, gut unterrichtete und fähige Männer zu dieſem Amte zu berufen (daſ. S. 615). Schafei hält den Unwiſſenden geradezu für unfähig, Streitſachen zu ſchlichten. Das Kadi-Amt darf man nicht ſuchen; „wer es ſucht, den ſoll man unberückſichtigt laſſen; wenn es aber Jemand genöthigt annimmt, ſo wird ein Engel zu ſeiner Unterweiſung herabkommen." (Hedaya II. S. 616.) Der Kadi ſoll ſein Amt in einer Moſchee oder ſonſt einem öffentlichen Platze ausüben. (Daſ. S. 620.) In der Wirklichkeit werden freilich dieſe und mehrere andere gute Beſtimmungen nicht

*) Das Nähere gibt Mouradgea d'Ohſſon und von Hammer, osmaniſche Staatsverwaltung. II. S. 392.

**) Abhandlung über das Schul- und Lehrweſen der Mohammedaner im Mittelalter, München 1850.

Digitized by Google

berückſichtigt. So nehmen viele Kadi's die Gerichtsverhandlungen in ihrer eigenen Wohnung vor, ein Umſtand, der natürlich die Beſtechungen pflegen und hegen muß. — An den Mufti (ſ. d. A.) werden höhere Anforderungen hinſichtlich der wiſſenſchaftlichen Bildung gemacht als an den Kadi. Die Rangordnung der Ulema' gibt Bisaccioni, Guerre de Turchi Venet. 1654. S. 26. nach lebendiger Anſchauung aus dem 17. Jahrhundert ſo: I. Caldel-eſcher — d. i. قاضي العسكر Heeresrichter, einer für Aſien, ein zweiter für Europa. II. Mofti. Er verſteht darunter den höchſten Mufti in Conſtantinopel. Man nennt ihn auch Scheich ol islam, Scheich des Islam. III. Cadi von verſchiedenem Range. IV. Modecis (l. Moderis مدرس). Nach Biſaccioni Vorſteher von Spitälern. In der That aber Lehrer an den Collegien. V. Gli Antippi. Nach Biſaccioni ſolche Candidaten, welche an Grabcapellen für die Verſtorbenen den Koran recitiren. Ich ſehe darin ein corrumpirtes اديب Adib, „der Studierte" im Sinne von Daniſchmend. — Die Imâme (ſ. d. A.) und Moeſſin (مؤذن) gehören an und für ſich nicht zu den Ulemâ. — Ebenſo iſt's mit den Derwiſchen (ſ. d. A.) der verſchiedenen Orden. Doch wenn ſie regelmäßige Studien gemacht haben oder ein Kadi-Amt nebenher verſehen, kommt ihnen dieſer Rang zu. Alle Fakih (فقيه plur. فقها) ſind auch Ulemâ, aber nicht umgekehrt. — Bei den wichtigſten Unternehmungen beſonders von außerordentlicher Art dienen die angeſehenſten Ulemâ, den Mufti an der Spitze, dazu, dem Ganzen eine religiöſe Sanction zu geben. So ließ Sultan Selim I. durch den Mufti Sead-eddin-effendi und die höchſten Ulemâ ſeiner Zeit ein Manifeſt aufſetzen, welches den Schah Ismail von Perſien ächtete und jeden Muſelman zum Kriege gegen denſelben verpflichtete *). So kommt es, daß der ganze Körper der Ulemâ eine bald Ehrfurcht, bald Argwohn einflößende Stellung ſelbſt gegenüber den mächtigſten Herrſchern einnimmt. (Vgl. d. A. Mufti.) [Haneberg.]

Ulenberg, Caspar, 1549 zu Lippſtadt in Weſtphalen von lutheriſchen Eltern geboren, erhielt in der Jugend eine ſeinen vorzüglichen Talenten entſprechende Erziehung und machte unter ſeinem Lehrer Bernard Oreſtes namentlich in der griechiſchen Sprache große Fortſchritte, ſo daß er in dieſer Sprache ſelbſt ſchöne Gedichte zu verfertigen im Stande war. Von 1567—1569 hielt er ſich in Braunſchweig auf und hatte hier Gelegenheit, häufig den Martin Chemnitz (ſ. d. A.) predigen zu hören, von dem er bezeugte, nie einen Mann ſo unverſchämt gegen die katholiſche Hierarchie ſchimpfen und ſchelten gehört zu haben. Von Braunſchweig weg begab ſich Ulenberg nach Wittenberg, widmete ſich hier den philoſophiſchen und theologiſchen Studien und machte Excerpte aus Luthers Schriften, wodurch aber allmählig große Zweifel in Luthers Lehre in ihm entſtanden. Nach Dietmarſen in die Nortalbingiſche Schule berufen, verwendete er die ihm vom Schuldienſt übrige Zeit zur Lectüre von Schriften im Geiſte des Flacius Illyrikus (ſ. d. A.). Eingeladen begab er ſich nach Cöln, wo ein Blutsverwandter von ihm, Andreas Roder, katholiſch geworden war, den er wieder zum Lutherthume zurückführen ſollte und auch wirklich wieder zum Abfall brachte. Aber in Cöln lernte er mehrere einſichtsvolle katholiſche Theologen kennen, die ihn veranlaßten, ſich über die katholiſche Kirche und ihre Lehren zu orientiren. Er gewann bald die Einſicht von der Wahrheit dieſer Kirche und trat 1572 zu derſelben über;

*) Es findet ſich franzöſiſch in: Tableau general de l'Empire Othoman von Mouradgea d'Ohſſon Thl. I. S. 124 ff.

Digitized by Google

der bemeldete Andreas Roder folgte ihm bald nach. Während er nun von ſeinen ehemaligen Glaubensgenoſſen geſchmäht und verfolgt wurde, wußten die Katholiken den an ihm gemachten Gewinn wohl zu ſchätzen. Er wurde an der Cölner Univerſität zum Doctor der Philoſophie promovirt und als öffentlicher Gymnaſiallehrer angeſtellt. Als ſolcher empfing er 1575 die Prieſterweihe und wurde Canonicus und Pfarrer zu Kaiſerswerth. Durch Frömmigkeit, Paſtoraleifer und bereits durch verſchiedene Schriften weithin im großen Anſehen ſtehend, erhielt er 1583 den Ruf zu einem Canonicat und der Pfarrei St. Cunibert zu Cöln. Schon vorher und jetzt noch mehr zog er durch ſeine Predigten und den katechetiſchen Unterricht Alles an ſich, und die Bekehrung vieler Proteſtanten war der geſegnete Erfolg ſeiner von Wiſſenſchaft, Erfahrung und Liebe geleiteten Unterweiſung und fortgeſetzten ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit. Von Herzen demüthig ſchlug er ihm angetragene höhere Kirchenwürden aus, namentlich die eines Suffraganbiſchofs von Würzburg, nahm aber 1593 gerne die Regentie des Lorenz-Gymnaſiums zu Cöln an und bekleidete dieſes Amt 22 Jahre mit Ruhm. Im J. 1610—1612 war er Rector der Univerſität. Noch beſteht in Cöln eine Stiftung, die er in ſeinem Teſtamente für Studierende machte. Allgemein betrauert ſtarb er am 16. Febr. 1617 als Pfarrer von St. Columba zu Cöln. Wir beſitzen von Ulenberg verſchiedene vortreffliche Schriften. Das vortrefflichſte ſeiner Werke, das er zuerſt in teutſcher und dann auch in lateiniſcher Sprache verfaßte und ihm bei Katholiken und auch vielen Proteſtanten Verehrung erwarb, ſind die „zweiundzwanzig Beweggründe“ für den alten kathol. Glauben, zum erſten Male im J. 1589 teutſch und lateiniſch edirt zu Cöln; neue Ueberſetzungen dieſes Werkes aus dem Lateiniſchen erſchienen zu Mainz 1825, 1833, 1840. Gründlich, unparteiiſch und in jeder Beziehung ſchätzbar iſt ein anderes Werk Ulenbergs, „vitae haeresiarcharum Lutheri, Melanchtonis, Majoris, Illyrici, Osriandri;“ in's Teutſche überſetzt, Bd. II. Mainz 1836—1837. Sehr verdient machte ſich Ulenberg auch durch ſeine Ueberſetzung der ganzen hl. Schrift alten und neuen Teſtamentes nach der letzten römiſchen Sixtiner-Edition. Von ſeinen übrigen Schriften verdienen noch insbeſondere hervorgehoben zu werden: „Troſt für angſthafte und betrübte Herzen“ (n. Aufl. von M. Kaufmann, Augsb. 1835) und die Pſalmen Davids, überſetzt in ſtrophiſche, mit Melodien verſehene Lieder. S. die kleine Schrift „de vita, moribus et obitu admodum reverendi et eximii viri Caspari Ulenbergii,“ welche Arnold Meshovius, Pfarrer zu St. Peter in Cöln, Ulenbergs Freund, 1638 zu Cöln herausgegeben und wovon der Ueberſetzer der zweiundzwanzig Beweggründe (Mainz 1840) einen Auszug geliefert hat. [Schrödl.]

Ulfila, Biſchof bei den Weſtgothen an der untern Donau im vierten Jahrhunderte, iſt in zweifacher Beziehung wichtig, erſtens als der hauptſächlichſte Verbreiter des Chriſtenthums zunächſt unter den Weſtgothen und dadurch mittelbar unter mehreren andern teutſchen Stämmen (Oſtgothen, Burgunden, Vandalen), die es von jenen, leider aber in der unvollkommenen und verfälſchten Form des Arianismus, in der es Ulfila bei den Weſtgothen verbreitet hatte, überkamen; und zweitens durch ſeine Bibelüberſetzung, welche nicht allein einen bedeutenden theologiſchen, ſondern auch als die älteſte teutſche einen großen nationalen, als das älteſte Denkmal unſerer Sprache aber in ihrer urſprünglichen und vollkommenſten Geſtalt geradezu einen unſchätzbaren Werth für uns hat. In beiden Beziehungen iſt des Ulfila in dieſem Werke ſchon Erwähnung geſchehen, in erſterer unter dem Artikel: Fridigern, wo die wichtigſten Reſultate aus den in neuerer Zeit durch einen glücklichen Fund weſentlich vermehrten Quellen bereits gezogen ſind, in der zweiten unter dem Artikel: Bibelüberſetzungen. Um unnöthige Wiederholung zu vermeiden, verweiſe ich auf dieſe beiden Artikel und füge nur ergänzend und die Reſultate zuſammenfaſſend einiges hinzu. Die unklaren und unter einander vielfach nicht übereinſtimmenden Nachrichten der griechi-

Digitized by Google

ſchen Kirchengeſchichtſchreiber (Philostorg. H. E. in Phot. Bibl. 2, 5. Socrt. H. E. 4, 33. 34. Sozom. H. E. 6, 37. Theodoret. H. E. 4, 37. dazu Jornand. de reb. Get. cap. 51 u. a.) ſind in neueſter Zeit weſentlich vervollſtändigt und berichtigt durch eine in Randbemerkungen zu einem Manuſcripte der Pariſer Bibliothek enthaltene Notiz über das Leben und die Lehre des Ulfila, welche Georg Waitz in Göttingen zuerſt geleſen und mit Erläuterungen verſehen herausgegeben hat (Hannov. 1840). Das Manuſcript enthält neben andern Abhandlungen einen Bericht über die Synode von Aquileja (381); die darauf ſich beziehenden Randbemerkungen ſind im arianiſchen Sinne gehalten und von einem arianiſchen Biſchof Maximinus nicht allein verfaßt, ſondern auch, wie Waitz ſehr wahrſcheinlich macht, eigenhändig geſchrieben; die in dieſen Randbemerkungen mitgetheilte Notiz über Ulfila iſt wahrſcheinlich aus dem Briefe eines andern arianiſchen Biſchofes, Auxentius von Doroſtorus (Siliſtria). Da an der Aechtheit dieſer gegen Ende des vierten Jahrhunderts geſchriebenen Mittheilung nicht zu zweifeln iſt und der Verfaſſer der Nachrichten über Ulfila ſich als einen Schüler deſſelben bezeichnet, ſo iſt offenbar, daß die hier gegebenen Nachrichten vor allen anderen maßgebend ſind. Feſtgeſtellt wird hiedurch zunächſt die bei den Schriftſtellern ſo vielfach ſchwankende (Urphilas, Gulfilas ꝛc.) Form des Namens Ulfila, und damit zugleich manche Ableitungsverſuche deſſelben, namentlich auch Wulfila (von Wulfs) beſeitigt. (Sollte man nicht bei dem Namen Ulfila an die in ſo vielen Eigennamen: Mainulf, Arnulf ꝛc. vorkommende Endſylbe denken können?) Ferner das Geburtsjahr, nämlich 318, welches ſich daraus ergibt, daß Ulfila im J. 388 ſiebenzigjährig ſtarb. An dem Concilium von Nicäa hat daher wohl, wie wir wiſſen, ein gothiſcher Biſchof, aber nicht, wie man wohl gemeint hat, Ulfila Theil nehmen können. Was die Abſtammung des Ulfila angeht, ſo haben wir allen Grund, in dieſem Puncte dem Philoſtorgius zu trauen, dem gemäß Ulfila von griechiſchen Vorfahren abſtammte, die auf einem Streifzuge der Gothen unter dem Kaiſer Valerian (258) als Kriegsgefangene fortgeführt waren und zu Sadagoltina, einem Flecken bei der Stadt Parnaſſus in Cappadocien gewohnt hatten; denn Philoſtorgius war ſelbſt ein Cappadocier und konnte alſo dieſe Umſtände genau kennen. Es erklärt uns dieſe Abſtammung des Ulfila, wonach er ebenſo ſehr den Griechen als den Gothen angehörte, um ſo natürlicher ſeine ſpätere Stellung und Wirkſamkeit. Durch ſolche chriſtliche Kriegsgefangene, unter denen nicht ſelten Prieſter waren, wurde ſchon früh unter den Gothen — zunächſt iſt hier immer von den Weſtgothen, Therovingern, die Rede — die damals noch am linken Ufer der untern Donau ſaßen, das Chriſtenthum verbreitet. Somit finden wir die weitere Nachricht unſerer Notiz in Uebereinſtimmung mit den wirklichen Verhältniſſen, wornach Ulfila ſich früh dem geiſtlichen Stande zuwandte, bis zu ſeinem 30. Jahre ein niedres Kirchenamt als Lector bekleidete und dann zum Biſchofe geweiht wurde. Das geſchah alſo im J. 348 und da die ihn weihenden Biſchöfe keine andern als aus dem angrenzenden Möſien oder Thrazien geweſen ſein können, hier aber damals (unter Conſtantins) der Arianismus vollſtändig herrſchend war, ſo iſt kaum zu bezweifeln, daß Ulfila jedenfalls ſeit ſeiner Weihe zum Biſchofe, wenn nicht ſchon früher zu den Arianern ſich gehalten habe. Ulfila wirkte nun als Biſchof bei den Gothen jenſeits der Donau ſieben Jahre lang, bis er durch eine von Athanarich gegen die Chriſten verhängte Verfolgung, welche alſo in das J. 355 fällt, veranlaßt wurde, mit dem Theile des Volkes, der ihm als Biſchof folgte, über die Donau zu gehen und beim griechiſchen Kaiſer Schutz zu ſuchen, der ihnen auch Wohnſitze zwiſchen der Donau und dem Hämus bewilligte. Hierzu ſtimmt ſehr gut eine Nachricht bei Jornand. (cap. 51), wonach der Biſchof Ulfila mit einem Theile der Gothen, den er die kleinen Gothen nennt, über die Donau ging und am Fuße des Hämus Sitze bekam. Er beſchreibt dieſe Gothen als ein zwar zahlreiches, aber armes und ſchwaches Volk, was ſich ſehr

Digitized by Google

gut erklärt, indem der angeſehenere und bedeutendere Theil der Gothen damals noch nicht Chriſten waren. Indeß gingen auch nicht alle Chriſten mit Ulfila über die Donau und wir können wohl mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß es hauptſächlich die Arianer waren, welche Ulfila mit herüberzog; wenigſtens wiſſen wir mit Gewißheit, daß diejenigen Gothen, welche in einer ſpätern Verfolgung des Athanarich für den Glauben ſtarben, nicht Arianer, ſondern katholiſche Chriſten waren. Ulfila wirkte nun unter ſeinem Volke, welches ihm in allem ergeben war, in ſeinen neuen Wohnſitzen noch 33 Jahre lang, indem er auch auswärts in großer Achtung ſtand. Im J. 360 wohnte er der arianiſchen Synode zu Conſtantinopel bei. Nachher, als unter den Weſtgothen jenſeits der Donau ein Streit unter Athanarich und Fridigern ausbrach und ſich der letztere an den arianiſch geſinnten Kaiſer Valens um Beiſtand wandte, ſehen wir den Ulfila als Vermittler und durch ſeine Bemühungen hauptſächlich wurde Fridigern und ſein Haufe, welche bis dahin noch Heiden geweſen waren, für das Chriſtenthum, aber natürlich für das Arianiſche gewonnen, dieß geſchah kurz vor dem Einfalle der Hunnen, womit die große Völkerbewegung begann. Dadurch daß Fridigern nicht jetzt erſt chriſtlich wurde und nicht vom Katholicismus, ſondern vom Heidenthum zum Arianismus überging, erklärt ſich uns der Umſtand, daß wir bei jener zweiten Verfolgung, die Athanarich um das J. 370 gegen die Chriſten verhängte, dieſelben nicht zu Fridigern, ſondern abermals in mehren Haufen über die Donau flüchten ſehen; zu dieſer Zeit wird des Fridigern noch gar nicht gedacht. — Noch im J. 388 reiſete Ulfila als ſiebenzigjähriger Greis nach Conſtantinopel, um für die arianiſche Sache zu wirken, ſtarb aber hier mit Hinterlaſſung eines Teſtamentes, worin er ſein Glaubensbekenntniß niederlegte. An dieſes werden wir uns zunächſt zu halten haben, um ein genaueres Urtheil über den Glauben des Ulfila zu gewinnen. Die wichtigſten Worte ſind folgende: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad dominum meum. Credo unum esse Deum patrem solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium ejus dominum et deum nostrum, opificem et factorem universae creaturae, non habentem similem suum — et unum spiritum sanctum nec deum nec dominum sed ministrum Christi. — Hienach iſt das chriſtliche Grunddogma von der hl. Dreifaltigkeit von Ulfila offenbar geleugnet, indem der hl. Geiſt als ein dienendes und untergeordnetes Weſen betrachtet wird. Zweifelhafter bleibt die Lehre des Ulfila in Betreff der zweiten Perſon, indem Ulfila die Gottheit des Sohnes zwar ganz entſchieden feſthält, andererſeits aber die Art und Weiſe, wie Gott Vater als der eine wahre Gott hervorgehoben und der Sohn dadurch, daß er als der, der ſeines Gleichen nicht hat, aufgeſtellt wird, freilich über alle Creaturen erhoben, aber auch wieder den Creaturen nahe gebracht wird, deutlich auf die arianiſche Lehre hinweiſet. Sehen wir nun weiter auf die Darſtellung, die uns in der von Waitz mitgetheilten Notiz über die Lehre des Ulfila gegeben wird, ſo hat ſich derſelbe freilich auch über die zweite Perſon auf eine viel weniger zweifelhafte Art ausgeſprochen, indem er ihn gradezu als ein geſchaffnes und gemachtes Weſen bezeichnet (qui — deus pater — cum esset solus non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae sola voluntate et potentia impassibilis impassibiliter, incorruptibilis incorruptibiliter et immobilis immobiliter unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit); indeß möchte es doch noch immer einigermaßen zweifelhaft bleiben, ob nicht der Verfaſſer dieſer Mittheilung, der offenbar ein ſehr intereſſirter Arianer war, die Lehre des Ulfila etwas ſtark nach ſeiner Anſicht gefärbt habe. Daß Ulfila wirklich Arianer geweſen und die Homouſianer (Katholiken) als Häeretiker betrachte, kann freilich nach allem Vorliegenden nicht zweifelhaft ſein; aber dabei kann es uns doch nicht ganz gleichgültig ſein, ob er mehr mit dem Verſtande als mit dem Herzen irrte, und in der That möchte das Erſte der Fall geweſen ſein.

Digitized by Google

An der Gottheit Jeſu Chriſti hält er nicht allein mit Entſchiedenheit, ſondern auch mit Wärme feſt; daß er einen verfolgungsſüchtigen Eifer gegen die Katholiken gezeigt habe, dafür liegt kein Zeugniß; vielmehr ſoll er auch als Biſchof noch mit katholiſchen Biſchöfen in Gemeinſchaft geweſen ſein und wird uns überall als ein Mann geſchildert, der mit redlichem Eifer in ſeiner Weiſe für das Beſte ſeines Volkes bemüht war. Die Darſtellung des Sozomenus, wornach Ulfila erſt ſpäter, aus bloß äußeren Rückſichten zum Arianismus übergetreten ſei, wird durch das oben Geſagte vollſtändig beſeitigt. — Was aber am allermeiſten dafür ſpricht, daß Ulfila, wenn auch im Irrthum befangen, doch kein böswilliger und von Parteileidenſchaft beherrſchter Häretiker war, das iſt das große und jetzt noch vorliegende Denkmal ſeiner Thätigkeit, ſeine Bibelüberſetzung nämlich, die höchſtens mit Ausnahme einer Stelle, die man aber mit großer Wahrſcheinlichkeit als nicht von Ulfila herrührend anſehen kann *), von Spuren des Arianismus frei iſt, was wir um ſo höher anſchlagen müſſen, je mehr die Arianer im Allgemeinen darauf ausgingen, die hl. Schrift in ihrem Intereſſe zu erklären und zu verkehren, und wie leicht hätte dieß gerade dem Ulfila bei ſeiner Ueberſetzung werden müſſen, wenn ſolche Unredlichkeit in ſeiner Denkungsart gelegen hätte. Auf die Ueberſetzung ſelbſt müſſen wir nunmehr noch etwas genauer eingehen. Daß Ulfila die hl. Schrift, nachdem er zu dieſem Behufe ein gothiſches Alphabet erfunden, oder vielmehr aus dem Griechiſchen (ob auch aus dem Lateiniſchen und der einheimiſchen Runenſchrift?) gebildet hatte, ins Gothiſche überſetzt habe, berichten uns einſtimmig alle alten Schriftſteller. Ausnehmen müſſen wir davon freilich die beiden Bücher der Könige, ſo lange wenigſtens als wir keine directe Widerlegung der ausdrücklichen Angabe des Philoſtorgius beibringen können, daß Ulfila dieſe beiden Bücher nicht überſetzt habe. — Daß ferner in den folgenden Jahrhunderten eine teutſche Ueberſetzung der Bibel namentlich bei den Gothen in Italien ſehr in Anſehen ſtand, dafür finden ſich ſpätere Zeugniſſe, das jüngſte von Walafried Strabo, Abt von Reichenau im neunten Jahrhundert. Von da an geht uns die Spur dieſer Ueberſetzung verloren, bis im ſechzehnten Jahrhunderte durch Antonius Morillon, Secretär des Cardinals Granvella (nicht durch den Duisburger Profeſſor Mercator) in der Weſtphäliſchen Abtei Werden an der Ruhr ein koſtbarer auf purpurgefärbtem Pergament mit Silbertinte geſchriebener Codex aufgefunden wurde, der, wie man alsbald erkannte die gothiſche Ueberſetzung der vier Evangelien enthielt. Dieſes Fragment, welches, nachdem der Codex nach mannigfachen Schickſalen — ſchon gegen das Ende des 16. Jahrhunderts war er in Prag, wurde durch den Schwediſchen General Königsmark im J. 1648 von da nach Upſala gebracht, dann von dort nach Belgien verſchleppt und von dem Grafen de la Gardie, leider nicht unbedeutend verſtümmelt, wieder für Upſala erworben — in den bleibenden Beſitz der Bibliothek der Univerſität von Upſala gekommen war, zuerſt im J. 1665 durch Franz Junius herausgegeben wurde, bildete lange Zeit den einzigen bekannten Ueberreſt der alten gothiſchen Ueberſetzung, bis im 18. Jahrhunderte durch Knittel in Braunſchweig ein neues bedeutendes Fragment aus dem Römerbriefe, und im 19ten durch Mai und Caſtiglione auf Palimpſeſten in Mailand neben Bruchſtücken aus dem Evang. Matth. und dem Römerbriefe, bedeutende Fragmente von den meiſten andern pauliniſchen Briefen und geringe aus den Büchern Esdras und Nehemias aufgefunden und bekannt gemacht wurden. Ein anderer mit der Bibelüberſetzung in naher Beziehung ſtehender Fund war die Entdeckung einer gothiſchen Erklärung

*) Die Stelle iſt Philipp. 2, 6. wo das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht mit samaleiko (aequalem) ſondern mit galeiko (similem) visan gegeben iſt; die Briefe tragen aber gerade ſehr ſichere Spuren wenn auch nicht einer ſpäteren Ueberſetzung, ſo doch jedenfalls einer ſpätern Umarbeitung.

Digitized by Google

(Skeireins) zum Evangelium Johannes durch Maaßmann in der Wiener Bibliothek. Daß dieſe Ueberſetzung, von der wir die aufgezählten Fragmente beſitzen, die ganze hl. Schrift, namentlich auch das ganze A. Teſtament umfaßt habe, — wenn wir nicht etwa nach obiger Bemerkung die beiden Bücher der Könige ausnehmen — können wir theils aus dieſen Fragmenten ſelbſt, — denn wie ſollte es ſich erklären laſſen, daß man ſich eher an die Bücher Esd. und Nehem. als an die andern Bücher des A. Teſtaments ſollte gehalten haben, theils aus einzelnen Allegationen, namentlich aus den Pſalmen und den Büchern Moſes und anderen Andeutungen in den Skeireins mit Sicherheit abnehmen. — Daß aber dieſe, in ihren Fragmenten wenigſtens uns wieder zugänglich gewordene altteutſche Ueberſetzung in der That eine Gothiſche und dann auch ohne Zweifel die unter dem Namen des Ulfila bekannte iſt, das können, wenn es noch eines weiteren Beweiſes bedarf, die anderweitig aufgefundenen, wenn auch an ſich noch ſo geringen Ueberreſte der gothiſchen Sprache erweiſen. Dabei muß es aber dahingeſtellt bleiben, ob Ulfila wirklich die ganze Bibel überſetzt habe und nicht vielmehr, wie es gewöhnlich zu geſchehen pflegt, das von ihm begonnene und von andern fortgeſetzte Werk ganz dem erſten Urheber zugeſchrieben wurde; die Briefe Pauli namentlich enthalten ſichere ſprachliche und andere Spuren, daß ſie erſt in einer ſpätern Zeit und zwar unter den Oſtgothen in Italien wenigſtens die Geſtalt bekommen haben, in der wir ſie beſitzen. — Ulfila hat aus dem griechiſchen Texte überſetzt, wie nicht allein durch ausdrückliche Angaben bezeugt wird (Sim. Metaph. in act. S. Nicetae. act. Sanct. Septb. V. p. 41 ed. Antw. und Sixt. Sinens. Bibl. IX. p. 390 ed. Colon.) ſondern auch aus einer genauen Vergleichung unwiderleglich hervorgeht, indem die Ueberſetzung ſich durchgehends und in Einzelheiten, z. B. in Anwendung von Partikeln, dem griechiſchen Texte anſchließt. Dabei iſt jedoch nicht zu verkennen, daß ſich an manchen Stellen, namentlich wo der lateiniſche Text Zuſätze hat, Uebereinſtimmung mit dem lateiniſchen gegen den griechiſchen findet, weniger freilich mit der Vulgata als mit anderen Recenſionen, was ſich jedoch leicht erklärt und in Verbindung mit anderen Spuren auf eine ſpätere Umarbeitung mit Berückſichtigung des lateiniſchen Textes hinweiſet. Die Ueberſetzung ſelbſt iſt freilich nicht ohne alle Fehler, aber im ganzen ausgezeichnet; ſie gibt getreu den griechiſchen Text wieder, ohne deßhalb in ſinnloſe und dem Geiſte der Sprache zuwiderlaufende Nachahmung zu verfallen; vielmehr kam die nahe Verwandtſchaft der gothiſchen mit der griechiſchen Sprache dem Streben nach einer genauen Uebertragung ſehr entgegen und dieß verleiht unſerer Ueberſetzung einen ſehr bedeutenden kritiſchen Werth zur Feſtſtellung der Lesarten, ſo daß ſie in dieſer Beziehung kaum von irgend einer andern übertroffen wird. Wir bemerken hier nur noch als eine intereſſante Eigenthümlichkeit, daß im Cod. arg. ſich die Evangelien in einer von der gewöhnlichen abweichenden Reihenfolge finden, nämlich nach Math. zunächſt Johann. dann Luc. endlich Mark. — Die erſte Ausgabe der Evang. nach dem Cod. argent. beſorgte Fr. Junius, Dortr. 1665. 2 voll. 4. Sie iſt ſehr fehlerhaft und hat nur noch Werth durch die Anmerkungen, die Th. Mareshall einem Theile des Textes beigefügt hat. Nach mehren unbedeutenderen oder auch ganz werthloſen Ausgaben folgte dann die genau nach dem Texte des cod. arg. revidirte von Ihre, Profeſſor zu Upſala, die im J. 1773 zu Berlin durch Büſching herausgegeben und von F. Gordon mit ſehr guten Bemerkungen begleitet wurde. Das von Knittel zu Braunſchweig aufgefundene und daſelbſt 1762 veröffentlichte Fragment aus dem Römerbriefe wurde zuerſt mit aufgenommen in die bis dahin vollſtändigſte Ausgabe von Zahn (Weißenfels 1805) welches auch eine von Fulda ausgearbeitete gothiſche Grammatik und ein Gloſſar enthält. Endlich iſt eine durchaus vollſtändige und nichts zu wünſchen übrig laſſende Ausgabe von Gabelentz und Löbe (Leipz. 1843. 2 voll. 4.) erſchienen, welche nebſt dem genau nach den Handſchriften revidirten Texte der

edictum potestativa manu vestituram episcopatus sibi perfecerunt. Succedente vero tempore nativitatis Domini, in die solemnitatis innocentum, consuetudinario ritu ordinatio ejus peracta est“ (ibid. p. 387. vgl. Geſch. der Biſchöfe von Augsburg von Pl. Braun, Augsb. 1813. Bd. I. S. 188—190). — Die Magyareneinfälle (ſ. d. Art. Magyaren) hatten auch Augsburg ſchrecklich mitgenommen; Ulrich fand, als er den biſchöflichen Stuhl beſtieg „muros aecclesiae undique depositos omniaque aedificia nimis dilapsa, sicut sub priori antistite igne sunt consummata;“ „maxima pars familiae a paganis occisa erat et oppida exusta et depraedata; pars autem familiae, quae remanserat, in magno egestatis labore erat afflicta“ (bei Pertz Script. IV. 387); und ſo war denn Ulrichs erſte Sorge „adquisitis architectis et multitudine congregeta familiae“ (ibid.) die verſchütteten und zerſtörten Gebäude wieder herzuſtellen, namentlich die Kirche der hl. Afra (ſ. d. Art. und Braun I. 190—192). Allein nahe ſtund es, daß bald wieder alle Schöpfungen Ulrichs vernichtet worden wären, denn ſchon wieder 925 überſchwemmten die Magyaren Alemannien, nahten ſich Augsburg und belagerten dieſe Stadt. Ulrich griff zur Waffe des Gebetes, ließ alle Säuglinge der Stadt am Altar auf die bloße Erde vor ſich hinlegen, vermiſchte ſein Flehen mit dem Gewimmer der Unmündigen und trieb wie ein anderer Ezechias die Feinde von der Stadt ab, denn ſie hoben ohne die Stadt beſchädiget zu haben die Belagerung auf und zogen ab (Ekkeh. IV. bei Pertz II. 109.). Damals geſchah es, daß die Magyaren auch zu St. Gallen erſchienen und die hl. Wiborada in ihrer Zelle bei St. Mang tödteten (ſ. über Wiborada: Ekkeh. IV. cas. s. Galli bei Pertz II. 107, 117. u. 19., und Pertz Script. IV. 452—457; Bolland. ad 2. Maji; Arx, Geſchichte von St. Gallen I. 214—216.). Nachdem Ulrich zu Augsburg Vieles geordnet und hergeſtellt hatte und die Stadt vor dem Feinde ſicher wußte, begab er ſich an den Hof des Königs Heinrich, dem er bis zu deſſen Tod († 936) ſeine Dienſte widmete; die nämlichen Dienſte und dieſelbe unwandelbare Treue leiſtete er auch ſeinem Sohne und Nachfolger Otto I. Ob nun auch gleich dieſe Dienſte ihn weder in einen eitlen Hofmann noch rohen Soldaten verwandelten und obgleich er dabei die Erfüllung ſeiner biſchöflichen Obliegenheiten nie außer Acht ließ, ſo wurde doch allmählig in ihm der Wunſch immer lebendiger, ausſchließlich nur die Pflichten und Verrichtungen ſeines geiſtlichen Hirtenamtes erfüllen zu können. Er hatte ſeinen Neffen Adalbero, den Sohn ſeiner Schweſter Liutgarda „cuidam doctissimo magistro Benedicto monacho (vielleicht Abt Benedict von Weſſobrun, ſ. d. Art. Weſſobrun) ad erudiendum scientiam grammaticae artis et aliorum librorum“ (Pertz Script. IV. 389.) übergeben; als nun Adalbero das gehörige Alter erreicht hatte, präſentirte ihn Ulrich zum Dienſte des Königs und da er den Wünſchen des Königs vollkommen entſprach, ſo erlaubte dieſer auf Ulrichs Bitte, daß Adalbero an Ulrichs Stelle „itinera hostilia cum milicia episcopali in voluntatem imperatoris perageret et in curte imperatoris eius vice assiduitate servitii moraretur“ (Ibid.). — So ging nun Ulrichs heißer Wunſch in Erfüllung, er konnte nun ganz dem Zuge ſeines Herzens folgen. Täglich betete er nun, wenn ihn nothwendige Geſchäfte nicht zurückhielten, „cum matriculariis in choro eiusdem matriculae“ (i. e. mit dem Domclerus in der Domkirche) den herkömmlichen täglichen Curſus, zudem das Officium von der Mutter Gottes, dem hl. Kreuze und allen Heiligen und den ganzen Pſalter, und feierte dreimal, zweimal oder doch einmal das hl. Meßopfer. Er faſtete ſehr ſtrenge, aß zu vielen Zeiten gar kein Fleiſch, obgleich es bei der biſchöflichen Tafel für die Gäſte reichlich aufgetragen wurde, trug ein wollenes Hemd auf dem Leibe, ſchlief wenig und nie in einem Federnbette „sed psiathio et sago aut tapetiis suppositis“ (ib. p. 390) und hielt nach der Complet ſtrenges Faſten und Stillſchweigen. Wie abgezogen Ulrichs Geiſt von dem Irdiſchen war, beweiſt folgendes von Berno, einem ſeiner Biographen, erzähltes Geſchichtchen. Einſt, es war an einem Donnerſtage Abends, vergaßen Ulrich und ſein heiliger Gaſt Conrad,

Digitized by Google

Biſchof von Conſtanz, über den hl. Geſprächen, die ſie miteinander führten, der bereits aufgetragenen Speiſen ganz und gar, ſo daß ſie noch am Freitag in der Früh beiſammen ſaßen. Da kam ein Bote vom Herzog von Bayern, welchem Ulrich beim Abgehen ein Stück von dem Fleiſche ſchenkte, das vom Donnerſtag her noch unberührt auf dem Tiſche ſtand. Der Bote ſchlug darüber bei ſeinem Herzog großen Lärm auf, aber als er zum Beweiſe, daß die beiden Biſchöfe Uebertreter des Abſtinenzgebotes ſeien, das Stück Fleiſch hervorziehen wollte, war das Fleiſch in einen Fiſch verwandelt „qua de causa gloriosi effigiei pontificis piscis in perpetuum hujus miraculi memoriam conpingi solet" (ib. 391). Den ganzen Tag über war er immer in rührigſter Thätigkeit: „otio inani nullo tempore animum suum subiacere patiebatur, nisi aliquid utilitatis excogitaret aut perpatraret sive de aecclesia, quam undique dilapsam invenit, vel de eius ornatu, vel de paraturis altarium et clericorum, et de disciplina canonicorum, et de scola, et de sustentatione et salvatione familiae, et qualiter civitatem, quam ineptis valliculis et lignis putridis circumdatam invenit, muris cingere valuisset, quia in his temporibus Ungrorum sevitia in istis provinciis more demoniorum crassabatur" (ibid.). Bewunderungswürdig war ſeine Liebe und Wohlthätigkeit gegen die Armen und Bedrängten. Durch einen eigenen Cleriker ließ er, ehe er zu Tiſche aß, Almoſen unter die Armen oder die erſte Tracht Speiſen austheilen; Schwache, Kranke, Lahme und andere preſthafte Leute erhielten täglich in ſeiner Gegenwart die beſten Speiſen und Getränke; ſelbſt auf den Reiſen begleitete ihn immer eine Schaar von Armen: „amantissimus quoque comitatus pauperum semper cum eo inter sua loca ibat; qui virtutem caballcandi habebant, in cautissimis ambulatoribus pergebant, alii autem his vehiculis, in quibus soliti erant pergere, cum carpentis episcopalia ministeria portantibus perrexerunt" (ibid. 394). Eine beſondere Erwähnung verdient, daß er für zwölf Arme das hl. Kreuzſpital ſtiftete oder doch reichlich dotirte (Braun I. 202—204). Die Gaſtfreiheit übte er in liberalſter Weiſe; reiſende Cleriker, Mönche und Nonnen konnten bei ihm bleiben ſo lange ſie wollten. „Clericos autem suos ex familia, vel liberos mediocres vel nobiliores summa diligentia nutrire et docere praecepit, et quoscunque inter eos honore dignos cognovit, ministeriis et congruis beneficiis ditiores fecit" (Pertz IV. 390). Alle ſeine Laienunterthanen hatten an ihm einen heitern und zuverläſſigen Herrn, alle zu ſeiner „familia" Gehörigen einen gütigen Schützer vor Unrecht und Druck. Merkwürdig iſt die Art und Weiſe, wie Ulrich die 40tägige Faſten und die darauffolgende Oſterzeit zu feiern pflegte. Er erſchien täglich in der Mette und brachte dann den ganzen Vormittag, im beſtändigen Wechſel zwiſchen Chorgeſang und Privatgebeten, zwiſchen Meſſeleſen und Meſſehören, bis zur Veſper in der Kirche zu; ſodann begab er ſich zur Herberge der Armen, wuſch zwölf Armen die Füße und beſchenkte jeden mit einem Denar; erſt jetzt ging er zu Tiſch, wo weder die Leſung noch die Schaar der Armen fehlte und wo er den Gäſten die jedwedem liebſten Speiſen mit großer Leutſeligkeit darreichte. So brachte er die 40tägige Faſten „usque in diem indulgentiae, quem dicunt pasca palmarum" zu (ib. 391). Am Palmſonntag ſang er in der Afrakirche ein Amt de sancta Trinitate, nahm die Palmenweihe vor und zog hierauf in Proceſſion in die Domkirche: „evangelio et crucibus et fanonibus, et cum effigie sedentis Domini super asinum, cum clericis et multitudine populi ramos palmarum in manibus portantis, et cum cantationibus ad honorem eiusdem diei compositis, et cum magno decore pergebat usque ad collem qui dicitur Perleihe (Perlach); ibique oviam ei veniebat chorus canonicorum cum magna pulchritudine et cum civibus qui in civitate remanserant et qui de oppidis circumiacentibus ipsis se iungere voluerunt ibi" (ibid.). Nach allda (Perlach) von Ulrich abgehaltener und oft mit ſeinen und des ganzen Volkes Thränen begleiteten Predigt über das Leiden des Herrn ging die Proceſſion in die Domkirche, wo ein Hochamt die Feierlichkeit

Digitized by Google

ibique solitas orationes explerent suasque aecclesias ad tempus revisissent; si oboedientiam eorum magistris praebuissent et in toto suo ministerio devoti et apti manere studuissent" (ibid.). Nach genauer Unterſuchung belobte und munterte er die Pflichteifrigen auf, die Läßigen und Schuldigen aber wies er ſtrenge zurecht. Außer den gewöhnlichen Viſitationsreiſen reiſte er oft um neue Kirchen zu conſecriren; nur mußte gleich nach der Conſecration die Dotation an Gründen und Mancipien in ſeine Hände übergeben werden, damit die umliegenden ältern Kirchen durch die neuen nicht beeinträchtiget würden. — In den traurigen Wirren, welche durch die Empörung Ludolfs, Herzogs von Alemannien gegen ſeinen eigenen Vater König Otto I. über Augsburg und die Augsburger Diöceſe hereinbrachen (952—954), nahm Ulrich eine ſeiner ganz würdige Stellung: er hielt, ungeachtet Alemannien und Bayern von Otto abfielen, es treu und ſtandhaft mit dieſem, wofür der Pfalzgraf Arnulf (ein Sohn des verrufenen Herzogs Arnulf von Bayern † 937), welcher auf Seite Ludolfs ſtand und den Verſuch wagte ſich wieder auf den bayeriſchen Fürſtenſtuhl ſeiner Ahnherrn zu ſchwingen, durch Erſtürmung und Plünderung Augsburgs eine ſchreckliche Rache an Ulrich nahm; außerdem wurden beinahe alle Beſitzungen des Hochſtiftes von Ludolf und ſeinen Anhängern Fremden zu Lehen gegeben und Ulrichs Soldaten theils gefangen genommen, theils zur Untreue verführt und die Uebrigen gänzlich beraubt, ſo daß dem Heiligen nichts übrig blieb, als ſich in das Caſtell „Mantahinga" (Schwabmünchen) zurückzuziehen, wo er von Arnulf hart belagert aber von den Grafen Adalpert und Dietpalt, des Biſchofs Bruder, wieder befreit wurde, indem dieſe über die Belagerer durch einen unvermutheten Ueberfall einen glänzenden Sieg errangen und eine Menge derſelben tödteten. Ein anderer Theil derjenigen, die bei der Erſtürmung und Plünderung Augsburgs ſich betheiliget hatten, wurde in anderer Weiſe von der göttlichen Rache ereilt; ſo Arnulf ſelbſt, der bald darauf bei Ottos Belagerung der Stadt Regensburg von einem Pfeile durchbohrt wurde; ſo unter vielen Andern Einer, welcher bei der Plünderung Augsburgs ein Buch geraubt und ſich dafür ein ſchönes Pferd gekauft hatte, von dem er aber, da er es ſtreichelte, einen tödtlichen Stoß erhielt, woran er ſtarb. Dadurch erſchreckt, gingen Viele, die gleichfalls an der Plünderung Theil genommen in ſich, brachten das Geraubte zurück und flehten um Verzeihung. Ulrich aber war nur darauf bedacht, zwiſchen König Otto und ſeinem aufrühreriſchen Sohn eine Verſöhnung zu bewirken; er trat mit dem Biſchof Hartpert von Chur zwiſchen beide, als ſie bei Tuſſa an der Iller ſchlagfertig gegenüber ſtanden und eine Schlacht unvermeidlich ſchien, und brachte es durch ſeine Vorſtellungen dahin, daß die Schlacht unterblieb und ein Waffenſtillſtand abgeſchloſſen ward. — Bald darauf (955) überſchwemmten die Magyaren Bayern von der Donau bis an den Schwarzwald in ſo furchtbarer Anzahl wie ſie vorher noch nie erſchienen waren. Schon waren ſie, Alles verwüſtend und verbrennend, über den Lech gedrungen und hatten die Kirche der hl. Afra verbrannt; ſchon waren ſie daran, Augsburg ein gleiches Loos zu bereiten und belagerten die Stadt „quae tunc imis sine turribus circumdata muris firma ex semetipsa non fuit" (ib. p. 401), da zerbrach an dem hl. Biſchof Ulrich und dem König Otto I. (ſ. d. A.) für immer ihr Uebermuth gegen die Teutſchen. Ulrich hatte zu Augsburg eine zahlreiche Schaar der auserleſenſten Krieger um ſich verſammelt, durch deren Geſchicklichkeit und Tapferkeit die Stadt gut vertheidiget war. Als nun der Feind zur Beſtürmung der Stadt anrückte, brannte Ulrichs Mannſchaft einen Ausfall zu machen, allein der kluge Biſchof erlaubte es nicht, ſondern befahl jenes Stadtthor „ubi maximus aditus intrandi manebat" (ib.) feſt zu verrammeln. Die Feinde ſuchten bei dem gegen Morgen gelegenen Thor einzudringen, aber ſie wurden von Ulrichs Kriegern zurückgeſchlagen und verloren dabei ſelbſt einen ihrer tapferſten und vornehmſten Anführer. Während die von Ulrich begeiſterten Soldaten ſo muthig kämpften, ſaß er zu

Digitized by Google

Pferd, mit der Stole angethan, ohne Schild, Panzer und Helm, und blieb, obwohl von einem Pfeil- und Steinregen umſchwirrt, dennoch völlig unverletzt. Nach dieſem Siege recognoscirte er die Stadt und ließ in der Nacht Wachthäuſer anlegen und ſoweit es die Zeit erlaubte ſie mit Wällen befeſtigen. Während dieſes geſchah, brachte er die Nacht im Gebete zu und befahl, daß ein Theil der Frauen eine Proceſſion durch die Stadt halten, der andere Theil derſelben die Fürbitte der göttlichen Mutter für die Beſchützung des Volkes und die Befreiung der Stadt erflehen ſollte. Erſt vor der Matutin ruhte er ein wenig aus, celebrirte dann bei anbrechendem Tage die hl. Meſſe, erquickte Alle mit dem hl. Viaticum „humilique ammonitione persuasit, ut in fide recta persistentes spem suam in Domino componere non dubitarent, indicens eis omnigenam sponsionem consolationis, et adnuntians psalmigrafi David verba dicentis: Si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quia tu mecum es" (ib.). Unterdeß war es Tag geworden, der Feind umzingelte in unabſehbaren Schaaren die ganze Stadt „diversa ferens instrumenta ad depositionem murorum" (ib.); ſchon trieben einige Magyaren ihre Leute mit Geißeln zum Angriffe. Aber während dieſe „tantam multitudinem in propugnaculis resistentium eis videntes, muris se coniungere, a Deo perterriti, non audebant" (ibid.), im verhängnißvollen Augenblicke, da beiderſeits Alles zum Kampfe bereit ſtund, erſchien König Otto, der mit Blitzesſchnelle aus Sachſen herbeigeeilt war und Alles was in Franken, Schwaben und Bayern die Waffen führte, um ſich verſammelt hatte. Perchtold (Berthold), Bruder des Herzogs Arnulf von Bayern, war eilends von Riſinesburc (Reiſenburg bei Günzburg) her gekommen, die Magyaren von dem Anzuge Ottos zu benachrichtigen. Dieſe beſchloſſen nun, die Belagerung aufzuheben und dem König Otto entgegenzuziehen, in der zuverſichtlichen Hoffnung, ihn zu beſiegen, worauf dann Augsburg ohnehin ihnen zufallen werde. Allein ihre Hoffnung wurde ſchmählich zu Schanden. Zwar erachtete es Otto nicht für möglich, mit menſchlichen Kräften das zahlloſe Heer der Feinde zu überwinden, aber er rechnete auf den Beiſtand des Allmächtigen und den treuen und kräftigen Beiſtand der ihn aufmunternden Herzöge und der andern geiſtlichen und weltlichen Großen, und fand ſich nicht getäuſcht. Ein glänzender Sieg krönte die teutſche Tapferkeit; unglaublich war die Anzahl der Feinde, die niedergemetzelt wurde; die Uebrigen ergriffen von Schrecken erfüllt die Flucht. Otto kehrte von der Verfolgung der Fliehenden erſt am Abend ſiegreich in die Stadt zurück und brachte die Nacht mit Ulrich zu, ihn tröſtend über den Verluſt ſeines Bruders Dietpold und ſeines Schweſterſohnes Reginbald und anderer ſeiner Verwandten, welche in der Schlacht geblieben waren, und ihn für die treuen Dienſte durch die Zuſicherung der Erfüllung aller ſeiner Wünſche belohnend. Am andern Tage ſetzte Otto die Verfolgung der Feinde fort. Wen das Schwert nicht erreichte, der fand ſeinen Tod in den Wellen des Lechs oder in den Flammen der Hütten, wo er ſich zu bergen ſuchte; es war kein Weg und kein Ort, wo ſie nicht von der Rache Gottes verfolgt wurden; ſelbſt mehrere ihrer Führer und Chane wurden nach einigen Tagen gefangen und zu Regensburg gehängt. Nur ſieben Magyaren kamen nach Ungarn von den zahlloſen Schaaren zurück, womit ſie das letzte Mal Teutſchland überſchwemmt hatten. (Vgl. d. Art. Magyaren; ſ. Brauns Geſch. d. B. v. A. I. 222—227; Freyberg, Erzähl. a. d. b. Geſch. Bd. 2. S. 96—97.) — Es war nun Ulrichs eifrigſte Sorge, die großen Schäden zu heilen, von denen ſeine Kirche betroffen worden war. Vor Allem lag ihm an, ſeinen völlig ausgeplünderten und beraubten Clerus von dem zu unterhalten, was ihm ſelber, dem gleichfalls ſchwer beraubten, übrig geblieben war oder was ihm von dem frommen Sinn des Volkes dargebracht wurde; dieß that er ſo lange bis der Clerus wieder von ſeinen eigenen Revenüen leben konnte. Ingleichen „sua loca ignibus exusta et consumptis frugibus in desolationem redacta studiosis laboribus in agris et in aedificiis renovare

Digitized by Google

vermuthet, ſie müſſe noch vor der Niederlage der Ungarn auf dem Lechfelde ſtattgefunden haben. Sei dem wie ihm wolle, der anonyme Biograph Ulrichs erzählt über dieſe Reiſe: „Ideo ipse (Ulrich) Romam pergere decrevit et illuc feliciter pervenit, liminaque beatorum apostolorum Petri et Pauli devotionis studio humiliter visitavit, ibique precibus profusis elemosinarumque largitate pauperibus dispensata, ab Albarico principe Romanorum, honorifice susceptus est frequentique ministerio et oblatione cumulatus, aliquantos dies ibi perduravit“ (ib. 404); von dieſer Römerreiſe brachte Ulrich das Haupt des hl. Martyrers Abundus, das ihm ein römiſcher Geiſtlicher unter einem Eid für die Authenticität verſchaffte, nach Augsburg. Die letzte Reiſe nach Rom trat er 971 an, da er bereits im 81. Lebensjahre ſtund. Er fuhr anfangs in einem Wagen, allein als die Wege ſchwieriger wurden, mußte man ihn in ein Bett gewickelt auf ein Pferd ſetzen. Dennoch und obwohl ſeine Begleiter für ihn ſehr fürchteten, ſetzte er die Reiſe fort und kam glücklich in Rom an, verrichtete an den Schwellen der Fürſtenapoſtel ſein inbrünſtiges Gebet, entledigte ſich ſeiner Verſprechen und Gelübde und trat „gratissimorum emolumentorum et indulgentiarum donis acceptis permissoque salubri a s. Petro et vicario ejus pontifice ceterisque Deo ibi et s. Petro militantibus honorabiliter accepto (ib. 407)“ die Rückreiſe an. — Die Rückreiſe nahm Ulrich über Ravenna, wo damals Kaiſer Otto mit ſeiner h. Gemahlin Adelheid weilte. Er ließ dem Kaiſer ſeine Ankunft durch einen Boten melden, folgte aber dem Boten gleich nach, ſo daß ihm der Kaiſer in freudigſter Ueberraſchung an einem Fuß beſchuht, am andern unbeſchuht, entgegeneilte. Bei dieſer Gelegenheit erſuchte Ulrich den Kaiſer, ihm zu geſtatten, daß er ſeinem Neffen Adalbero „procurationem sui episcopatus regimenque super familiam et omnia negocia secularia ad eum pertinentia“ (ib. 407) übergeben dürfe, damit er in ſeinen letzten Lebenstagen deſto ausſchließlicher dem Gebete und den rein kirchlichen Obliegenheiten ſich widmen könne; zugleich bat er den Kaiſer, ihm nach ſeinem Tode dieſen ſeinen Neffen zum Nachfolger auf dem biſchöflichen Stuhl Augsburgs zu geben. Gerne willigte Otto in die von Adelheid unterſtützte Bitte ſeines treuen Dieners Ulrich ein und entließ ihn reichlich beſchenkt. Nach Augsburg zurückgekehrt, wurden Ulrich und Adalbero mit allen Ehren aufgenommen. Adalbero „congregatis militibus episcopi“ (ib. 408) ließ ſich ſowohl von dieſen wie auch von der biſchöflichen „familia per totum episcopatum“ den Huldigungseid in Ulrichs Gegenwart ſchwören, dieſer aber zog jetzt das Gewand der Benedictiner an, nach deren Regel er ſchon zuvor immer gelebt hatte. Adalbero ging aber noch weiter: er unterfing ſich, öffentlich den biſchöflichen Stab (ferulam episcopalem) zu tragen, um einigen Geiſtlichen, welche ſich mit der Hoffnung der Succeſſion nach Ulrichs Tod trugen, allen Muth zu nehmen. Durch dieſes Unterfangen bereitete Adalbero ſich und dem hl. Ulrich große Verlegenheiten. Wahrſcheinlich wurde hierüber bei dem Metropoliten von Mainz Klage geführt. Denn als der Kaiſer nach ſeiner Rückkehr aus Italien 972 eine Synode nach Ingelheim berief, luden die Erzbiſchöfe mit ihren Suffraganen auch den hl. Ulrich zur Synode ein und befahlen dem Adalbero vor derſelben zu erſcheinen. Nachdem beide angekommen waren und die verſammelten Biſchöfe nun in gewiſſe Erfahrung brachten, daß Adalbero wirklich den Biſchofsſtab öffentlich zu tragen ſich herausgenommen habe, entſtand gegen ihn ein heftiger Sturm; man nannte ihn einen Uebertreter der canoniſchen Geſetze, einen Ketzer, einen Ehrgeizigen, der es gewagt, noch vor dem Tod des rechtmäßigen Biſchofes ſich die biſchöfliche Würde anzumaßen, der alſo ganz und gar unwürdig ſei, in Zukunft die Biſchofsweihe zu empfangen. Bei dieſer Stimmung der Biſchöfe wagte es Adalbero nicht, am erſten Tage der Synodalverhandlung beizuwohnen, Ulrich jedoch erſchien mit einigen ſeiner Kapläne, weil er aber wegen Altersſchwäche nicht auf eine allgemein vernehmbare Weiſe zu ſprechen vermochte, ſo wurde einer ſeiner Cleriker, Gerhard mit Namen, herbeigerufen,

um im Namen Ulrichs, und zwar in lateiniſcher Sprache, in welcher die Synodalverhandlungen geſchahen, zu ſprechen. Gerhard erklärte alſo im Namen ſeines Biſchofes, ſein Herr hege den ſehnlichſten Wunſch, ſich ganz der Welt zu entäußern und ſowie er ſchon das Kleid des hl. Benedict trage, ſo auch nach der Regel des hl. Benedict zu leben und im beſchaulichen Leben den Todestag zu erwarten; nach dieſen Worten warf ſich Gerhard dem Kaiſer und der ganzen Verſammlung zu Füßen, mit der Bitte den Wunſch Ulrichs zu gewähren. Am folgenden Tage erſchien auch Adalbero mit Ulrich in der Synode, ſuchte alle Beſchuldigungen von ſich abzulehnen und verſicherte nach dem Rath mehrerer ihm günſtiger Biſchöfe eidlich, daß ihm unbekannt geweſen ſei „heresim manere quod episcopalem potentiam cum baculo arripuit“ (ib. 408); Ulrich aber ließ durch Gerhard ſeine Bitte wiederholen, voll des Verlangens, ſich der biſchöflichen Laſt entlediget und ſeinen Neffen damit betraut und conſecrirt zu ſehen. Allein die Biſchöfe fanden ſein Verlangen nicht annehmbar; doch wollten ſie ihm öffentlich in der Synode nicht widerſprechen, ſondern ordneten eine Deputation an ihn ab, die in vertraulicher Weiſe ihn von ſeinem Vorhaben abbringen ſollte; ihre Anrede, eine glänzende Apologie der hohen Verdienſte Ulrichs, lautete: „Ehrwürdiger Vater, dem die Norm aller canoniſchen Bücher bekannt iſt, der du nie von der Bahn der Rechtſchaffenheit abgewichen biſt, es geziemt ſich nicht, jetzt von dieſer Bahn abzuweichen und ein Beiſpiel zu geben, daß in Zukunft vielen ehrwürdigen und guten Biſchöfen von ihren Nepoten und ehrgeizigen Clerikern viele Uebel erwachſen. Beſſer iſt es, du harreſt aus Gott zu dienen als daß du deinen eigenen Willen befolgeſt und Vielen zum Anſtoß gereicheſt. Durch dich müſſen die Canoniker, Mönche, Nonnen und übrigen Chriſten im Geleiſe ihrer Pflicht aufrecht erhalten oder wenn ſie geſtrauchelt aufgehoben werden. In Betreff deines Neffen Adalbero erklären wir nach deinem Wunſche, keinen andern als ihn nach deinem Tode zum Biſchof von Augsburg zu ordiniren“ (ib. 409). Schließlich wurde dieſe Angelegenheit mit Zuſtimmung aller Biſchöfe in der Weiſe bereiniget, daß der Kaiſer dem Adalbero die Sorge für Ulrich und die Verwaltung des ganzen Biſthums unter Ulrichs Aufſicht übertrug. Aber ſchon im folgenden Jahre ſtarb Adalbero zu Dillingen, wo er eben mit Ulrich ſich aufhielt, der die Leiche nach Augsburg führen ließ und ſie dahin begleitete; hier ließ Ulrich eine Grabſtätte in der St. Afrakirche neben der ſeinigen für ihn zubereiten und verrichtete ſelbſt die Todtenfeier. — Zu dem Tod Adalberos geſellte ſich auch der Tod des Kaiſers Otto I., dem Ulrich immer mit treuer Liebe ergeben geweſen war. Zum Troſte ihrer Seelen theilte der hl. Biſchof reichliches Almoſen aus und verrichtete täglich viele Gebete für ſie. Und das Heranrücken ſeines eigenen Endes fühlend, bereitete er ſich darauf ſorgfältig vor. Die hl. Meſſe las er ſo lange, bis die Kräfte dergeſtalt abnahmen, daß er allein nicht mehr zu ſtehen vermochte; in dieſem Zuſtande der Entkräftung ließ er ſich in die Meſſe führen und hörte dieſelbe andächtig an; auch der Abbetung des täglichen Curſus und des Pſalters blieb er treu bis ans Ende. Der Propſt Gerhard (ohne Zweifel eine und die nämliche Perſon mit dem Gerhard, der im Namen Ulrichs auf der Synode zu Ingelheim ſprach) mußte ihm aus dem Leben der Väter und den Dialogen Gregors vorleſen und hatte das Glück, mit ſeinem hl. Meiſter über himmliſche Dinge ſprechen zu können. Hatte er ſchon früher im Leben öfter merkwürdige Traumgeſichte und Viſionen gehabt, ſo z. B. ſah er die Rechte des Herrn mit ihm die Sacramente ſegnen, und wie deren mehrere andere von ſeinen Biographen angeführt werden (bei Pertz l. c. S. 388—389), ſo ſah er jetzt, da er dem Himmel in die nächſte Nähe gerückt war, „in spiritu plurima, de quibus pauca his, qui cum eo erant narravit“ (ib. 411), und ſagte im prophetiſchen Geiſte Mehreres voraus. Nur Eins verurſachte ihm Unruhe, ſeinem Neffen Adalbero zu viel nachgegeben zu haben, denn man hörte ihn ausrufen: „Heu, heu,

Digitized by Google

Schriften und Perſonen einſetzte („Katholik“ S. 222). Im J. 1518 betrieb Hutten mit allem Eifer die Vereinigung aller Geiſter und Kräfte in Italien, Frankreich und Teutſchland gegen die Kirche. „Diejenigen, ſchreibt Hutten an Pirkheimer (ſ. d. A.), die beim Kaiſer das größte Gewicht haben, ſind unſerer Partei ſehr zugethan. Eben dieſes verſprechen uns die Freunde der übrigen Fürſten und die Fürſten ſelbſt. Dafür nennen wir die Fürſten Mäcene und Auguſte. Eben daher iſt es mein Rath, die Gunſt dieſer Gattung Menſchen auf jede Art einzufangen, und wo es irgend angeht, Netze nach der Gunſt der Fürſten auszuſtellen, deßhalb auch ſich an ſie zu hängen, und ohne Säumen öffentliche Aemter von ihnen anzunehmen.“ Im Sept. 1518 ſchreibt er nach Italien: „Ich habe mir in dieſen Tagen viel damit zu ſchaffen gemacht, daß ich allenthalben herumgelaufen bin, und jeden Gutgeſinnten aus dem Gefolge der Fürſten für Reuchlin zu gewinnen mich bemüht habe, obgleich ſie mir freiwillig entgegenkamen. . . . Was macht ihr aber in Italien, und welches Feuer legt ihr dort an?“ Die Partei Huttens beſchloß nun auch einen äußern offenen Kampf zu wagen. Zu dieſem Zwecke verband ſich Hutten im J. 1519 mit Franz von Sickingen. Als Luther auftrat, hoffte Hutten, ſich deſſen bedienen zu können. Er ſchrieb u. a. an einen Freund: „die Anhänger beider Parteien ſind Mönche, und beide ſchreien, heulen und klagen, ſo laut ſie können. — Eben deßwegen hoffe ich, daß ſie ſich unter einander aufreiben werden. — Vernichtet nur, damit auch Ihr vernichtet werdet! Der Himmel gebe, daß unſre Feinde ſo heftig als möglich gegen einander kämpfen, und ſich dadurch ein gemeinſchaftliches Verderben bereiten. — Was ſuchen wir ſo ſehr das Haus der Ottomannen, mit welchem wir bloß über die Herrſchaft ſtreiten, umzuſtürzen, während daß wir die Verderber der Wiſſenſchaften, Religion und der guten Sitten in unſerer Mitte dulden?“ — Hutten verabſcheut und verwünſcht Luthern (ſ. d. A.), wie die Mönche. Als er aber ſieht, wie ſich Luthers Anhang mehrt, ſo affectirt er Freundſchaft gegen ihn, und im J. 1520 trat er in ſchriftliche Verbindung mit ihm. Beide Männer wollten ſich gegenſeitig als Mittel zum Zwecke benützen. Als Luther auf dem Reichstage zu Worms war 1521, ſchrieb Hutten drohende Briefe an den päpſtlichen Nuntius Caraccioli und die verſammelte Geiſtlichkeit. An Luther aber, den er als unüberwindlichen Theologen, als ſeinen heiligen Freund begrüßte, ſchrieb er: „Von mir könnt ihr alles hoffen, wenn ihr ſtandhaft bleibt, will ich bis an meinen letzten Odem bei euch halten . . . Ich will euch tapfer daran ſein“ („der Katholik“ von 1852. I. S. 34). Als der Churfürſt Albrecht endlich einſah, wohin ihn Schöngeiſter, wie Hutten, führen, ſuchte er denſelben von ſich abzuſchütteln, nachdem ihm der Papſt u. a. im Juli 1520 geſchrieben, daß er zu ſeiner größten Verwunderung gehört, daß Hutten zu dem Hofe des Erzbiſchofs gehöre, und daß deſſen Schandbücher in ſeiner Stadt Mainz gedruckt werden. Da Hutten ſeine Pasquille nicht einſtellen wollte, ſah ſich Albrecht gezwungen, das Kaufen und Leſen derſelben unter Strafe des Bannes zu verbieten. Von Mainz war Hutten nach Brüſſel gegangen wo gleichfalls ſeines Bleibens nicht war, weil er, wie ſein Gegner Erasmus (ſ. d. A.), ſagt, ſich vor dem Inquiſitor Hoogſtraten (ſ. d. A.) gar ſehr gefürchtet habe. Von da ging er auf die Ebernburg zu Franz Sickingen, von wo er in guter Sicherheit ſeine Brandſchriften in Proſa und Poeſie zum Umſturze des Staates und der Kirche in die Welt hinausſchleuderte. Von hier wollte er u. a. einen feigen Raubanfall auf die zwei vorbeireiſenden päpſtlichen Legaten machen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1521 hielt ſich Hutten ziemlich ſtille. In dem Pamphlet „der neue Karſthans“ ſuchte er zum erſten Mal den Bauernſtand zur Empörung zu treiben. Dieſe Schrift iſt voll diaboliſchen Haſſes. Dann rief er die Städte gegen die Fürſten auf. An Jacobi 1522 forderte er die Stadt Worms zum Abfalle von ihrem Biſchofe auf. Als Franz von Sickingen den Krieg wagte, traf ihn und ſeine Angehörigen, auch Hutten, am 10. Oct. 1522 die Reichsacht

(ſ. Carl V.). Sickingen entfernte darauf den Hutten von ſich. Franz I. von Frankreich (ſ. d. A.) ſoll ihm ein Jahrgeld geboten haben. Dann wandte er ſich nach der Schweiz. Als auch die Obrigkeit von Baſel ihn ſich zu entfernen einlud, flüchtete er zu den Zwinglianern nach Zürich. Hier ſtarb der Unſelige den 29. Auguſt 1523 auf der Inſel Ufnau im Zürcherſee an ſeinem obenerwähnten Uebel. — In einem kurzen Leben von 35 Jahren hatte er mit erſtaunlichem Erfolge an dem Umſturze der göttlichen und menſchlichen Ordnung gewirkt. Alle Revolutionäre rufen ihn bis heute als ihren Heiland an. Seine Werke ſind herausgegeben von Münch, Berlin 1821—27 in 6 Bden. Biographien von Burkhard, Weißlinger, Gleichmann, Herder, Schubart 1791, Meiners 1797, Panzer 1798, Tiſcher, Mohnike 1816, Wagenſeil 1823, Münch, Bürck 1846; Brunnow in 3 Bden. 1842—1847 u. ſ. w. S. Hiſtor. politiſche Blätter. Bd. V. (1839) über Ulrich von Hutten. S. 257. 321. 515. 577. 675. 725. Jörg, Teutſchland in der Revolutionsperiode" ꝛc. 1851. S. 54 ff. — „Der Katholik" von 1852 unter dem fortlaufenden Artikel „Albrecht von Brandenburg, Erzbiſchof von Mainz und von Magdeburg." [Gams.]

Ulrich, von Straßburg, Schüler Alberts des Großen und Dominicaner, welcher um 1280 blühte, und durch ſeine Wiſſenſchaft zu Paris ſich auszeichnete. Er ſtarb, bevor er die Würde eines Lehrers der Theologie erlangt hatte. Das „Compendium Theologiae", das unter den Werken des Thomas von Aquin aufgeführt wird, ſchreiben viele unſerm Ulrich zu. Er ſchrieb ferner: 2) De foro conscientiae; 3) De casibus juris; 4) Commentarius in IV. L. Sententiarum; 5) Summa Theologiae; 6) De Anima; 7) Comment. in Metaphysica et Meteora Aristotelis etc. Cf. über Ulrich: Altamura, Aub. Miräus, Simler S. 675 ꝛc.

Ulrich, Herzog zu Würtemberg. Unter den teutſchen Fürſten des 16. Jahrhunderts nimmt eine der hervorragendſten Stellen ein Ulrich, Herzog zu Würtemberg, ſowohl wegen des vielbewegten Lebens, das er führte, als auch wegen des regen Antheils, den er an den kirchlichen und politiſchen Beſtrebungen ſeiner Zeit nahm. Sein Vater war Graf Heinrich zu Würtemberg und Mömpelgart, welchen der Herzog Eberhard der Aeltere wegen deſſen zerrütteten Geiſteszuſtandes bis zu ſeinem Tode (1519) 29 Jahre lang auf der Feſtung Hohenurach gefangen halten ließ. Ulrich war den 8. Febr. 1487 in dem zu den überrheiniſchen Beſitzungen des Hauſes Würtemberg gehörigen Schloße Reichenweiher im Elſaß geboren. Vaterſtelle vertrat an ihm ſein Großoheim, Herzog Eberhard, welcher ſich eine gute Erziehung ſeines künftigen Nachfolgers angelegen ſein ließ. Nachdem Eberhard der Jüngere nach einer Regierung von zwei Jahren in dem Horbervertrag auf die Herrſchaft verzichtet hatte (den 11. Juni 1498), wurde für deſſen Neffen Ulrich eine Regentſchaft eingeſetzt. Doch wurde dieſer ſchon in einem Alter von 16 Jahren, nach ſeiner Volljährigkeitserklärung, im Juni 1503 von Kaiſer Maximilian auf dem Reichstage zu Freiburg mit ſeinen Landen und mit den Regalien belehnt. Der glückliche Kriegszug gegen die Pfalz, den er zu Gunſten Albrechts von Bayern unternahm, gab ihm Gelegenheit, ſeinem Gebiete einige bedeutende Erwerbungen zu verſchaffen. Der jugendliche Herzog gab ſich nun mannigfachen Vergnügungen hin. Beſonders große Pracht wurde bei ſeiner Vermählung mit der bayeriſchen Herzogin Sabina entfaltet. Im J. 1513 zog er mit dem kaiſerlichen Heere gegen Frankreich und betheiligte ſich bei dem Sturme auf Dijon. Sonſt war patriotiſcher Eifer für des Reiches Ehre und Wohlfahrt keineswegs ein Grundzug im Charakter Ulrichs. Im Gegentheile ging ſein Streben ſchon frühzeitig auf Vergrößerung ſeiner Hausmacht, ſowie auf Erweiterung der Souverainitätsrechte gegenüber von Kaiſer und Reich. Daher auch ſeine Abneigung gegen den ſchwäbiſchen Bund. Dieſer war in jener Zeit, da die Einheit des Reiches bereits ſehr locker geworden war, das feſteſte Band, um die verſchiedenen Stände Oberteutſchlands zuſammen und daſelbſt Ordnung und Recht auf-

Digitized by Google

recht zu erhalten. Eben deßwegen aber war er ein Hinderniß für das Streben eroberungsluſtiger Fürſten, in ihrer Umgebung befindliche minder mächtige Stände, reichsunmittelbare Städte und Klöſter ſich zu unterwerfen und dadurch ihre Territorialrechte zu vergrößern. Aus dieſem Grunde hatte der Kaiſer und das Haus Oeſtreich großes Intereſſe an dem Fortbeſtande und der Erweiterung des Bundes, welcher die zugroße Machtentfaltung einzelner Fürſtenhäuſer verhinderte. Die Würtembergiſche Regierung hatte während der Minderjährigkeit Ulrichs im J. 1500 mit dem Bunde eine Einigung auf zwölf Jahre abgeſchloſſen. Nach Ablauf derſelben trat Ulrich ungeachtet der ernſtlichen Bemühungen des Kaiſers von demſelben zurück. Dagegen ſchloß er, um ſich einestheils gegen den Kaiſer, welcher ihn mit Grund im Verdachte hatte, ſeine Feinde zu begünſtigen, anderntheils gegen den in begreiflicher Weiſe ihm nun feindlichgeſinnten ſchwäbiſchen Bund einen Rückhalt zu verſchaffen, bereits im Jahre 1512 ein Bündniß mit dem Churfürſten von der Pfalz, mit dem Markgrafen von Baden und mit dem Biſchofe von Würzburg. Da Ulrich außerdem den in Würtembergiſcher Dienſtherrſchaft ſtehenden Göz von Berlichingen, welcher ſich damals einer großen Gewaltthätigkeit gegen einen churmainziſchen Rath hatte zu Schulden kommen laſſen, zu begünſtigen ſchien, ſo wurde ſeine politiſche Stellung immer ſchwieriger. Dazu kam noch ſein Streben, die unter ſeiner Schirmvogtei ſtehenden Prälaten immer mehr in das Unterthänigkeitsverhältniß zu bringen. Den Abt des ſehr reichen und angeſehenen Kloſters Zwiefalten, ſeinen Taufpathen überfiel er unvermuthet aus unbekannter Veranlaſſung im J. 1512 mit 40 Bewaffneten, ließ ihn in ſeinen Hauskleidern auf ein Pferd ſetzen und nach Hohenneuffen abführen. Als er ihn auf die Drohung des Biſchofs von Conſtanz nicht freigab, wurde er von demſelben mit dem Kirchenbanne belegt, den jedoch der Papſt unter der Bedingung wieder aufhob, daß der Abt dem Biſchof zur gefänglichen Verwahrung übergeben werde. — Zwei Jahre ſpäter brach in Würtemberg der unter dem Namen „der arme Conrad" bekannte Bauernkrieg aus. „Der außerordentlich hohe Aufwand für die Kriege, Reichstage, Diener und Feſte verſchlimmerte die alten und vermehrte die neuen Schulden. Da das Kammergut bei weitem nicht mehr hinreichte, die enormen Bedürfniſſe zu decken, ſah ſich Ulrich genöthigt, zu neuen Steuern zu greifen, welche um ſo drückender gefühlt wurden, als in den letzten Jahren ein Mißwachs eingetreten war. Die hieraus entſtehende Unzufriedenheit gab zu den ſchon ſeit längerer Zeit in Oberteutſchland ſich zeigenden revolutionären Bewegungen des Bauernſtandes, unter dem ſich, beſonders in Würtemberg viele ehemalige Söldner und Landesknechte befanden, neuen Anſtoß. Ulrich ſuchte den zuerſt im Remsthale ausbrechenden Aufſtand zu unterdrücken; allein da derſelbe ſich bald nach allen Seiten verbreitete, ſo mußte er die Prälaten, Städte und berechtigten Flecken des Herzogthums zu dem ſogenannten großen Landtage nach Tübingen berufen. Hier wurde ein Vertrag feſtgeſetzt, welcher die „Ehrbarkeiten", den Adel und die Prälaten gegen die Willkür des Fürſten ſchützen ſollte und daher 300 Jahre lang als die Magna Charta der Würtembergiſchen Freiheit galt, in welchem jedoch von Abhilfe der Beſchwerden der aufrühreriſchen Bauern keine Rede war. Der Aufſtand aber wurde jetzt mit Gewalt unterdrückt. Eine große Anzahl von Aufrührern wurden mit dem Tode, andere mit der Landesverweiſung beſtraft. Noch mehr entflohen zu den Eidgenoſſen, bei denen ſie Aufenthalt und Verwendung fanden ungeachtet der Beſchwerden Ulrichs, welcher ſich ſogar an den Kaiſer wendete, durch ſeinen Geſandten die Schweiz von den „Ausgetretenen" abwendig zu machen. Uebrigens war der Herzog weit entfernt, den Tübingervertrag, welchem er hauptſächlich die Unterdrückung des gefährlichen Aufſtandes zu verdanken hatte, nachdem das Land mit Waffengewalt beruhigt worden war, zu halten, ſchon deßhalb, weil es ganz gegen ſeine Natur war, irgend eine Schranke, mochte ſie wo immerher ſich entgegenſtellen, zu berückſichtigen. — Bald wurde die Lage Ulrichs durch

Digitized by Google

eigene ſchwere Schuld noch viel ſchwieriger. Er hatte gegen ſeine Gemahlin von Anfang an eine Abneigung, welche zum Theil in der Verſchiedenheit der beiden Charaktere ihren Grund haben mochte. Dagegen hatte er ſein Herz ſchon frühzeitig der ſchönen Tochter ſeines Erbmarſchalls Conrad von Thumm zugewendet, welche ſich mit ſeinem vertrauteſten Freunde, dem fränkiſchen Ritter, Hans von Hutten, der an dem Hofe als ſein Stallmeiſter lebte, vermählte. Als Ulrich erfuhr, wie Hans von Hutten von ſeinem, zudem auf eine eines Fürſten unwürdige Weiſe geltend gemachten, ehebrecheriſchen Begehren gegen ſeine Frau verſchiedenen hochgeſtellten Männern erzählt und dadurch ſeine Ehre im hohen Grade verletzt habe, ſo war der Racheplan gegen ſeinen bisherigen Vertrauten ſchnell gefaßt. Er ritt mit ihm bei Böblingen auf die Jagd, überfiel ihn im Walde und hängte ihn, nachdem er ihm ſieben Wunden beigebracht, todt an einen Baum. Die That machte allenthalben großes Aufſehen. Kurz darauf entfloh die Herzogin Sabina aus Urach. Es bildete ſich nun gegen Ulrich eine furchtbare Macht. An die Huttenſche Familie ſchloß ſich ein großer Theil des fränkiſchen Adels an, welcher den an einem ſeiner hervorragendſten Mitglieder verübten Mord zu rächen glühte. Die beiden Herzoge von Bayern machten mit ihm gemeinſchaftliche Sache. Es wurden zuerſt mehrere Anklage- und Rechtfertigungsſchriften gewechſelt: zum Widerwillen des Kaiſers, deſſen bedenkliche Lage in Italien damals den Ausbruch eines Kampfes in dem ſüdweſtlichen Teutſchland unerwünſcht machte. In ſeiner 16 Monate nach der That verfaßten Vertheidigungsſchrift behauptete Ulrich, er habe den Ritter mit vollem Rechte entleibt und gehängt, weil ihm ſolches als einem Freiſchöffen des weſtphäliſchen Gerichts (Vehmgericht) zugeſtanden ſei. Nun bekleidete Ulrich allerdings, wie ſein Großvater und die meiſten Fürſten jener Zeit dieſes Amt; aber nie hatte ein Freiſchöffe das Recht, in eigener Sache zu richten und hinzurichten. Im Gegentheile ging einer Hinrichtung immer ein Urtheilsſpruch des heimlichen Gerichts voraus. War der Beklagte anweſend, ſo wurde der Spruch ſogleich an dem Gerichtsplatz durch das Aufknüpfen an den Baum vollzogen. War er abweſend, ſo wurde er für vogelfrei erklärt und allen Freiſchöffen die Vollſtreckung des Urtheils, wo ſie ihn finden würden, aufgetragen. Ulrich, welcher zudem im J. 1508 ſich ſelbſt und ſeine Unterthanen durch den Kaiſer von dieſem mit großen Mißbräuchen verſetzten Gerichte hatte befreien laſſen, mußte als Freiſchöffe mit den Geſetzen und Gebräuchen des Vehmgerichtes vertraut ſein und konnte ſich daher nicht verhehlen, daß die Entleibung Huttens unter den Begriff eines bloßen Meuchelmordes falle und mit einer gerichtlichen Hinrichtung nichts zu thun habe: wie denn auch die Hutten in ihrem Ausſchreiben, in welchem ſie die herzoglichen Schriften widerlegten, Ulrich immer nur einen Mörder und Tyrannen nannten und nicht mehr des Namens eines Fürſten würdigten. Der Streit wurde vor das kaiſerliche Gericht gebracht. Die Berufung auf das weſtphäliſche Gericht wurde hier nicht anerkannt, da der Kaiſer der oberſte Richter ſei. Den 11. October 1516 wurde die Acht über den Herzog ausgeſprochen, weil er durch die Entleibung des Hans von Hutten in die Strafe des Landfriedensbruches und wegen ſeiner Gemahlin in die Strafe des Ungehorſams — Maximilian hatte ſich alle Mühe gegeben, Ulrich mit ſeiner Nichte Sabina wieder auszuſöhnen — verfallen ſei. Doch wurde die Acht auf Vermittlung des dem Herzoge wohlgewogenen Cardinalerzbiſchofs Matthias Lang, nachdem den 22. October 1516 in dem Kloſter zu Blaubeuren ein für ihn günſtiger Vertrag, welchem zufolge das Regiment auf ſechs Jahre großentheils in die Hände der Landſchaft kommen und alle Irrung mit ſeinen Gegnern unter gewiſſen Bedingungen aufhören ſollte, abgeſchloſſen worden war, wieder aufgehoben. Nun wäre es für Ulrich, welcher dem 30. Lebensjahr näher gerückt war, Zeit geweſen, nachdem er wider Erwarten aus der Schlinge, in die er ſich durch ſeinen frevelhaften Leichtſinn verflochten, befreit worden war, eine ruhigere, beſonnene, durch

Digitized by Google

die Lehren der Erfahrung gereifte Handlungsweiſe einzuhalten. Die Schritte, die er jetzt einſchlug, bewieſen, daß ſein Trotz und ſein Muthwille nur noch zugenommen hatte. Er war erſt auf der Rückreiſe aus Blaubeuren in ſeine Reſidenz begriffen, als er das Schloß des Grafen von Helfenſtein zu Goßbach niederbrannte und einige andere Schlöſſer Helfenſteins, ſowie Dietrich Späts, den er für einen ſeiner gefährlichſten Gegner und für den Urheber der Entweichung Sabina's hielt, zum Theil öſtreichiſche Lehen, zu Reidlingen, Marchthal und Zwiefalten, ausplündern ließ. Auf dieſen Bruch des Landfriedens und des Blaubeurer Vertrags folgte die Rache gegen alle wirklichen oder vermeintlichen Gegner ſeiner willkürlichen Herrſchaft. Einen Monat nach dem Vertrage, wenige Tage, ehe der kaiſerliche Befehl zur Beſetzung des Regiments kam, ließ Ulrich diejenigen ergreifen, welche ſich am meiſten hatten angelegen ſein laſſen, das Steuerruder in die Hände der Landſchaft zu bringen. Mit der ausgeſuchteſten Grauſamkeit wurden dieſelben, zum Theil Männer, die ſich um das Haus Würtemberg ſehr verdient gemacht hatten, behandelt. Conrad Breuning, ein Beamter, welcher „den Herzog durch große Verdienſte zum ewigen Danke verpflichtet hatte", wurde wiederholt gefoltert. „Man hat mich", ſagte derſelbe zu dem herzoglichen Richter; als er wieder gefoltert werden ſollte, „gebunden auf eine Leiter, mich da gebraten und geröſtet mit glühend heißen Kohlen, in einer großen Pfanne gehabt, und führte deßhalb eine Zange an meinen Leib, daß man an mir zu heilen gehabt bei zwölf Wochen ungefährlich. Ich bin gelegen wie ein unſchuldiger Martyrer. Hab nicht können gehen, und noch auf heutigen Tag geh ich an meinen Krüken oder, daß man mich führ." Nichtsdeſto weniger wurde der Unglückliche noch vor ſeiner völligen Heilung auf des Herzogs Befehl zu neuen Martern geführt und ſpäter zu Stuttgart enthauptet. Außerdem wurden die Schlöſſer und Dörfer Dietrich Späts niedergebrannt. Um ſich wegen dieſes dem Blaubeurer Vertrag ſchnurſtraks zuwiderlaufenden Verfahrens rechtfertigen zu können, ſoll Ulrich viele Bewohner des Remsthals grauſam habe martern laſſen, um von ihnen die Ausſage zu gewinnen, ſie ſeien von Dietrich Spät zu Mordbrennern beſtellt geweſen. — Begreiflicher Weiſe erhob ſich nun die Gegenpartei mit neuer Kraft. Auch der Kaiſer trat vor den Ständen des Reiches mit Klagen gegen Ulrich auf. Unter Anderm beſchwerte er ſich auch darüber, daß er ſelber ſich anſchicke, mit „dem armen Conzen" täglich die kaiſerlichen Erblande, auch etliche ſeiner Anſtößer zu überfallen, daß er den König von Frankreich um Hilfe wider den Kaiſer ſtrenglich angeſucht und ihm angeboten, ſich mit Leib, Land und Leuten ihm und der Krone Frankreich wider das heilig Reich ewig zu unterwerfen, und darneben in der gleichen Abſicht mit den Eidgenoſſen in Handlung und Practica geſtanden. Ulrich vertheidigte ſich auf eine den Kaiſer verletzende Weiſe gegen dieſe ſchweren Vorwürfe. So weit die urkundlichen Quellen reichen, hatte er damals mit Frankreich nur inſoweit eine Verbindung gepflogen, als er um eine Beſtellung für ſich angeſucht hatte, jedoch dabei, wie er ſagte, die einem Reichsfürſten ſich gebührenden Ausnahmen ſich vorbehalten. Bei den Eidgenoſſen aber hatte er von jeher Theilnahme gefunden. Was man von Ulrich erwartete, geht daraus hervor, daß der Kaiſer glaubte, er ſei wegen deſſelben des Lebens nicht ſicher, wenn er vor das Thor hinaus zum Waidwerk reite, und daß Herzog Wilhelm von Bayern nicht bloß Mörder, ſondern auch Brandſtifter ſeines Schwagers fürchtete. — Die Unterhandlungen des Kaiſers wegen Ulrichs zogen ſich eine Zeitlang hinaus. Bereits war Maximilian im Begriff, zu kriegeriſchen Maßregeln gegen den übermüthigen Fürſten zu greifen, als er im 59. Jahre ſeines Alters an der Ruhr ſtarb. — Wie benützte Ulrich dieſe abermalige Gelegenheit, in die Bahn der Ordnung und des Friedens einzulenken? Von der Tafel, welche bei Veranlaſſung der Trauerfeierlichkeit für den verſtorbenen Kaiſer gehalten wurde, eilte Ulrich auf die Nachricht, daß die Reutlinger ſeinen Burgvogt von Achalm erſtochen hätten,

Digitized by Google

hinweg, raffte ſchnell aus den umliegenden Ortſchaften Mannſchaft zuſammen, legte ſich, ohne ſeine Landſchaft zu fragen und ohne der Stadt einen Fehdebrief zu ſchicken, vor Reutlingen, eroberte es nach einer achttägigen Belagerung und verwandelte es aus einer angeſehenen Reichsſtadt in eine Würtembergiſche Landſtadt. Erſchrocken fragten ſich die benachbarten Städte, weſſen ſie ſich vor dem eroberungsſüchtigen, an kein Reichs- und Landesgeſetz ſich haltenden Herzog zu verſehen hätten. Schon früher hatte einmal ein Würtembergiſcher Graf den aufſtrebenden Geiſt der ſchwäbiſchen Reichsſtädte niedergehalten. Der mächtigere Ulrich ſchien noch weiteres zu beabſichtigen. Der ſchwäbiſche Bund erließ gegen denſelben eine förmliche Kriegserklärung, um die Friedensſtörung innerhalb des Bundes zu beſtrafen und das ihm angethanene Unrecht abzuwehren. Zu gleicher Zeit veröffentlichte Ulrich von Hutten ſeine vier lateiniſchen Reden „wider Ulrich den Tyrannen", in welchen er voll reger Theilnahme an dem Schickſale ſeines unglücklichen Vetters den Würtembergiſchen Herzog dem Abſcheu der civiliſirten Welt preis gab, da dieſelben nicht bloß in Teutſchland, ſondern auch in Italien, Spanien und Frankreich begierig geleſen wurden. Wie öſtreichiſche Staatsmänner dieſe Lage betrachteten, geht aus einem Schreiben des einſichtsvollen und kräftigen Cardinals Matthias Sinner an Margaretha die Regentin der Niederlande hervor. Oeſtreich, äußerte derſelbe im Vertrauen, ſoll durch Zuſendung von Hilfstruppen die gegen den Herzog aufgebrachten Glieder des Bundes in ihrem Feuer erhalten und die gute Gelegenheit ja nicht vorübergehen laſſen, den ſchlechten Fürſten hinwegzuſchaffen und durch Begünſtigung der Aufſtellung eines großen Heeres den Franzoſen und Andern, welche die Wahl eines öſtreichiſchen Prinzen zum teutſchen Könige hindern wollten, Schrecken einzujagen. Ulrich habe Oeſtreich keinen größern Freundſchaftsdienſt erweiſen können. Ulrich wandte ſich vergeblich an einige befreundete Fürſten um Hilfe. Nur bei den Eidgenoſſen fand er Gehör. Schon waren in Blaubeuren 6000 Mann aus der Schweiz angekommen, als die Tagſatzung, durch den ſchwäbiſchen Bund und Oeſtreich bearbeitet, den Befehl ertheilte dieſelben zurückzurufen. Der Abzug der kriegserfahrnen Schweizer entmuthigte die Würtembergiſchen Landleute, welche ohnehin von keinem großen Eifer entflammt ſein mochten, für ihren Bedränger zu kämpfen. Der Feldzug der Bündiſchen glich einem Spaziergange. Unter Anführung des berühmten Georg von Frundsberg und des Truchſes Georg von Waldburg wurde das ganze Land in wenig Wochen erobert, nirgends zeigte ſich kräftiger Widerſtand. Ulrich entfloh nach Germersheim, wo ihm der Pfalzgraf Aufenthalt geſtattete. Von da aus machte er einen Einfall in Würtemberg und erſchien vor Stuttgart, welches ihm Einlaß gewährte. Da das gemeine Volk den Tübingervertrag als Werk der Ehrbarkeit nicht liebte, ſo verſprach Ulrich, denſelben aufzuheben, froh dieſer läſtigen Feſſel ledig zu werden. Wegen des mangelnden Geldes zur Wiedererlangung des Landes wurde auf den König von Frankreich verwieſen, das mangelnde Geſchütz werde Straßburg liefern. Da auch dießmal die Eidgenoſſen ſeine Bitte, ihm zur Wiedererlangung ſeiner Herrſchaft 8000 Mann zu ſchicken, ablehnten, ſo mußte Ulrich der auf's neue anrückenden Heeresmacht des ſchwäbiſchen Bundes abermals unterliegen. In den abgefallenen Städten wurde die Abſetzung der Gerichte und Entwaffnung vorgenommen, für mehrere Orte eine Brandſteuer und für das ganze Land eine Kriegsſteuer umgelegt. Im Herzogthum aber trat der Gegenſatz zwiſchen der Ehrbarkeit und dem gemeinen Volke, welchem Ulrich Vieles erlaubt hatte, um gegen ſeine Feinde zu ſiegen, nun ſtärker hervor. — Das ſehr verſchuldete und ausgeſogene Würtemberg wurde von dem Bunde „aus guten, redlichen und beweglichen Urſachen nach langer Handlung dem Kaiſer als Erzherzog von Oeſtreich zugeſtellt, daſſelbe zu beſitzen und zu gebrauchen und damit nach Willen zu handeln wie es die Bundesſtände vor dieſer Zuſtellung hätten thun mögen: unbeſchadet deſſen, was der Kaiſer über den Herzog wegen

Digitized by Google

ſeinen Miſſethaten gegen das Reich und Oeſtreich verfügen will." Außerdem wurde zwiſchen Oeſtreich und Bayern ein Nebenvertrag, die zwei Kinder des Vertriebenen betreffend, abgeſchloſſen. Es wurde nun in Stuttgart eine öſtreichiſche Regierung eingeſetzt. Der Tübingervertrag wurde nicht bloß beſtätigt, ſondern auch erweitert. Auch kamen die in demſelben garantirten Rechte zum erſten Male in volle Anwendung. — Ulrich hatte ſich in die Schweiz geflüchtet und in dem befreundeten Solothurn, ſo wie in Luzern eine Zufluchtsſtätte gefunden. Auf ſeine Bitte verwendeten ſich die Eidgenoſſen, wiewohl vergeblich bei dem ſchwäbiſchen Bunde; daſſelbe geſchah nachher gegenüber dem Kaiſer, welcher ihnen jedoch die gebührende Antwort ertheilen ließ. Längere Unterhandlungen mit Carl V. zerſchlugen ſich um ſo mehr, als Ulrich, obwohl er von dem Kaiſer mit Geleit und Geld verſehen worden war, bei dem ihm angetragenen Verhöre zu Colmar nicht erſchien. Da wurde er von dem Kaiſer im Juni 1521, nachdem er den Rechtsweg verſchmäht hatte, feierlich in die Acht erklärt. Aber bereits war er mit Frankreich insgeheim in Unterhandlungen getreten und hatte ſich (den 29. März 1521) deſſen König als Diener ſelbſt gegen Kaiſer und Reich verpflichtet, um ſich als Werkzeug einer antiteutſchen und antihabsburgiſchen Politik gebrauchen zu laſſen. Aus der Schweiz begab ſich Ulrich nach dem ihm treuen Mömpelgart, der Hauptſtadt ſeiner Burgundiſchen Beſitzungen. Hier lebte er in großer Armuth. Viele Diener verließen ihn, um die üble Laune ihres Herrn nicht tragen zu müſſen, oder weil ſie die Unmöglichkeit einſahen, ihm länger nützen zu können. Bei einem Manne von Ulrichs Naturell und Lage kann nicht vorausgeſetzt werden, daß er in der Wahl der Mittel zur Wiedererlangung ſeiner Herrſchaft werde bedenklich geweſen ſein. Wo ſich ihm ein Weg zeigte, welcher nach ſeiner Meinung zum Umſturz der beſtehenden Ordnung, in welchem er allein gewinnen konnte, führen mochte, war er ſtets ſogleich bereit, ihn einzuſchlagen. Als Pfalz, Trier und Heſſen Franz von Sickingen bekriegten, wandte ſich Ulrich an dieſe, ihm in mehrfacher Beziehung am nächſten ſtehende Fürſten mit der Bitte, ihr verſammeltes Kriegsheer ihm zur Eroberung ſeines Landes zu überlaſſen. Sie verſprachen bloß, ihm auf dem angeſagten Reichstage zu Nürnberg hilfreiche Hand zu reichen. Da trat er in Verbindung mit der fehdeluſtigen, revolutionären Partei der Sickingen und Kronberg. Da die Sickingen vor einigen Jahren als Freunde der Hutten ihn hatten verjagen helfen, ſo mußte zuvor eine Ausſöhnung mit ihnen vermittelt werden. Schon warf Ulrich auch ſein Auge auf Luther, dem er einen Abdruck ſeiner bei dem Reichstage zu Nürnberg eingereichten Bittſchrift übergeben und zu noch „weiterer und wahrer Erleuchtung zum Heil und Troſt ganzer Chriſtenheit Gnade von Gott wünſchen" ließ. Bald darauf wurde der fanatiſche Farel mit Einwilligung des Herzogs als Prediger nach Mömpelgart berufen, um daſelbſt die kirchliche Ordnung zu zertrümmern. Ulrich ſchloß ſich nun noch mehr an Frankreich an. Bereits war er auch mit der revolutionären Partei in Böhmen in Verbindung getreten. Eine Botſchaft derſelben mit einem Begleitungsſchreiben an Franz I., dem er ſagen ließ, er glaube ihm gute Dienſte thun zu können „durch den bemelten Weg in Böhmen, mit Eidgenoſſen und Landesknechten, mit Reiſigen aus Böhmen, aus niedern und hohen teutſchen Landen, und ſo der König beliebe, hoffe er auch Franz von Sickingen zu gewinnen." Freilich konnte der verjagte Reichsfürſt keine bedeutende Dienſte leiſten. Deßhalb wurde ihm vorläufig größere Unterſtützung bloß in Ausſicht geſtellt. Zudem war Franz I. ſelbſt ſehr verſchuldet und durch ſeine erſchöpfenden Kriege mit dem übermächtigen Kaiſer in Noth. Deſſen ungeachtet hielt Ulrichs Verbindung mit Frankreich ſeine Gegner in Schrecken. Auch hatte er derſelben die wichtige Erwerbung der Feſtung Hohentwiel zu verdanken. Mit franzöſiſchem Gelde kaufte er von den Klingenbergen dieſen für ſeine Zwecke äußerſt günſtig gelegenen Platz, welcher die Verbindung des zu erobernden Herzogthums mit den befreundeten Schweizern und mit den

Digitized by Google

aufrühreriſch gewordenen Bauern im Höhgau und auf dem Schwarzwald, ſowie mit Mömpelgart und Frankreich vermittelte. Ulrich benützte auch in der That alsbald das neue Beſitzthum. Er begab ſich wieder in die nördliche Schweiz, welche ihm bisher viele Verſprechungen, aber keine nachdrückliche Unterſtützung gegeben hatte. Seit er ſich für die kirchliche Neuerung entſchieden ausgeſprochen hatte, konnte er auf größere Theilnahme von Seite der proteſtantiſchen Cantone zählen. Auch wußte er zur Ausführung ſeines Entſchluſſes, einen bewaffneten Zug nach Würtemberg zu unternehmen, wenigſtens eine ziemlich große Geldſumme in der Schweiz zuſammenzubringen. Beſonders rechnete er hiebei auf die Mitwirkung der eben im vollen Aufruhre begriffenen Bauern, ohne ſich dem Bedenken zu überlaſſen, daß die Tendenzen dieſes Standes ſeinen ſtreng monarchiſchen Abſichten wenig entſprechen; denn, ſagte er, „wer ihm auch zum Vaterlande verhelfe, Stiefel oder Schuh, verhoffe er doch mit Ehren dazuzukommen.“ Ulrich unterhandelte perſönlich mit den Bauern im Klettgau und ſchickte Botſchaft zu den Höhgauern. Aber die Bauern, welche ihn von dem „armen Conrad“ her noch kannten, wollten zu ſeinen freiheitsliebenden Verſprechungen kein rechtes Vertrauen faſſen. Er verhieß ihnen, er wolle ſeiner Bauernſchaft der Leibeigenſchaft und aller Dienſtbarkeiten und Beſchwerden ganz frei laſſen, dagegen die Gotteshäuſer abthun, ihre Einkünfte zum Unterhalt ſeines Standes nehmen und keine Beſchwerden mehr auf die armen Leute legen. Die Bauern im Klettgau wollten ſich mit ihm nicht beladen, die im Höhgau aber ſchloſſen mit ihm insgeheim eine Verbindung und erhielten von ihm Geſchütz und Reiterei, während ſie ſeine Streitkräfte vermehrten. Mit dem Anfang des Jahres 1525 ſetzte ſich das Heer Ulrichs, welcher inzwiſchen ſeine Verbindung mit den Böhmen und mit den landesflüchtigen fränkiſchen Rittern eifrig fortgeſetzt hatte, in Bewegung. Eine Menge aufrühreriſcher Bauern aus dem Gebiete der Grafen von Sulz, Lupfen und Fürſtenberg, aus Waldshut, St. Blaſien, aus dem Höhgau und der Umgegend ſammelte ſich in der Nähe von Hohentwiel. Zu gleicher Zeit wurde das Geſchütz aus Mömpelgart mit Hilfe der Solothurner herbeigebracht. Mehrere Haufen von Schweizern ſtellten ſich im Lager ein. Sickingens Sohn erſchien mit 100 Pferden. Von Hohentwiel überſchaute Ulrich die Bewegungen. In ſeiner Umgebung befanden ſich der berüchtigte Fuchsſtein und ſein Hof- und Feldprediger Johannes Gayling. Schon war Ulrich bis in das Herz Würtembergs vorgedrungen, als die Tagſatzung von Luzern, erſchreckt durch die Nachricht von dem großen Siege Carls V. über ihren Gönner und Freund Franz I. bei Pavia, des Kaiſers Ungnade neu fürchtend, die ſchweizeriſchen Freiſchaaren, bei Strafe der Landesverweiſung zurückrufen ließ. Ulrich mußte ſeinen Plan nun aufgeben. Sein und der Schweizer Abzug glich einer Flucht. In Rottweil mußte er ſein Geſchütz verpfänden, um nur einiges Geld zur Begütigung ſeiner unzufriedenen Leute zu erhalten. Den Eidgenoſſen wurde ein übler Empfang zu Theil nach „dieſer kriegeriſchen Faſtnacht.“ Ulrich reiſte zuerſt nach Hohentwiel, dann nach Schaffhauſen, Solothurn, Pruntrut und an andere Orte und ſuchte vor den getäuſchten Knechten und unbefriedigten Gläubigern die Grenze. Wie und wann die aufrühreriſchen Waldbauernhaufen ſich von ihm verlaufen, wird nicht gemeldet. Nichts deſto weniger machte er einige Monate ſpäter einen neuen Verſuch, die aufrühreriſchen Bauern für ſeinen Zweck zu benützen. Er ſchickte von Mömpelgart aus einen Boten an die Würtembergiſchen Bauern ab, um ihre Umtriebe und Bewegungen beobachten zu laſſen. Als er zu den Bauern im Höhgau, in der Baar und Umgegend ritt und ſie bat, ihn in ihre Bruderſchaft aufzunehmen, nach Ablegung des Verſprechens, ſeinen Unterthanen Alles was die Bauern wollten, zuzulaſſen, erwiederte man ihm die Bauern wären nicht auf, Herren ein-, ſondern auszuſetzen. Als er jedoch abermals bei ihnen in dem Lager zu Hilzingen erſchien und ſein Begehren wiederholte, erwiederten ſie ihm, ſofern er möge recht ehrlich um ſeiner Sache willen ziehen und ein Bruder

Digitized by Google

ſein in ihrer Bruderſchaft, wie ein anderer Bruder und ihre Artikel halten, und wo ſie ihm wieder einhülfen, ſein Armleut wolle laſſen bleiben und keine alte Schaden machen, ſo wollen ſie ihn annehmen. Er ſchwur ihnen nun zu, vereinigte ſich zu Möhringen mit den Bauern, brachte ihnen ſein Geſchütz und einige Reiſige bei und wandte ſich jetzt an die aufrühreriſchen Bauern in Würtemberg. Der Ausgang des ſchwäbiſchen Bauernkrieges iſt bekannt (ſ. d. Art. Bauernkrieg). Ulrich aber zog ſich von Hohentwiel wieder nach Mömpelgart zurück, von wo aus er ſeiner Nachbarin, der Königin von Frankreich, den Vorſchlag machte, durch eine Druckſchrift den teutſchen Fürſten die Augen über Oeſtreichs herrſchſüchtige Pläne zu öffnen; man ſolle ihm nur 6000 Landesknechte auf einen Monat auf die Beine bringen, gewiß würden in Monatsfriſt 4000 andere ſich zu dieſen geſellen: ferner 1200 gerüſtete teutſche Pferde und grobes Geſchütz und 20,000 Kronen für die Böhmen, die ſich etliche Monate verpflichten würden, in das teutſche Land zu ziehen: dann würde er gewiß tüchtige Dienſte leiſten. Zwar mußte Franz I. im madrider Frieden verſprechen, Ulrich aus ſeinem Dienſte zu thun und ihm auf keine Weiſe Unterſtützung zu gewähren. Aber kaum hatte der König die Freiheit wieder erlangt, als er die alten Verbindungen mit Ulrich wieder anknüpfte und ihn namentlich um Darlegung der Mittel bat, durch welche er und ſeine Freunde zu verhindern wüßten, daß Ferdinand ſeinem Bruder nach Mailand Hilfe zuſchicke. Ulrich betrieb nun auf dem Speierer Reichstag abermals ſeine Wiedereinſetzung. Mehrere Fürſten legten daſelbſt Fürſprache für ihn ein. Am eifrigſten zeigte ſich für ihn Philipp von Heſſen (ſ. d. A.). Dem Ulmer Geſandten gegenüber ließ er die bedeutungsvollen Worte fallen: „Lieber! könnten wir zu Wege bringen, daß er einkäme — er iſt gut auf dem Evangely.“ Nachher gewährte er Ulrich eine Zuflucht in ſeinem Lande. In Marburg (ſ. d. A.) wohnte er dem bekannten Colloquium zwiſchen den ſächſiſchen und ſchweizeriſchen Theologen über den Sacramentſtreit (ſ. d. A.) bei. War er ſchon wegen ſeiner langjährigen Verbindungen den ſchweizeriſchen Theologen mehr zugeneigt, ſo wurde er gegen die ſächſiſchen noch durch eine Schrift des Johannes Agricola, in welcher er als Tyrann geſchildert wurde, eingenommen. Auch betrachtete die zwingliſche Partei Würtemberg bereits als ein ihr zugehöriges Gebiet, ſobald Ulrich wieder zur Herrſchaft käme. In Marburg wurde zwiſchen Zwingli, Philipp und Ulrich über des letzteren Wiedereinſetzung verhandelt, und eine Einladung an den König von Frankreich, ſowie an die Republik von Venedig zur Theilnahme an dem chriſtlichen Bürgerrechte beſchloſſen. Auch an den Herzog von Braunſchweig-Wolfenbüttel wandte ſich Ulrich auf Philipps Rath um Hilfe. Dieſer verſprach ihm jedoch bloß ſeine perſönliche Verwendung bei dem Kaiſer. Auf dem Reichstage zu Augsburg wurde Ferdinand von dem Kaiſer feierlich mit dem Herzogthum Würtemberg belehnt. Würtemberg wurde jetzt zur Unzufriedenheit der benachbarten Reichsſtädte gleich den übrigen öſtreichiſchen Erbſtaaten von der Gerichtsbarkeit des Reichskammergerichtes befreit. Für Ulrichs Schickſal trat damals eine Wendung ein. Die kirchliche Neuerung brachte auch in den politiſchen Verhältniſſen Teutſchlands eine Veränderung hervor, indem ſie alte Vereine löſte und auf der andern Seite bisherige Befreundete in Feinde verwandelte. Außerdem griff die Furcht vor zu großem Wachsthume des ländergierigen Hauſes Habsburg unter den teutſchen Fürſten um ſich und erhielt von Frankreich aus nicht geringe Nahrung. Daher bildete ſich unter den teutſchen Ständen eine der Sache Ulrichs günſtigere Stimmung, beſonders bei denen, welche hofften, die Sache des „Evangeliums“ werde durch ihn einen mächtigen Zuwachs erhalten. Selbſt das ſonſt gut katholiſche Bayern, welches damals wegen der beabſichtigten Königswahl Ferdinands gegen Oeſtreich aufgebracht war, zeigte ſich jetzt geneigt, den Plan wegen Wiedereinſetzung Ulrichs zu unterſtützen. Philipp von Heſſen hatte ſich des bayriſchen Kanzlers Dr. Eck bedient und ihm für ſeine Mühe 4000 fl., ſo wie auch

Digitized by Google

für Ulrichs Perſon die gleiche Summe, zu Gunſten des Herzogs Wilhelm aber Unterſtützung bei der Bewerbung um die teutſche Königskrone verſprochen, wenn die Wiedereinſetzung des Herzogs Ulrich ausgeführt würde. Da die von Bayern geſtellten Bedingungen zu hart gefunden wurden, ſo fanden durch die Vermittlung des der Beſtechung ſehr zugänglichen Dr. Eck lebhafte Unterhandlungen ſtatt. Als Herzog Wilhelm von ſeinen Artikeln immer noch nicht abſtehen wollte, fand Philipps weites Gewiſſen bald einen genügenden Rath: „Es haben ſchon Kaiſer, Könige und Fürſten noch viel beſchwerlichere Verträge eingehen müſſen und ſeien erſt halb ſo groß in Armuth verſeſſen und aller Hilf bloß geſtanden als er, und haben dabei das Sprichwort erfüllt, gezwungener Eid iſt Gott leid. Er ſolle die Zuſicherung geben, daß alle Perſonen — ſeine in Würtemberg am Ruder ſitzenden Gegner vor ihm ſicher ſeien; er ſolle thun wie Simſon, der ſo lange verziehen mußte, bis ihm die Haare wieder wuchſen; dann konnte er an die Philiſter mit aller Kraft.“ Aehnlichen Rath wußte er, wie es Anfangs hinſichtlich der Religion zu halten ſei. Nur durch Bayerns Hilfe könne Ulrich wieder zu Land und Leuten kommen; bei Frankreich ſei es umſonſt. Der Woyda (König von Ungarn) habe kein Geld, auf den Herzog von Braunſchweig und die Eidgenoſſen könne er ſich wenig verlaſſen. Schon war ein Vertrag mit Wilhelm von Bayern abgeſchloſſen, als dieſer auf ein Mal die Verhandlungen abbrach, wahrſcheinlich in der Hoffnung, von dem Kaiſer auf diplomatiſchem Wege die Herausgabe des Herzogthums für Ulrichs Sohn Chriſtoph zu erlangen. Während die bayriſchen Herzoge mit Carl V. in der genannten Abſicht unterhandelten, ſchloſſen ſie mit dem franzöſiſchen Geſandten einen Vertrag ab, daß ſein König dem 17jährigen Prinzen Chriſtoph 10,000 Fußknechte und 2000 Reiter ſtelle, um Würtemberg, welches ſie lieber in dem Beſitze des alten Fürſtenhauſes, als des mächtigen Hauſes Habsburg ſahen, Ferdinand zu entreißen. Obwohl in dieſem Vertrage Ulrichs mit keinem Worte Erwähnung geſchah, ließen ſie doch gleich darauf wegen der Wiedereinſetzung desſelben auf dem Reichstage zu Nürnberg durch Philipp Unterhandlungen anknüpfen. Da Bayern eine ſo zweideutige Haltung an den Tag legte, wandte ſich Ulrich auf Betreiben Philipps an den Churfürſten von Sachſen. In der ihm von dem Landgrafen mitgegebenen Inſtruction wurde unter Anderm hervorgehoben, daß die Proteſtanten an Ulrich, wenn er eingeſetzt würde, einen großen Troſt hätten; wollte er an dem Fürſten ein Werk der Barmherzigkeit thun und ihn helfen einſetzen, ſo müſſe man jetzt die Noth Oeſtreichs wegen des Türken benützen. Das letztere hielt der Churfürſt mit Recht für unchriſtlich. Zugleich erwiederte er, daß der Landgraf ſich den Schweizern, mit denen doch wegen des Sacraments des Leibes und Blutes Chriſti noch keine Einigung beſtehe, durch die mit ihnen gemachte politiſche Einigung zu ſehr genähert habe. Der Churfürſt lehnte es ab, zu den Waffen zu greifen, ſagte jedoch zu, ihm ohne Krieg beizuſtehen. Um ſo mehr Hoffnung könnte man auf Frankreich ſetzen, mit dem damals nicht bloß Ulrich und Philipp, ſondern auch die bayriſchen Herzöge in den innigſten Beziehungen ſtanden. Die letzteren baten hauptſächlich auch darum, durch einen Geſandten beim ſchwäbiſchen Bunde öffentlich auf die Zurückgabe des Herzogthums an Ulrich zu dringen. Franz I. ließ die Herzöge und durch ſie Chriſtoph insgeheim wiſſen, daß es ihm ernſtlich darum zu thun ſei, ſich vermittelſt der Würtembergiſchen Sache neue Freunde zu machen, die alten aber noch mehr an ſich und überhaupt dem öſtreichiſchen Hauſe ſeine Verbündeten zu entziehen; nur wünſche er es auf eine Art zu thun, durch welche die Verträge nicht verletzt würden. Bald darauf ſandte er einen Bevollmächtigten ab, mit dem Auftrage die ſchon früher verſprochenen 10,000 Sonnenkronen den bayriſchen Herzögen, jedoch nur zur Vertheidigung der Rechte der Reichsſtädte zu verwenden, die Wiedereinſetzung der Herzöge von Würtemberg zu unterſtützen und die Auflöſung des ſchwäbiſchen Bundes mit allen möglichen Mitteln zu befördern. Die bayriſchen Herzöge waren

Digitized by Google

Schwaben Würtembergs das Wiedertäuferthum um ſich. Die Würtembergiſchen Theologen welche 1536 dem Herzoge ein Gutachten über die Behandlung dieſer Art von Sectirer überſandten, geſtanden ſelbſt mit aller Offenherzigkeit, daß man bei den Rottengeiſtern einen ſolchen feinen Schein des Lebens ſehe und dagegen bei ihnen und dem großen Haufen der Ihrigen leider ein ſo ganz wildes, freches und verruchtes Weſen. Daher kam es, daß im April 1535 ein allgemeiner Befehl durch das Land erging gegen alle heimlichen Verſammlungen und Winkelpredigten. Die Regierung hatte hiebei außer den Wiedertäufern den bekannten Schwenckfeld (ſ. d. A.) im Auge, welcher ſich bereits 2 Jahre lang in Schwaben, wo er bei dem Adel mehrere Verwandte zählte, bei einem Herrn von Thumm aufhielt. Auf Anſuchen Schwenckfelds fand den 28. Mai 1535 zwiſchen ihm, Bucer, Blaarer und dem Ulmer Theologen Frecht zu Tübingen ein Religionsgeſpräch ſtatt, welches die ſogenannte Tübinger-Concordie herbei führte. Bald jedoch traten die Würtembergiſchen Theologen wieder gegen Schwenckfeld auf, welcher bis zu ſeinem Tode in Schwaben blieb und beſonders unter dem Adel fortwährend viele Freunde zählte. — Da Blaarer, welcher allgemein als Zwinglianer galt und Schnepf ſich nicht miteinander vertragen hatten, ſo wurde jedem ein eigenes Feld der Wirkſamkeit zugetheilt. Blaarer ſollte das der Schweiz und den oberländiſchen Städten benachbarte Land ob der Staig mit dem Sitz in Tübingen, Schnepf das Unterland mit dem Sitz in Stuttgart reformiren. Das Reformiren begann mit den Pfarrſtellen, welche größtentheils Lehen des Fürſtenthums waren. Da jedoch viele Inhaber der Pfründen katholiſch bleiben wollten, ſo war es ſchwierig, die nothwendige Anzahl von neugläubigen Seelſorgern zu erhalten. Daß man irgend eine Gemeinde um ihre Willensmeinung bei der Glaubensveränderung überhaupt, oder eine Anſicht über die von dem Herzoge zugeſandten neuen Pfarrer vernommen hätte, davon war gar keine Rede. Der Fürſt benahm ſich als ſouveräner Herr nicht bloß des Leibes und Gutes ſondern mehr noch der Seele und deren koſtbarſten Vorrechtes, der Religion. Um aber das Volk, welches ſeinem alten Glauben anhing, nicht zu ſehr zu erbittern und es erſt allmählig an das volle Licht des „Evangeliums“ zu gewöhnen, wurde noch eine Zeit lang, ſelbſt in Stuttgart und Tübingen, Meſſe geleſen, wo ſich noch ein Geiſtlicher dazu vorfand. Ueberhaupt herrſchte anfänglich große Ungleichheit im Gottesdienſte. Ehe Ulrich im Reformiren weiter fortſchritt, unternahm er eine Reiſe nach Wien, um die Aeußerungen ſeines Lehensherrn des Königs Ferdinand über ſeine bisherigen kirchlichen Neuerungen zu vernehmen. Als er im Allgemeinen die Zuſage erhielt, daß gegen ihn, ſofern er nicht andere Neuerungen, ſonderlich nicht die zwingliſchen, wiedertäuferiſchen u. ſ. w. anfange, Nichts in Ungnade gehandelt werde, auch nicht rückſichtlich der geiſtlichen Güter, weil auf ihn wie auf die andern evangeliſchen Stände der Nürnberger Friede (im J. 1531) Anwendung finde, kehrte er voll Freude wieder nach Haus zurück, entſchloſſen, nun auch an die Reformirung der Klöſter und Stifte, an welcher ihm am meiſten gelegen war, zu gehen. Den Klöſtern wurden zuerſt proteſtantiſche Docenten als ſogenannte Lehrmeiſter zugeſandt, welche die Mönche mit der neuen Lehre bekannt machen mußten. Nach Ablauf einiger Zeit machte man den Verſuch, ſich mit den Conventualen abzufinden. Diejenigen, welche zur neuen Lehre übertraten, erhielten eine Anſtellung oder ein Leibgedinge. Viele, welche katholiſch bleiben wollten, wie z. B. im Kloſter zu Bebenhauſen, zogen außer Landes. Dem reichen Kloſter Zwiefalten gelang es, ſich von dem Würtembergiſchen Verbande loszureißen und unter den Schutz Oeſtreichs ſeines frühern Schirmherrn zu ſtellen. Die verſchiedenen Stifte wurden mit großer Eile ſäculariſirt, deßgleichen die Frauenklöſter und zahlreichen Beguinenhäuſer. Ungeachtet der eindringlichen Predigten der proteſtantiſchen Geiſtlichen blieben dennoch die meiſten Nonnen ihren Gelübden getreu. Ueberall in den proteſtantiſchen Ländern erlagen die alten kirchlichen

Digitized by Google

Inſtitutionen der weltlichen Gewalt. Der Grundſatz der freien Forſchung wurde ſelbſt auf den Rath der erſten Reformatoren verläugnet, und wo die Ueberredung nicht ausreichte, mit Zwang eingeſchritten. „Aber kein proteſtantiſcher Fürſt," ſagt der gut proteſtantiſche Biograph Ulrichs, „ließ gegen einzelne Widerſpenſtige ſo gewaltthätig verfahren, und keiner ergriff mit ſolcher Haſt das zeitliche Gut der Kirche, als der Herzog zu Würtemberg; allein bei keinem andern war auch die Noth ſo hoch geſtiegen, ſich ſelbſt Geld verſchaffen zu müſſen, als bei dieſem; bei keinem Lande ein ſo ſchneller und gewaltſamer Wechſel eines katholiſchen Regenten mit einem proteſtantiſchen, eines uſurpirten, aber von Aebten und Mönchen begünſtigten Herrn mit dem rechtmäßigen, von ihnen nur gefürchteten." Ferdinand, auf deſſen Rechnung dieſe Schritte Ulrichs geſetzt wurden, nahm ſich der vertriebenen oder auch beſchädigten Kloſterleute einigermaßen an. Auch wurden der Würtembergiſchen Regierung über ihr gewaltſames und ungerechtes Verfahren hinſichtlich des Kirchenguts nicht blos von katholiſcher Seite Vorwürfe gemacht. Die Umgeſtaltung der Univerſität Tübingen ſollte Melanchthon übernehmen, welcher jedoch den Ruf ablehnte. Statt ſeiner wurde der aus Vöhringen-Stadt gebürtige Basler Gelehrte Grynäus gewählt, für deſſen Berufung beſonders der geiſtesverwandte Blaarer thätig geweſen war. Es wurde eine Univerſitätsordnung entworfen. An die Stellen der entlaſſenen katholiſchen Profeſſoren wurden an den verſchiedenen Facultäten proteſtantiſche Gelehrte berufen, welche jedoch die Univerſität, obwohl ſtatt des Grynäus Brenz und ſpäter Schnepf eine Zeit lang für dieſelbe wirkten, zu dem früheren Glanze zu erheben nicht im Stande waren. Mißlich war es ſchon, daß der Kanzler und Propſt der St. Georgenkirche mit dem Siegel nach dem benachbarten Rottenburg entflohen war. — Im März 1536 ging „die gemeine Kirchenordnung" aus, welche die Vorſchriften enthielt, in welcher Form und Weiſe die Ceremonien im Fürſtenthume gehalten werden ſollten. Auf Blaarers Vorſchlag war manches der alten Kirche ſich Annähernde, das nach Brenz Gutachten beibehalten werden ſollte, verworfen worden. Um dieſelbe Zeit wurden Verordnungen, die öffentliche Kirchen- und Sittenpolizei betreffend, verkündet, durch welche der vorbereitende Zuſtand aufgehoben, die proteſtantiſche Religion allgemein eingeführt, jeder Zuwiderhandelnde aber mit Strafe belegt wurde. Bei dieſer Gelegenheit entſpann ſich ein Streit zwiſchen Blaarer und Schnepf, da der erſtere für völlige Abſchaffung der Bilder war, während Schnepf „unärgerliche" Bilder beibehalten wiſſen wollte. Da demgemäß in einigen Landestheilen Bilder und Altäre geblieben waren, vor welchen die Leute immer noch wie in der guten katholiſchen Zeit öffentlich und heimlich niederknieten und beteten, ſo wurden auch dieſe auf Befehl des Herzogs einige Jahre ſpäter abgeſchafft. Weil übrigens die Spaltung zwiſchen Schnepf und Blaarer immer ſtärker hervortrat, ſo nahm der Letztere wahrſcheinlich im Anfang des Jahres 1538 den Abſchied. — Ueberhaupt trat Ulrich von nun an in nähere Verbindung mit den lutheriſchen Fürſten. Schon im April 1536 ließ er ſich zu Frankfurt in den Schmalkaldiſchen Bund (ſ. d. A.) aufnehmen. Auf dem zweiten Bundestage zu Schmalkalden im J. 1537 übergaben die anweſenden Prädicanten den Fürſten eine hauptſächlich auf Ulrich abzielende wohlmotivirte Bitte, die Stände möchten ermahnt werden, daß die Kirchen- und Kloſtergüter vornehmlich zur Beſtellung der Kirchen und Schulen verwendet und erhalten werden ſollten. Zu gleicher Zeit trat der kaiſerliche Bevollmächtigte Vicekanzler Dr. Held daſelbſt mit der Klage auf, daß Ulrich in Religionsſachen und beſonders der geiſtlichen Güter halber geſchwinder gehandelt und mehr Neuerung ſich erlaubt habe, als weder von dem Churfürſten von Sachſen noch von dem Landgrafen geſchehen wäre. Der Herzog ſuchte ſich zu vertheidigen, äußerte unter Anderm: Er habe nur das, was ärgerlich und dem Worte Gottes zuwider ſei, abgeſchafft; darunter aber ſei fürnehmlich die gotteslaͤſterliche papiſtiſche Meſſe und andere Mißbräuche der

Ceremonien mit den Abgeſtorbenen gehalten ꝛc. Er verließ jedoch bald den Bundestag. — In große Verlegenheit gerieth Ulrich, als Philipp ihn um ſeinen Beiſtand in der Angelegenheit ſeiner bekannten Doppelehe erſuchte. Er wüßte keine Sache, erwiederte er, ſo ihm in allen ſeinen Widerwärtigkeiten je begegnet, die ihn härter erſchreckt und zu Gemüth gegangen, als die, da er ſie erſtmals gehört. Auch vermied er, mit den Jahren immer ängſtlicher werdend, alle Zuſagen und Verbindungen mit Philipp, durch welche er in Verlegenheit gebracht werden konnte, obwohl er dieſem die Wiedereinſetzung in ſein Land zu verdanken hatte. — Nichtsdeſtoweniger wurde Ulrich bei all' ſeiner nunmehrigen Vorſicht in den Schmalkaldiſchen Krieg (ſ. d. A.) hineingezogen, von dem er freilich einen günſtigen Erfolg für ſeine eigene Angelegenheit erwartete. Ja es wuchs ihm hier ſo ſehr der Muth, daß er mit Beiſtimmung des Churfürſten von Sachſen und des Landgrafen von Heſſen ſogar dem Kaiſer ſein Lehen aufkünden wollte; ein ſehr unüberlegtes Vorhaben, von welchem ihn ſeine Räthe zu ſeinem Glück mit aller Macht abmahnten. — Der unglückliche Ausgang dieſes Krieges brachte über Ulrich und ſein Land ſchwere Folgen. Noch einmal mußte der Herzog entfliehen auf die Bergfeſte Hohentwiel. Das ganze Land unterwarf ſich dem Herzog Alba. Zwar wandte ſich Ulrich an den Kaiſer um Gnade. Dieſer aber erließ, beſonders auch um die andern proteſtantiſchen Stände einzuſchüchtern, ein Schreiben an alle Stände und Unterthanen des Fürſtenthums Würtemberg und gebot ihnen, ſich des Herzogs nicht weiter anzunehmen, ihm weder Dienſt noch Hilfe oder Beiſtand zu erzeigen, ſondern ſich ungeſäumt an ihn zu ergeben. Zugleich erklärte er ſie ihrer Erbhuldigung, Pflichten und Eide gegen den Herzog für entbunden und ſtellte ihnen ſeinen Schutz, wenn ſie ihm gehorchten, dagegen ſchwere Strafe für den Fall des Ungehorſams in Ausſicht. Der Herzog mußte ſich trotz der ſchweren Geldſummen, die er den kaiſerlichen Miniſtern anbieten ließ, unbedingt unterwerfen. So harte Bedingungen der ſogenannte Heilbronner-Vertrag ihm auferlegte, ſo mußte er doch froh ſein, daß er wieder in ſein Land eingeſetzt wurde. Im März 1547 mußte er zu Ulm perſönlich den Fußfall leiſten. Unter einem großen Zulaufe von Neugierigen wurde der Herzog, welcher heftig am Podagra litt, in den Audienzſaal getragen. Der Kaiſer ging an ihm vorüber und ſetzte ſich auf den Thron. Vor ihm ſtand der Reichsmarſchall mit gezücktem Schwerte. Doch durften ſtatt Ulrichs, welcher mit bloßem Haupte daſaß, zwei Bevollmächtigte vor den Kaiſer knieen und die Abbitte leiſten. Freilich war mit dieſer Demüthigung für den übermüthigen Fürſten die Ruhe noch nicht gekommen. Längere Zeit blieb das Land mit fremden Truppen beſetzt, welche daſſelbe hart bedrängten und ausſogen. Noch mehr Bitterkeit brachte es ihm, daß jetzt Ferdinand auf's neue mit ſeinen Anſprüchen auf Würtemberg auftrat. Der Proceß wurde vor das Reichsgericht gebracht, und es eröffnete ſich für Ulrich die ſchlimme Ausſicht, daß er denſelben und damit ſein Fürſtenthum abermals verlieren würde. Erſt nach ſeinem Tode wurde der Streit nach einem zu Paſſau mit Chriſtoph, mit welchem ſein Vater bis zu ſeinem Tode in einem geſpannten, eiferſüchtigen Verhältniſſe lebte, abgeſchloſſenen Vergleich geſchlichtet. Unter ſolchen Umſtänden konnte ſich Ulrich der Nothwendigkeit nicht entziehen, die Einführung des Interims (ſ. d. A.) ſowohl in Würtemberg, als auch in der auf ſchweizeriſchem Fuße reformirten Grafſchaft Mömpelgart zu verſprechen. Nichtsdeſtoweniger war der Kaiſer über ihn ungehalten, daß er das Interim ſchlecht beobachte, den Predigern geſtatte auf daſſelbe zu ſchmähen und erkläre Gegner deſſelben in Schutz nehme. So war unter Anderm bekannt geworden, daß er dem eifrigen Brenz irgendwo in ſeinem Lande eine Zufluchtſtätte eingeräumt habe. Daher mußte zuletzt in dem fürſtlichen Rathe beſchloſſen werden, das Interim allenthalben dem Buchſtaben nach verkünden zu laſſen. Auf Sonntag den 11. November 1548 wurde die allgemeine Feier der Meſſe, welche in der Stiftskirche zu Stuttgart den 15. Auguſt

zum erſten Mal wieder gehalten worden war, angeordnet. 52 Pfarrer wurden beurlaubt. Zur Abhaltung der Meſſe wurden katholiſche Prieſter angeſtellt. Da diejenigen Prediger, welche ſich verpflichteten, auf den katholiſchen Gottesdienſt und das Interim nicht zu ſchmähen, ſondern bloß das Evangelium zu verkünden beibehalten wurden, ſo entſtand ein merkwürdiges Gemiſch von katholiſchem und proteſtantiſchem Gottesdienſte, da in derſelben Kirche der katholiſche Prieſter das Hochamt, der proteſtantiſche Interimsprediger aber die Predigt hielt und das Abendmahl unter beiderlei Geſtalten austheilte. Nun erſchienen auch die katholiſchen Prälaten vor der herzoglichen Regierung um ihre Klöſter ſammt Zugehör herauszufordern. So ſchwer es dem beſonders damals geldbedürftigen Herzog fiel, er mußte, wie auch das Gutachten ſeiner Räthe ausſprach, dem durch den Reichstagsabſchied und das Interim begründeten Verlangen nachgeben. Doch vermochte er die Prälaten zu dem Verſprechen, ihn und ſeine Nachkommen als ihre Erbſchirmherrn und Kaſtenvögte, wie von Alters her, zu erkennen, ihre Geſandten jedoch ohne Stimmrecht zur Abtswahl zu berufen, ihre Rathspflicht zu thun, ihr Hofgericht als Appellationsinſtanz anzuerkennen, ihnen die peinliche Gerichtsbarkeit zu geſtatten und auf den Landtagen zu erſcheinen. — So folgte auf die ſtürmiſche Jugendzeit und auf das bewegte Mannesalter ein höchſt unfreundlicher Lebensabend voll Demüthigung, Bitterkeit und Mühſeligkeit. Mehr dem Kummer als der Laſt der Jahre erliegend, ſtarb Ulrich den 6. November 1550 in einem Alter von 63. Jahren nach einer Regierung von 32 Jahren 5 Monaten. Seine Thätigkeit ſowie ſein Charakter liegt nach der bisherigen Darſtellung vor uns. Wie er ſich gegen Kaiſer und Reich, gegen ſeine Mitſtände im Kirchlichen und Politiſchen, im Glück und Unglücke benommen, iſt gezeigt worden. Je nach der kirchlichen und politiſchen Anſchauung, welcher der Geſchichtsſchreiber folgt, wird das Urtheil über ſeine Regierung gefällt werden. Seine großen Fehler und Mißgriffe können ſelbſt ſeine Lobredner nicht leugnen. Aber der eine Umſtand, daß er das „Licht des Evangeliums" ſeinem Lande gebracht, iſt in ihren Augen hinreichend ihm unter den Fürſten ſeines Hauſes in ſeiner Zeit eine glänzende Stelle anzuweiſen. — Sattler, Geſchichte des Herzogthums Würtemberg unter der Regierung der Herzoge. 1—4. Bd. Ulrich, Herzog zu Würtemberg, ein Beitrag zur Geſchichte Würtembergs und des teutſchen Reichs im Zeitalter der Reformation, von L. Fr. Heyd. 3 Bde. 1841—44. [Briſchar.]

Umſchreibungsbullen, ſ. Circumſcriptionsbullen.

Unanimis Consensus patrum, ſ. Exegeſe.

Unauflösbarkeit der Ehe, ſ. Ehe.

Unbegreiflichkeit, ſ. Gott, Myſterien, Scholaſtik (S. 742) und Thomas von Aquino.

Unbewegliche Feſte, ſ. Dies fixa.

Unbußfertigkeit, ſ. Sünde.

Unduldſamkeit, ſ. Toleranz.

Unehelich, ſ. Ehelich.

Unfehlbarkeit, ſ. Kirche und Papſt.

Ungarn, Bekehrung. Ungarn das größte Kronland des öſtreichiſchen Kaiſerſtaates iſt von jeher als das Marianiſche Reich (Regnum Marianum) in der Kirchengeſchichte bekannt. Die erſte Bekehrung zum Chriſtenthume erfolgte ſchon in der anderen Hälfte des zehnten Jahrhunderts, zu welcher mehrere Ereigniſſe Gelegenheit darboten. Um das J. 971 n. Chr. kam der hl. Wolfgang, Benedictiner, ſpäter Biſchof zu Regensburg, mit mehreren Ordensgenoſſen nach Ungarn, deren Wirken jedoch von geringem Erfolge war. Mit größerem Erfolge wirkten Bruno, Biſchof von Werden, und Piligrin, Biſchof von Paſſau, welche um das J. 973 fünfhundert Ungarn tauften. Den freien Verkehr dieſer erſten Bekehrer muß man dem zwiſchen Kaiſer Otto I. und dem

Digitized by Google

ungariſchen Herzoge Geyza geſchloſſenen Friedensbunde verdanken. Allein der glückliche Beginn der Bekehrung wurde bald durch den mit den Teutſchen erfolgten Krieg gehindert, während deſſen die meiſten der Bekehrten wieder den Göttern opferten. Nachdem aber die Ungarn von der Melkfeſtung weggetrieben, ja ganz bis Kahlenberg zurückgedrängt waren (985) hatten ſie mehr Neigung zur chriſtlichen Religion; chriſtliche Kaufleute, Handwerker und Sclaven wurden eben ſo viele Miſſionäre in Ungarn. Herzog Geyza erlaubte den Geiſtlichen freien Eintritt in's Land, in Folge deſſen dann mehrere Mönche, ja ſelbſt der hl. Adalbert herbeikamen. Ein entſcheidender Schritt zur Pflanzung der chriſtlichen Kirche geſchah aber erſt als Herzog Geyza für ſeinen Sohn Voik, Giſela, die Schweſter des H. Heinrichs, zur Gemahlin bat, und dieſe Bitte wurde nur dann und unter der Bedingung gewährt, wenn Geyza ſammt ſeiner Familie ſich taufen laſſen wolle. Geyza, deſſen Gemahlin Sarolta, die Tochter des Fürſten von Siebenbürgen, angeblich ſchon eine Chriſtin geweſen, wurde dann theils in Folge der Vermittlung Sarolta's, theils aber in Folge der bereits angeführten Bedingung mit ſeinem ganzen Hauſe, durch den hl. Adalbert, Biſchof von Prag, in Gran getauft, und ließ mehrere chriſtliche Kirchen in Ungarn bauen. Noch mehr erblühte das Chriſtenthum nach dem Tode Geyza's (997), als ſein Sohn Voik nunmehr nach der empfangenen hl. Taufe Stephan genannt, die Regierung Ungarns antrat. Er hat den Kupa von Sümegh, wie auch etwas ſpäter Gyula, den Fürſten von Siebenbürgen, die ſich empörend das Chriſtenthum verwarfen, überwunden, und ſomit das Hinderniß der weiteren Verbreitung des Chriſtenthumes abgewandt. Der hl. Stephan, mit dem in ſeinem Zeitalter Niemand zu vergleichen war (non est inventus similis illi) verbreitete mit unausſprechlichem Eifer die chriſtliche Religion. Er vollendete die Benedictinerabtei zu Martinsberg, welche ſchon ſein Vater Geyza begonnen; ſtiftete Benedictinerabteien in Pesvarad, auf dem Berge Zobor nächſt Neutra, dann in Bakonybel und Szala; errichtete das Erzbisthum Gran, dem auch die von ihm geſtifteten 10 Bisthümer untergeordnet wurden. Hierauf ſchickte er Aſtricus, den Abt von Martinsberg zu Papſt Silveſter II. mit der Bitte, damit dieſer die von ihm getroffenen kirchlichen Einrichtungen genehmige. Der Papſt billigte nicht nur die errichteten Bisthümer, ſondern überſandte noch dem hl. Stephan eine goldene Krone und ein Duplicatkreuz mit dem Titel eines apoſtoliſchen Königs, verlieh ihm auch verſchiedene Rechte in kirchlichen Angelegenheiten, woher dann das Recht der ungariſchen Könige circa sacra entſprang. Das Kloſter zu Martinsberg war ein Seminar für den Clerus von Ungarn. Die erſten Ordensprieſter waren größtentheils Italiener und Teutſche, von denen der hl. König mit dem richtigſten Blicke Oberhirten für das Land wählte, wie Chartuitius, Geſchichtsſchreiber im eilften Jahrhunderte bemerkt, nach dem Grundſatze: „je frommer jemand geweſen, deſto lieber war er ihm" (quanto quis esset religiosior, tanto ipsi erat charior.). Unter den erſten Oberhirten des Landes prangten der ſelige Sebaſtian, der zweite Erzbiſchof von Gran, der ſel. Maurus, Biſchof von Fünfkirchen und der ſel. Aſtrik, erſter Biſchof zu Colotza (alle aus Martinsberg), alle dieſe haben durch Wort, Schrift und That das Evangelium verkündet; dieſen ſchloß ſich dann auch der hl. Gerard, desgleichen Benedictiner, Lehrer und Erzieher des hl. Kronprinzen Emerich, ſpäter Biſchof zu Csanad an. Ja ſelbſt der hl. König predigte mit wahrem apoſtoliſchen Eifer das Evangelium dem Volke Ungarns, womit er ſich den Namen „Apoſtel der Ungarn" erwarb; wie ihn auch der Papſt Silveſter II. in ſeinem Briefe nannte: „Ich bin, ſo ſchreibt der Papſt, apoſtoliſch, Er aber mit der Gnade Chriſti Apoſtel" (Ego sum apostolicus; ille vero merito Christi apostolus.) (Chartuitius). Außer den herrlich erbauten Cathedralkirchen ließ er auch noch in ſo manchen Dörfern Kirchen bauen, verſah dann dieſe mit den nothwendigen hl. Gefäßen und Büchern. Er errichtete ferner mehrere Domcapitel und

Digitized by Google

Schulen. Bezüglich der Befeſtigung der chriſtlichen Religion hinterließ er viele Geſetze, namentlich über die Vorrechte und die Gerichtsbarkeit der Biſchöfe und Prälaten, über den Zehent, die Feier der Sonn- und Feſttage, die Aufrechthaltung der Faſten und kirchlichen Begräbniſſe u. ſ. w. Der hl. Stephan regierte vom J. 997 bis 1000 als Herzog, dann bis 1038 als gekrönter König von Ungarn. Vor ſeinem Tode berief er die Biſchöfe und Magnaten des Landes und noch am Sterbebette legte er ihnen ans Herz die ſtrenge Ueberwachung der Aufrechthaltung der chriſtlichen Religion; empfahl dann das Reich dem Schutze der hl. Jungfrau Maria und entſchlief in dem Herrn am Feſte der Himmelfahrt Mariä. Drei Jahre lang (während welcher Zeit alle Luſtbarkeiten, Muſik, Tanz ꝛc. verboten war) trauerte Ungarn über den Tod ſeines erſten und beſten Königs und ſeit der Zeit bis zum heutigen Tage wird die hl. Jungfrau Maria von den Ungarn als die Schutzpatronin und Königin des Reiches, mit der andachtvollſten Inbrunſt verehrt. — Nach dem Tode des hl. Stephan ſollte das Heidenthum wieder zur Herrſchaft gelangen in Ungarn, denn der heidniſche Ungar Batha empörte ſich mit mehreren andern, welche chriſtliche Prieſter marterten und Tempel zerſtörten (1046), unter vielen andern litt auch der hl. Gerard, Biſchof von Cſanad, der hl. Buldus, Biſchof von Erlau und der hl. Beſtertus, Biſchof von Neutra den Martyrertod. Allein Andreas I. (1046—1061) unterdrückte bald die Empörung, befahl die ſtrengſte Beobachtung der Geſetze des hl. Stephan und verbot unter der Strafe der Habe und des Lebensverluſtes den Rücktritt zum Heidenthume. Auch unter Bela I. (1061—1063) würde eine ſolche Empörung, an deren Spitze Janus Batha's Sohn ſtand, der Feſtigkeit der chriſtlichen Religion nachtheilig geworden ſein, wenn ſie nicht ſogleich beim Beginne unterdrückt worden wäre. Das Werk der Bekehrung vollendete jedoch erſt der hl. Ladislaw, König von Ungarn (1077—1095), der die letzten Reſte des Heidenthumes vernichtete, indem er die noch hier und dort auf Bergen, an Quellen und in Hainen Opfercultus übenden Ungarn ſtets mit Abnahme eines Ochſen beſtrafte, an ſolche Opferorte Kreuze und hl. Bilder errichten ließ und für die ſtrenge Befolgung der Geſetze des hl. Stephan ſorgte. — Gegenwärtig gehören zu den Ungarn auch die K u m a n e n, deren Bekehrung auf eine von den Ungarn abweichende Zeit fällt. Die Kumanen ſind ein ſtarker, orientaliſcher mit den Ungarn verwandter Volksſtamm, ſie wohnten an den ſüdöſtlichen Grenzen Siebenbürgens, mit den chriſtlichen Königen Ungarns mehrmals in Berührung kommend ließen ſie ſich allmählig taufen. Um das J. 1089 drangen ſie gegen Ungarn vor unter ihrem Anführer Kapolcs, wurden jedoch von dem hl. Ladislaw geſchlagen, die Gefangenen aber nahmen die chriſtliche Religion an; — ſpäter hat ihnen der hl. Ladislaw der Theiß entlang ſchöne Ländereien angewieſen, wo auch dieſe ſich niederließen. 1122 unter der Regierung Stephan II. haben die von Johann Comnen unter ihrem Anführer Tatar geſchlagenen und zu der Zeit getauften Kumanen in Ungarn Aſyl gefunden. Um das J. 1122 ging der durch Gelehrſamkeit und Glaubenseifer weit berühmte Doctor und Lehrer zu Bologna, der ſel. Paulus Magyar (Beatus Paulus Hungarus) aus dem Orden des hl. Dominicus mit mehreren anderen zu den Kumanen um ſie zu bekehren; in Folge dieſer Miſſion wurden im J. 1227 durch den Graner Erzbiſchof Robert, der eigens durch eine Botſchaft darum angeſucht war, 15,000 Kumanen ſammt ihrem Fürſten Boriz getauft. Im J. 1238 kamen unter der Anführung Kuthens gleichfalls Kumanen nach Ungarn; Bela IV. hatte Kuthen freundlich aufgenommen, und war ſogar ſein Taufpathe geworden; allein erſt unter Ludwig dem Großen (1342—1382) wurden ſie gänzlich bekehrt. — Der fromme Ungar, wie es ſeine alten heiligen Lieder beweiſen, pflegte ſein heißgeliebtes Vaterland einem Blumengarten zu vergleichen, deſſen Gärtner der hl. Stephan geweſen und den die hl. Jungfrau Maria, die Schutzpatronin der Ungarn, begoß. Und wirklich wie blühend die chriſtliche Religion

Digitized by Google

in Ungarn vor der Reformation und dem Eindringen der Türken geweſen ſein mag, wird aus dem ſichtbar, daß Ungarn dazumal ſchon 500 Ordenshäuſer hatte (Benedictiner waren in 60 Klöſtern, Ciſtercienſer in 50, Prämonſtratenſer in 60, Dominicaner in 60, Franciscaner in 140, die im 13. Jahrhunderte von dem ſel. Euſebius, Graner Domherrn geſtifteten Pauliner in 80, Hoſpitäler des hl. Johannes in 24, nebſt dieſen waren die ſogenannten Chorherrn des hl. Auguſtinus, Carthäuſer und andere in mehr oder weniger Klöſtern.) — Reformation. Die zu Wittenberg ſtudierenden Jünglinge Sikloſy, Azaray, Linczy, Szalay, Gleba und andere hatten in ihre Heimath 1522 rückkehrend die neue Lehre zuerſt verbreitet. Der König Ludwig II. wie auch der Reichsprimas Georg von Szakmar haben alles aufgeboten um die Verbreitung des Lutherthums zu hemmen. Im J. 1523 wurden die ſtrengen Geſetze des Königs Matthias, womit die Ketzerei unter Todesſtrafe verboten ward, erneuert, allein dieſe Maßregeln wurden nie durchgeführt. Im J. 1525 wurden ſie abermals erneuert, jedoch fruchtlos, denn die Geſetze waren damals in Ungarn gar nicht geachtet. Ladislaw von Zalka, Erzbiſchof von Gran und Primas von Ungarn hatte zu dieſem Behufe ſogar Hausunterſuchungen, und die Ketzerbücher zu verbrennen angeordnet. Der fortwährende Krieg mit den Türken hatte die raſtloſe Thätigkeit der im Trüben fiſchenden Reformatoren unterſtützt, und die Gefahr für die katholiſche Kirche in Ungarn war um ſo größer als in der unglücklichen Schlacht bei Mohacs 1526 ſelbſt der König Ludwig II. und die Engel der Kirche Ladislaw von Zalka, Reichsprimas und die Biſchöfe von Colocza, Großwardein, Cſanad, Fünfkirchen, Raab und Bosnien gefallen waren, und nach der Schlacht die Bisthümer, deren Biſchöfe gefallen waren, von mehreren weltlichen Männern begierig eingezogen wurden, welche dann um ſie behalten zu können die neue Lehre beſchützten und allmählig verbreiteten. (Petrus Pereny bemächtigte ſich des Bisthums Erlau, Valentin Török des Bisthums Neutra, Emerich Czibak des Bisthumes Großwardein, Caſpar Peruſics des Bisthums Cſanad, Szerecseny des Bisthums Fünfkirchen, Paulus Bakics des Bisthums Raab u. ſ. w.). — Während der Fehden Ferdinands von Oeſtreich und des Gegenkönigs Johann von Zapolya, traten dieſe, damit ſie ihre Anhänger nicht beleidigen und noch mehrere gewinnen möchten, nie gegen dieſe Uſurpation auf. Die Führer der Reformation, Luther und Melanchthon, hatten unmittelbar für die Verbreitung ihrer Lehre in Ungarn gewirkt; jener der verwittweten Königin Maria die von ihm geſchriebenen Commentare zum 37., 62., 94. und 109. Pſalm gewidmet, dieſer aber gab, obwohl ſpäter, in Wittenberg 93 ungariſchen Jünglingen den Unterricht in der Ketzerlehre. Nebſtdem waren Zeiten, daß in Ungarn und Siebenbürgen zuſammen genommen bloß zwei, in Gran und Waitzen, geweihte Biſchöfe waren und ſo verfiel wegen Mangels an Geiſtlichen das katholiſche Volk an vielen Orten dem Raube der begierigen Wölfe, um ſo mehr da auch viele proteſtantiſch geſinnte Magnaten und Edelleute ihre Untergebenen die neue Lehre zu bekennen zwangen und ihnen aus Wittenberg Geiſtliche, die man ſchon in Teutſchland vertrieben hatte, ſchickten. Für das Lutherthum war beſonders thätig der bei Luther in Wittenberg ſich längere Zeit aufhaltende Matthias Biro von Dewa, unter dem Namen „der ungariſche Luther" bekannt; ihm ſchloßen ſich dann Sztaray, Kopacsy und andere an. In den dem türkiſchen Joche untergebenen Landestheilen wurde das Lutherthum noch ſchneller verbreitet. Am Preßburger Landtage (1548) bemühte ſich Ferdinand auch in Ungarn einige Artikel des Interims ins Leben treten zu laſſen, fand aber Widerſtand. Aus den Geſetzen dieſes Landtages leuchtet hervor, daß ſchon damals Sacramentarier und Wiedertäufer in Ungarn waren, und dieſe, nicht aber auch die Lutheraner mußten das Land räumen. Im J. 1554 ging Martin Kalmanczy, lutheriſcher Prediger zu Bereghszasz, nachher zu Debreczin, zur Lehre Calvins über, welche er den ungariſchen Glauben nannte, um ſo das wankende

Digitized by Google

ungariſche Volk bei ſeinem Nationalnamen um ſo leichter und liſtiger verführen zu können (ſ. d. Art. Siebenbürgen) was ihm auch gelang, indem nicht nur die Siebenbürger, ſondern auch faſt zwei Drittel ungariſcher Proteſtanten, die größtentheils magyariſcher Zunge waren, ſich für den ſogenannten ungariſchen Glauben, den Calvinismus nämlich, erklärten, wogegen ſie das Lutherthum oder den teutſchen Glauben den Teutſchen und Slawen überließen. Nun wurde der Proteſtantismus in Ungarn in zwei Zweige geſprengt, welche mit einander zwar ſtets in Kampf und Feindſeligkeiten lagen, aber im Haß gegen die Katholiken übereinſtimmten. Der noch weiteren Verbreitung dieſer Religionsneuerung hatten dieſe gegenſeitige Zwietracht, der Eifer des Kaiſers Ferdinand I. und vorzüglich die apoſtoliſche Thätigkeit des Graner Erzbiſchofes Nicolaus Olah (1553—1569), welcher mehrere Synoden und canoniſche Viſitationen hielt, ein Seminar gründete und die Jeſuiten einführte, dem Proteſtantismus zwar entgegengewirkt, doch wurde ihm durch die fortwährenden Kriege mit den Türken, wie auch durch die Streitigkeiten mit Sigmund von Zapolya, Fürſten von Siebenbürgen, ein weites Feld eröffnet. Nach dem Tode des Primas Anton von Werancz, (welcher Nachfolger des Erzbiſchofes Olah geweſen) war 23 Jahre lang die Primaswürde in Ungarn vacant geblieben, während dieſer langen Sedisvacanz aber hatten ſich in der damaligen ſehr großen Graner Erzdiöceſe achthundert katholiſcher Pfarreien eben ſo viele lutheriſche Prediger bemächtigt. Im 17. Jahrhunderte haben die Empörungshäupter Bocskay, ſpäter Bethlen, dann Rakoczy und Tököly vereinigt mit den teutſchen Proteſtanten, den Katholiken einen unermeßlichen Schaden zugefügt, allein der Herr hat eben zu dieſer bedrängten Zeit der Kirche Ungarns die kräftigſten und größten Biſchöfe erweckt, die durch ihren ſtrengen Lebenswandel und hohe theologiſche Wiſſenſchaft ausgezeichnet den katholiſchen Glauben ſchützten und zu neuem Leben brachten. Die 6 Reichsprimates des 17. Jahrhunderts als: Forgach, der große Pazmany (ſ. d. A.), Loſy, Lippai, Szelepcseny, Szecseny (ſ. Gran) unterſtützt von ihren frommen Königen waren eben ſo viele Lichter die in dem Tempel Gottes leuchtend ſtrahlten und den katholiſchen Glauben auf das äußerſte vertheidigten. Unterdeſſen bewilligte der Wiener, nachher der Linzer Friedensſchluß und der Landtag von 1647 vollkommene Religionsfreiheit, jedoch unbeſchadet der katholiſchen Religion (absque tamen Catholicae religionis praeiudicio). Die Begierde der Proteſtanten war jedoch damit nicht zufrieden; ſie führten bis 1848 an allen Landtagen gegen die Intoleranz der Katholiken Klage, bis ſie immer mehr und mehr Rechte erzwingend den Katholiken gänzlich gleichgeſtellt worden ſind. — Was die kleineren Secten der Proteſtanten anbelangt, ſo befanden ſich hier in den nordöſtlichen Theilen: Wiedertäufer, welche jedoch unter Maria Thereſia zum katholiſchen Glauben zurückkehrten; Piccarden, welche im J. 1647 Anhänger des Calvinismus wurden und Pietiſten, wie es aus der lutheriſchen Synode zu Roſenberg im J. 1707 hervorleuchtet. Die aus den durch die großen Biſchöfe des 17. Jahrhunderts geſtifteten Seminarien hervorgegangenen Prieſter, die von ihnen erbauten Schulen, wo faſt überall die thätigen Jeſuiten lehrten, die Jeſuitenmiſſionen, die zu Tyrnau vom Cardinal und Reichsprimas Petrus von Pazmany geſtiftete nachher nach Buda-Peſth verſetzte katholiſche Univerſität, die Schulen der Benedictiner, Piariſten, Prämonſtratenſer und Ciſtercienſer wie auch der Franciscaner, die gänzliche Vertreibung der Türken, die Befeſtigung und Solidirung der katholiſchen Mächte, die unter Maria Thereſia geſtifteten Biſthümer zu Stein am Anger, Stuhlweiſſenburg, Zipſen, Neuſohl und Roſenau, wie auch die von Kaiſer Franz I. geſtifteten Kaſchauer und Szathmarer Biſthümer waren eben ſo viele Mittel, welche den katholiſchen Glauben in Ungarn emporhoben. — Die Brüder des morgenländiſchen Ritus theils Ruthenen, theils Walachen, hatten den Katholiken durch ihre Wiedervereinigung viele Freude verurſacht. — Des Munkacser

Digitized by Google

Biſthums wird ſchon mit Ende des 15. Jahrhunderts erwähnt, allein zur hl. Union wird es ununterbrochen erſt vom Ende des 17. Jahrhunderts gezählt. Im Anfange wurde das Biſthum durch apoſtoliſche Vicare verſehen, ſeit 1771 aber hat es ſeine eigenen Biſchöfe. — Das griechiſche Biſthum zu Großwardein wurde bis 1776 durch den Vicar des lateiniſchen Biſchofs zu Großwardein verwaltet, ſodann von eigenen Biſchöfen regiert. — Das griechiſche Fogaraſer Episcopat in Siebenbürgen gehörte früher zur Gerichtsbarkeit des Biſchofs von Siebenbürgen, ſpäter unter Carl VI. bekam es auch eigene Biſchöfe. — Das Biſthum zu Kreuz (Crisium) in Kroatien hatten früher apoſtoliſche Vicare verwaltet; im J. 1776 aber erlangte es gleichfalls einen eigenen Biſchof. — Das Biſthum zu Eperjes wurde unter Franz I., Kaiſer von Oeſtreich, errichtet. — Alle dieſe griechiſch-katholiſchen Biſthümer waren bis zum J. 1852 unmittelbar der Gerichtsbarkeit des Primas von Ungarn untergeordnet; nachdem aber im J. 1852 die Agramer Kirchenprovinz errichtet wurde, gehört das Biſthum zur Gerichtsbarkeit des Agramer Erzbiſchofes; die übrigen Biſthümer jedoch bleiben auch ferner noch der Jurisdiction des Graner Metropoliten untergeordnet. — Bis zum J. 1852 gehörte zur Jurisdiction des ungariſchen Reichsprimas: 1) die Graner Kirchenprovinz; das Erzbiſthum Gran, dann die Biſthümer Neutra, Fünfkirchen, Steinamanger, Raab, Weszprim, Waitzen, Stuhlweiſſenburg, Neuſohl; und die griechiſchen Biſthümer Munkacs, Großwardein, Fogaras, Kreuz und Eperjes. — 2) Die Koloczer Kirchenprovinz, das Erzbiſthum Kolocza, das lateiniſche Biſthum Großwardein, Siebenbürgen, Cſanad, Agram, Diakovar und Syrmium und Zeng. — 3) Die Erlauer Kirchenprovinz, das Erlauer Erzbiſthum, dann die Biſthümer Roſenau, Zipſen, Kaſſau und Szathmar. — Nachdem aber 1852 die Agramer Kirchenprovinz errichtet wurde, wurden dieſer das neue Agramer Erzbiſthum und die Biſthümer Diakowar und Szirmium, wie auch Zeng (welche früher zur Koloczer Kirchenprovinz gehörten) und das griechiſche Kreuzer Biſthum (bisher zur Graner Kirchenprovinz gehörig) untergeordnet. — So ſteht die kirchliche Eintheilung Ungarns. — Wenn man aber die politiſche Eintheilung vom J. 1849 betrachtet, in Folge deren Siebenbürgen, die Woiwodſchaft, Croatien und Slavonien als neubeſtimmte Kronländer nicht mehr zum Kronlande Ungarn zu rechnen ſind, ſo gehören nur die Biſthümer Gran, Neutra, Fünfkirchen, Steinamanger, Raab, Weſzprim, Waitzen, Stuhlweiſſenburg, Neuſohl, Munkacs, Eperjes und das griechiſche Großwardeiner Biſthum; — dann Kolocza, das lateiniſche Biſthum zu Großwardein; — Erlau, Roſenau, Zipſen, Kaſſau und Szathmar zum Gebiete des Kronlandes Ungarn. — Hieher gehört noch das Separatterritorium des Martinsberger Erzabtes, welcher als Abbas nullius Dioeceseos bloß und unmittelbar der päpſtlichen Jurisdiction untergeordnet iſt, wie auch 163 Mönchsklöſter (die Baſiliten nämlich bewohnen 9 Klöſter, die Benedictiner 11, Ciſtercienſer 5, Carmeliter 1, Dominicaner 4, Franciscaner Salvatorianer 25, Marianer 20, Capuciner 7, Ladislaiten 7, Capiſtraner 8, Minoriten 11, Prämonſtratenſer 11, Piariſten 27, die barmherzigen Brüder 13, Serviten 3, und die im J. 1853 am 22. Mai in Tyrnau wieder eingeführten Jeſuiten 1 Collegium) nebſtdem haben auch Nonnen ungefähr 16 Klöſter. — Die Bevölkerung des ſo begrenzten Kronlandes war im J. 1852 nach der Statiſtik des Vincenz Praſch auf 312,116 □Meilen, in 95 Städten, 595 Marktflecken, 8385 Dörfern, 2252 Prädien auf 7,864,262 Seelen geſchätzt, worunter man in Bezug auf den Religionsunterſchied 4,122,700 Römiſchkatholiken, 676,000 griechiſch Unirte; 397,000 nicht Unirte, 1,415,000 Calviner, 724,000 Lutheraner und viele Juden zählt. — (Pray, Specim. Hier. Hungar. Posonii 1784. Peterfy, Histor. Conc. Hung. Posonii 1741. Spanyik, Hist. Pragm. Regni Hung. Pestini 1844. Lanyi, Magyarföld Egyhaz törtenete Pest 1844. Praſch, Handbuch der Statiſtik des öſtreichiſchen Kaiſerſtaates, Brünn 1852. Majlath, Vallas-mozgalmak

Digitized by Google

Pest 1844.). Vergl. die Artikel Gran, Erlau, Kolocza, Fünfkirchen, Siebenbürgen, Honter, Devai, Kumanen, Magyaren. [Zalka.]

Ungehorſam iſt der Gegenſatz zu Gehorſam, unter welchem man die Unterwerfung des eigenen Willens unter einen andern Willen verſteht. Dieſe Unterwerfung kann entweder bloß berechtigt oder pflichtmäßig ſein. Erſteres iſt ſie, wenn man um höhere Vollkommenheit zu erlangen, ſeinen Willen den Befehlen eines geiſtlichen Obern unterwirft, zu denen dieſer ohne eine ſolche vorausgegangene Unterwerfung nicht berechtigt wäre; letzteres, wenn der Andere das Recht zu befehlen hat. Unberechtigt iſt jeder Gehorſam, wenn der, welcher ihn in Anſpruch nimmt, eine unſittliche, dem göttlichen Willen widerſprechende Handlung verlangt. Daher iſt auch die Verweigerung des Gehorſams in ſolchen Fällen ſelbſt ſolchen gegenüber, die ſonſt das Recht zu befehlen haben, nicht Ungehorſam, ſondern pflichtmäßiges Zurückweiſen eines abſolut unberechtigten Eingriffs in die ſittliche Freiheit, auf die jeder Menſch Anſpruch hat. Die Pflichtmäßigkeit des Gehorſams iſt nicht eine gleiche, ſondern eine mehr oder weniger ſchwer verbindliche je nach dem Recht zu befehlen das ein Anderer hat und deßwegen iſt die Sünde des Ungehorſams bald eine leichtere bald eine ſchwerere. Abſoluten Gehorſam zu fordern hat nur Gott ein Recht, weil er auch ein abſolutes Recht zu befehlen hat und nichts Unſittliches befehlen kann. Daher iſt jede Sünde zugleich ein Act des Ungehorſams gegen Gott. Indeß verlangt Gott von dem Menſchen nicht Alles in der Form eines Befehles, was er auf dieſe Weiſe verlangen könnte, ſondern legt ihm Vieles bloß in der Form des Rathes oder der Einladung nahe. Wo dieſes der Fall iſt, da entſteht, auch wenn dem göttlichen Willen entgegen gehandelt wird, kein Ungehorſam und ſomit keine Sünde. Menſchliche Authoritäten, welche Gehorſam zu fordern berechtigt ſind, ſind die Träger der väterlichen Gewalt, die kirchliche und ſtaatliche Obrigkeit und endlich ſolche Perſonen, denen gegenüber man ſich freiwillig zum Gehorſam ſei's durch Gelübde oder Vertrag verpflichtet hat. Wo letzteres ſtattgefunden, beſtimmt der Inhalt des Gelübdes oder des Vertrages den Umfang des zu leiſtenden Gehorſams, ſowie die Schwere der Verbindlichkeit zu gehorchen und darnach iſt im einzelnen Falle die Größe der Sünde des Ungehorſams zu bemeſſen. Das Recht der kirchlichen Obrigkeit zu befehlen iſt durch die Canonen, das der ſtaatlichen durch die Geſetze geregelt und daher hat erſtere nur den canoniſchen, letztere nur den geſetzlichen Gehorſam zu fordern. Die Pflicht des canoniſchen wie des geſetzlichen Gehorſams iſt eine ſchwerverbindliche und daher auch der bezügliche Ungehorſam ſchwere Sünde, es ſei denn daß der Geſetzgeber nur leicht habe verpflichten wollen, was bei einer wichtigen Materie in der Regel nicht anzunehmen iſt. Der Gehorſam, den man den Trägern der väterlichen Gewalt, alſo den Eltern und denen, die ihre Stelle vertreten, ſchuldig iſt, iſt im Allgemeinen für den, der unter dieſer Gewalt ſteht, eine ſchwerverbindliche Pflicht. Doch iſt darum noch nicht jeder Ungehorſam in dieſer Richtung eine Todſünde, weil Unverſtand, kindiſcher Leichtſinn und Unbedachtſamkeit ſowie auch die Geringfügigkeit des Gegenſtandes, auf den ſich der Befehl bezieht, vielfach entſchuldigende und mildernde Momente bilden. — Der Ungehorſam iſt einer Steigerung in ſich ſelbſt fähig, deren Grade in den verſchiedenen Sprachen verſchieden bezeichnet werden. Im Teutſchen haben wir dafür die Ausdrücke: Unbotmäßigkeit, Widerſpenſtigkeit, Widerſetzlichkeit u. ſ. w. — Die ſtaatliche wie die kirchliche Geſetzgebung enthält beſondere Beſtimmungen in Betreff ſolcher, welche gegen gerichtliche Erkenntniſſe oder gerichtliche Vorladungen Widerſpenſtigkeit (contumacia) zeigen, auf welche wir hier nicht näher einzugehen haben. Vgl. d. Art. Proceß. [Aberle.]

Ungeſäuertes Brod, ſ. Azymiten, Abendmahlsfeier, Oſterkuchen, Ferrara, Florenz und hochwürdigſtes Gut.

Ungetaufte Kinder, ſ. Kirchhof Bd. VI. S. 202 und Limbus.

Digitized by Google

Unglaube. — Der Unglaube, als rein negativer Begriff, hat den poſitiven Begriff, deſſen Negation er iſt, zur Vorausſetzung für die Begriffsbeſtimmung. Demnach iſt zur Erkenntniß des Unglaubens vom Begriffe des Glaubens auszugehen. Im Glauben iſt ein Zweifaches zu unterſcheiden: der objective, von der Kirche normirte und in concreten Begriffen ausgeſprochene Inhalt (die Dogmen) und der ſubjective Glaubensact, welcher als freier zugleich ein Act des Denkens und des Wollens iſt. Der Glaube iſt demnach die Verbindung des ſubjectiven Bewußtſeins mit dem objectiven Bewußtſein der Kirche, ſein Reſultat die Identität des beiderſeitigen Bewußtſeins. Der Unglaube beſteht nun zunächſt in der Unterlaſſung oder Aufhebung des Glaubensactes. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dabei der Glaubensinhalt als ſolcher intact bleibt. So gleichgültig es für die Exiſtenz der Welt iſt, ob mein Denken ſie anerkennt oder leugnet, ſo gleichgültig iſt es auch für die Exiſtenz des Glaubensinhaltes, ob ein Einzelner denſelben annimmt oder verwirft. Denn der Glaube hat ſein objectives Princip im Weſen der Kirche, iſt nichts andres, als das in Begriffen ausgedrückte Bewußtſein der Kirche um ſich ſelbſt nach ihrem Urſprunge, ihrer actuellen Wirklichkeit und ihrem Ziele. Dieſes Bewußtſein aber hat die Kirche nicht lediglich aus und durch ſich ſelbſt gebildet, ſondern iſt und wird ihr für und für vom hl. Geiſte vermittelt. Dieſe Vermittlung beſteht darin, daß die Kirche, als Organ des hl. Geiſtes, auf Grund der von ihm ohne Unterlaß ausgehenden Mittheilung in concreten Begriffen mit organiſcher Aufeinanderfolge das Verhältniß der Menſchheit zu Gott ausſpricht, wie es von Gott urſprünglich geſetzt, vom Menſchen zerſtört, von Chriſtus wieder hergeſtellt worden iſt, und vom hl. Geiſte vollendet wird. Die kirchliche Dogmenbildung beruht demnach auf einer vom hl. Geiſte ausgehenden Vermittlung, durch welche die göttlichen Gedanken als menſchliche Gedanken geſetzt werden, und ſofort durch ſubjectives Denken des Einzelnen zum Wiſſen um den Inhalt, zum Bewußtſein gebracht werden können. Es iſt nun aber die Verbindung des hl. Geiſtes mit den Organen der Dogmenbildung nicht ſo zu trennen, daß jenem lediglich die principielle und potentielle Setzung des chriſtlichen Bewußtſeins, dieſen dagegen die concrete Organiſirung deſſelben zukäme; vielmehr iſt jenes Verhältniß ein durchgehendes, das Ineinanderdenken beider ein permanentes, ſo zwar, das jeder kirchliche Act zugleich ein Act des hl. Geiſtes iſt. Das Weſen des objectiven Glaubens iſt demnach dieſes, göttliches Wiſſen in der Form des menſchlichen Wiſſens, eine Syntheſe der göttlichen Offenbarung und des menſchlichen Denkens zu ſein. Damit iſt gegeben, daß die Dogmenbildung zugleich die Bildung und Durchbildung des menſchlichen Bewußtſeins iſt, inſofern dieſes gleichſam die äußere Geſtalt iſt, in welcher das geoffenbarte göttliche Wiſſen zu für ſich ſeiender Exiſtenz gelangt und in beſtimmten Begriffen ſich fixirt. Kurz läßt ſich daher das Weſen des Glaubens auch als vermittelte Unmittelbarkeit des Bewußtſeins beſtimmen. Aus dieſen beiden Factoren der Dogmenbildung ergibt ſich eine doppelte Art des Unglaubens: es kann nämlich der in der Form des menſchlichen Bewußtſeins niedergelegte göttliche Inhalt als ſolcher, oder das vom Dogma vorausgeſetzte menſchliche Bewußtſein als wahres geleugnet werden. Das erſte Verfahren erzeugt den theologiſchen, das letztere den philoſophiſchen Unglauben; unter einander aber ſtehen beide Arten in dem Verhältniſſe, daß ſie ſich gegenſeitig bedingen. In dieſer Gegenſeitigkeit iſt es begründet, wenn die Kirchenväter, um dieſes ſogleich hier zu bemerken, auch die heidniſchen Formen der Philoſophie als Häreſien, oder die heidniſche Philoſophie ſchlechthin als Mutter der (theologiſchen) Häreſien bezeichnet haben. Da nun die einzelnen Formen, in welchen beide Arten des Unglaubens ſich geſchichtlich verwirklicht haben, bereits in beſondern Artikeln beſprochen ſind, ſo kommt es hier nur darauf an, eben das Allgemein-Geſchichtliche, die Geſetze ihrer Bildung und den genetiſchen Zuſammenhang unter ihnen zu erörtern. Da nun

Digitized by Google

der Unglaube objectiv bedingt iſt durch die innern Geſetze der Dogmenbildung, ſo wird ſich als allgemeinſtes Geſetz für ſeine geſchichtliche Entwicklung ergeben, daß er ſich als Negation an die poſitive Entwicklung der Glaubensſubſtanz anſchließt. Indem die Negation aber an einem geſchichtlich gegebenen einzelnen Punct anſetzt, muß ſie conſequent an allen bereits objectiv feſt ſtehenden Puncten und zwar nach den in dieſen ſelbſt enthaltenen Geſetzen fortgehen und ſo nach rückwärts die Dogmenbildung auflöſen, zerſtören. Durch die innere Nothwendigkeit dieſes regreſſiven Verfahrens legt aber der Unglaube wider Willen Zeugniß ab für die innere Organiſation des Glaubensinhaltes; er muß das zugleich bejahen, was er zu verneinen und zu vernichten beſtrebt iſt. Näher ergibt ſich das Weſen des Unglaubens aus der Betrachtung deſſen, was das Dogma an ſich iſt. Das Dogma iſt Product der Dogmenbildung. Dieſe beſteht darin, daß die Kirche ihr einfaches, thatſächliches Bewußtſein als Begriff ſetzt. Etwas als Begriff ſetzen heißt aber, es in der Vielheit und relativen Gegenſätzlichkeit ſeiner einzelnen Momente, und zugleich in ſeiner Einheit, in der gegenſeitigen Bedingtheit der Momente von einander ſetzen. Das Dogma iſt daher das unmittelbare kirchliche Bewußtſein in der Form der Vermittlung, alſo derſelbe Inhalt in verſchiedener Form. Aus der Identität des Inhalts folgt aber für die Form, daß dieſe ſelbſt in der Unmittelbarkeit des Bewußtſeins bereits präformirt, der Möglichkeit nach in ihr enthalten, oder wie man zu ſagen pflegt, ſo organiſch aus ihr hervorgewachſen ſein muß, wie aus dem Keime der vollſtändige Baum ſich entwickelt. Nach außen wird ſich dieſe Identität des Inhalts und dieſe organiſche Geſtaltung der Form als Einheit des Bewußtſeins aller einzelnen gläubigen Subjecte, d. h. als einmüthiges Bekenntniß deſſelben Glaubens von der ganzen Kirche beurkunden. In einem ſolchen Dogma iſt zweitens die Möglichkeit an ſich gegeben, geſchichtlich das Werden deſſelben nachzuweiſen und ihm bis auf ſeinen poſitiven Ausgangspunct im unmittelbaren kirchlichen Bewußtſein nachzugehen. Drittens muß die Form dem Inhalte angemeſſen, folglich der urſprüngliche Charakter der Unmittelbarkeit im Dogma erhalten, d. h. dieſe beſtimmte Form der an ſich geeignete Ausdruck für den geoffenbarten Inhalt ſein, woraus dann viertens folgt, daß ein ſolches Dogma Moment des univerſellen Bewußtſeins der Menſchheit überhaupt, der gebildeten wie ungebildeten, der denkenden wie nicht denkenden Menſchheit ſei. Demgemäß wird das erſte Moment des Unglaubens und der Negation darin beſtehen, ſich von dem einen und allgemeinen Glaubensbekenntniſſe der Kirche abzuſondern, was nur möglich iſt, wenn man dem dogmatiſch entwickelten Bewußtſein der Kirche eine ſubſtantiell verſchiedene Baſis entgegenſtellt. Es wird daher immer ein Stratagem des Unglaubens ſein, dem entwickelten Bewußtſein der Kirche das unentwickelte, urbildlich angelegte Urbewußtſein entgegenzuhalten mit der Behauptung, daß dieſes durch die Dogmenbildung alterirt worden ſei. Identiſch iſt dieſes mit der Verwerfung der Authorität der lehrenden Kirche. Sofort aber zieht dieſe Verwerfung die Nothwendigkeit nach ſich, auf Grund eines angeblichen Urchriſtenthums eine eigene und ſelbſtſtändige Dogmenbildung vorzunehmen. Da dieſer aber der Charakter freier Subjectivität inhärirt, ſo wird ihren Producten das Gegentheil von den Weſensbeſtimmungen des kirchlichen Dogmas zukommen, ſtatt der Einheit des Glaubens Vielheit der Meinungen, ſtatt der Apoſtolicität ein beſtimmter, im Zeitbewußtſein gegebener Urſprung, ſtatt der Heiligkeit ein Widerſpruch zwiſchen dem geoffenbarten und dem an ſich ſeienden menſchlichen Bewußtſein, ſtatt der Univerſalität Particularismus und Sectenbildung. — Betrachten wir nun das Fundament der kirchlichen Dogmenbildung, das unmittelbar chriſtliche Bewußtſein, ſo ſtellt auch dieſes ſich als vermittelte Unmittelbarkeit der vorausgegangenen geſchichtlichen Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeins dar. Das Chriſtenthum, oder beſtimmter geſprochen Chriſtus iſt nämlich die Vollendung und die Fülle der

Digitized by Google

vorchriſtlichen Geſchichte; in dieſer vollzieht ſich die Geburt des chriſtlichen Glaubens, welcher den ſubſtantiellen Inhalt derſelben, ihr Princip und ihr Ziel bildet. Die Geſetze der kirchlichen Dogmenbildung ſind darum in der Rückſicht enthalten, welche ſie auf das vorchriſtliche Bewußtſein zu nehmen hatte. Sie hatte das von dieſem vorausgeſetzte und als Ziel angeſtrebte allgemein menſchliche Bewußtſein von der Thatſache der Menſchwerdung Gottes und der Erlöſung aus zu verwirklichen und zum beſtimmten Ausdruck, zum Dogma zu erheben. Inſofern nun das chriſtliche Gottesbewußtſein die allgemeinſte und weſentlichſte Differenz zwiſchen dem chriſtlichen und vorchriſtlichen Bewußtſein der Menſchheit iſt, andererſeits aber die concrete Dogmenbildung unter Vorausſetzung dieſes Gottesbewußtſeins geſchehen mußte, ſo wird der Unglaube im conſequenten Fortſchritte der Auflöſung und Negation der Dogmenbildung mit der Verneinnung dieſer ſubſtantiellen Grundlage des kirchlichen Bewußtſeins, d. h. mit dem Zurückſinken auf den vorchriſtlichen Standpunct der Menſchheit enden müſſen. Hiernach muß man den Unglauben als die fortgeſetzte Reaction des Judenthums und Heidenthums gegen ihr Aufgehen und ihre Vollendung im Chriſtenthume bezeichnen. Dabei iſt jedoch der wichtige Unterſchied nicht zu überſehen, daß der Unglaube freies Beharren im Judenthume und Heidenthume iſt, wodurch der Charakter auch dieſer geſchichtlichen Formen des Bewußtſeins alterirt wird. Es beſteht nämlich dieſer Charakter in der teleologiſchen Beziehung beider auf Chriſtus, und dem gemäß der Unglaube in der bewußten Leugnung dieſer teleologiſchen Beziehung. Da nun Heidenthum und Judenthum ihre geſchichtliche Vorausſetzung in der Sünde der Stammeltern haben und die ſich vorbereitende Erlöſung von dieſer Sünde darſtellen, ſo iſt der Unglaube eben die Negation dieſer Erlöſung und die freie Anerkennung und Bekräftigung der Sündigkeit der menſchlichen Natur. Es iſt darum vollkommen richtig, wenn man den Unglauben als neuen Sündenfall nach Chriſtus, genauer als eine freie und bewußte Wiederholung des erſten Sündenfalles bezeichnet hat. Wie darum durch das Chriſtenthum die poſitive Seite des Heidenthums und Judenthums zur Vollendung gekommen iſt, ſo gelangt andererſeits durch den Unglauben auch das ſündige Princip, welchem die vorchriſtliche Geſchichte entſtammt, zur vollen Wirklichkeit, oder, wie durch die Kirche die unter der Sünde vergrabene urſprüngliche Herrlichkeit der menſchlichen Natur wieder zu Tage gefördert und durch die Verbindung mit Gott ſtufenweiſe gehoben und vollendet wird, ſo hat der Unglaube die fortgeſetzte und geſteigerte Entwürdigung derſelben und ihre dämoniſche Durchbildung zur Aufgabe und zum Ziele. Wie daher das Ziel der Kirche die zweite Ankunft Chriſti auf Erden in ſeiner Herrlichkeit und Majeſtät iſt, ſo vollendet ſich der Unglaube in dem dämoniſchen Reiche des Antichriſt. Er iſt daher auch mit der Sünde als ſolcher identiſch, und nicht bloß Ungehorſam gegen die Kirche, ſondern weſentlich ſtolzer, übermüthiger Widerſpruch gegen Gott ſelbſt. Hiemit ſind wir bei den ſubjectiven Gründen angekommen, welche den Unglauben erzeugen, d. h. den freien Glaubensact entweder verhindern, oder denſelben, wenn er geſchehen iſt, wieder aufheben. Im allgemeinen liegen dieſe Gründe in den Beziehungen, in welchen überhaupt ein einzelnes Individuum zu einem objectiven Gedanken ſtehen kann, und zwar 1) oder zunächſt in der Schwäche der Intelligenz. Dieſe iſt theils Ohnmacht des Denkens, theils Beſchränktheit des Geiſtes, einen Gegenſtand in allen ſeinen Beziehungen zu erfaſſen, theils Unvermögen, einen objectiven Gedankenproceß ſubjectiv bis zur Vollendung nachzubilden, theils verſchuldete oder mehr oder weniger unverſchuldete Unkenntniß des Thatſächlichen. Zu dieſer intellectuellen Schwäche kommt 2) die Ueberſchätzung des ſubjectiven Denkens gegenüber dem objectiven, exiſtenten Gedanken. Hat ſich im Bewußtſein eine Differenz zwiſchen dem objectiv gegebenen und dem denkend reconſtruirten Inhalt herausgeſtellt, ſo muß dieſer Dualismus beſeitigt werden, alſo entweder der Glaube

Digitized by Google

oder die ſubjective Umbildung deſſelben weichen. Der Willensact nun, welcher das ſubjective Denken zum Herrn macht über den objectiven Gedanken, den kirchlichen Glaubensinhalt, dieſe Emancipation des Wiſſens vom Glauben, der Religion von der Kirche, kurz das Geltendmachen einer unbeſchränkten ſubjectiven Autonomie und Autarkie auf dem Gebiete des Glaubens macht den innern Bruch mit der Kirche zur äußern Thatſache. In Bezug auf die Kirche iſt dieß Ungehorſam, in Bezug auf das Subject Hochmuth und Stolz. Dieſe ſtolze Leugnung der kirchlichen Authorität kann aber wiederum im ſittlichen Habitus des Subjects begründet ſein, inſofern der alterirte Glaube mehr den individuellen ſündigen Neigungen deſſelben entſpricht, ſo zu ſagen die von den ſittlichen Zuſtänden vorausgeſetzte Theorie iſt. Andererſeits aber kann er einer anorganiſchen Geſtaltung des religiöſen Lebens ſeine Entſtehung verdanken. Mit der Wiedergeburt beginnend und mit der ſeligen Vereinigung mit Gott ſchließend, verläuft nämlich das ſittliche Leben in den dazwiſchen liegenden Momenten als Werden mit einer großen Mannigfaltigkeit der ſittlichen Zuſtände, welche von einer größern oder geringern Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens theils begleitet, theils bedingt ſind. Innerhalb dieſer Sphäre des Werdens ſind insbeſondere zwei Formen des ſittlichen Lebens unterſchieden: das practiſche Leben in, aber nicht nach der Welt, und das beſchauliche Leben, welches möglichſt abgekehrt von der Welt und den irdiſchen Bedürfniſſen ganz im übernatürlichen Grunde des geiſtigen Lebens, im unmittelbaren Verkehre mit der Gottheit webt. Feurige, energiſche Naturen gehen in dieſe Richtung mit aller Kraft eines feſten Willens und aller Ausdauer eines entſchiedenen Entſchluſſes ein und fühlen ſich auch befriedigt, ſolange ihre Arbeit eine negative iſt, und auf die Kreuzigung der ſündigen Natur gerichtet, einen Sieg nach dem andern erringt. Aber nicht in demſelben Maße, als die irdiſche Welt vor den Augen des Asceten verſinkt, öffnet ſich ihm auch immer das Licht des Himmels. Die nächſte Folge iſt vielmehr in der Regel eine Oede, Troſtloſigkeit und Verlaſſenheit des Geiſtes, welcher auf den Grenzmarken zweier Gebiete angelangt, in das eine, welches er verlaſſen hat, nicht zurückkehren mag, in das andere aber noch nicht eingedrungen iſt. Mit dieſem Gefühle der Einſamkeit iſt dann weiterhin das Gefühl der Düſterheit, der Finſterniß, in welche die Seele eingehüllt iſt, verbunden. Solche Seelen verglich das Mittelalter mit einem Wandrer, welcher auf einem hohen Berge ſteht, während die Gegend um ihn weit und breit mit einem dichten Nebelſchleier verdeckt, über ihm am Himmel aber die leuchtende Sonne noch nicht erſchienen iſt. Solche Zuſtände der innern Düſterheit werden nun zwar von Gott lediglich zur Prüfung und zur Befeſtigung der Treue zugelaſſen, aber eben deßwegen ſind ſie auch mit den meiſten und heftigſten Verſuchungen, beſonders gegen den Glauben verbunden. Namentlich bezieht ſich der ſich regende Zweifel auf die Wirklichkeit des Gnadenſtandes, alſo auf die Möglichkeit einer durch die Kirche mit ihrer Lehre und ihren Sacramenten zu wirkenden Verbindung des Menſchen mit Gott. Wird dem verſuchenden Zweifel nachgegeben, ſo iſt damit der Abfall von der Kirche und vom Glauben vollzogen, der Unglaube wirklich geworden, als deſſen Grundzug in der Regel ſittliche Ohnmacht und Negation der Freiheit erſcheint. Entgegengeſetzte Irrthümer pflegt das practiſche Leben in der Welt zu erzeugen, ſobald ſich das Auge von Gott als Ziel abwendet, und ausſchließlich der Welt und der ſinnlichen Genußſucht zuwendet. Hier zeigt ſich der Unglaube als ſteigende Gottesvergeſſenheit und auf höchſter Stufe als Gottloſigkeit. Bei dieſen allgemeinen Beziehungen des Menſchen zur Welt und zu Gott iſt endlich noch der individuelle Charakter in Anſchlag zu bringen, von welchem theils das Einſchlagen der einen oder andern Richtung, theils der Grad abhängig iſt, bis zu welchem die eingehaltene Richtung verfolgt und die begonnene Negation durchgeführt wird. Der melancholiſche Charakter wird im allgemeinen geneigt ſein, dem myſtiſchen Zuge des Herzens zu Gott zu

Digitized by Google

folgen, und am meiſten Gefahr laufen, die urſprünglich entfaltete Schwungkraft des Willens in bloßen Gefühlen und Reflexionen zu lähmen, während der ſinnlich-choleriſche Charakter, hineingezogen in das Getriebe der Welt, in ſteter Anziehung und Abſtoßung von den irdiſchen Intereſſen und in unaufhörlicher Wechſelwirkung mit den harten und ſpröden Subjectivitäten um ihn ſeine edelſten Kräfte vergeudet, den ruhigen Blick auf das Ewige verliert, und das geiſtige Auge trübt, blendet und ſeine Sehweite beengt. Dagegen wird das indolente Phlegma es im Gegenſatze zu beiden zu keiner feſten Entſchiedenheit in einer oder der andern Richtung und ebenſo wenig zu einem durchgreiſenden Unglauben bringen. Hiemit iſt einerſeits das Weſen des Unglaubens an ſich und andererſeits die Scala angedeutet, nach welcher ſich derſelbe bei verſchiedenen Subjecten in verſchiedenen Graden verwirklicht. Endlich ſind noch, da das einzelne Subject mit ſeiner Geſinnung nicht lediglich auf ſich ſelbſt angewieſen iſt, ſondern im Zeitbewußtſein wurzelt, die verſchiedenen Formen zu beſprechen, in welchen der Unglaube hiſtoriſch, d. h. im Zuſammenhange mit einer beſtimmten Geſtalt des geſchichtlichen Bewußtſeins der Menſchheit aufgetreten iſt. A. der Unglaube in dem patriſtiſchen Zeitalter. — Die urſprünglichſte Geſtalt des Unglaubens iſt der Unglaube der Juden. Er beſtand darin, daß ſie Jeſus nicht anerkennen wollten als den Chriſtus, als den von Gott verheißenen Meſſias, als den Sohn des lebendigen Gottes, und daß in ſeinem Leben, in ſeinen Thaten und Schickſalen das Wort der Propheten erfüllt werde, ein Unglaube, deſſen ſchrecklichſte Conſequenz die Kreuzigung des Herrn iſt. Dieſer Unglaube iſt die vollendete Durchführung der ungläubigen Geſinnung des Judenthums überhaupt, welche in der frühern Geſchichte ſich zu wiederholten Malen als Abfall zum Götzendienſte, als Verletzung des mit Gott geſchloſſenen Bundes, als Verleugnung des Geſetzes und als Verſtocktheit gegen das Wort der Propheten, kurz als Verhärtung gegen die teleologiſche Beziehung des Judenthums auf den künftigen Erlöſer gezeigt hatte. Ganz ebenſo verhält ſich auch das Heidenthum zu Chriſtus urſprünglich als reiner Unglaube. Für den Heiden war es eine Thorheit, dieſen beſtimmten Menſchen in ſeiner Niedrigkeit und Armuth, dieſen gekreuzigten Menſchen als Gott anzuerkennen. Als aber deſſenungeachtet der Glaube an Chriſtus in der ganzen Welt ſich verbreitete, und in einem beſtimmten Gottes- und Weltbewußtſein ſich ausſprach, mußte auch die jüdiſche heidniſche Antitheſe einen feſten und klaren Ausdruck im Unterſchiede von dem chriſtlichen Glauben gewinnen. Von jüdiſcher Seite geſchah dieſes dadurch, daß die abſtracte Einheit Gottes und die abſolute Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes feſtgehalten, dagegen entſchieden die Meſſianeität Chriſti verworfen wurde. Von heidniſcher Seite dagegen gerieth das junge Chriſtenthum zunächſt mit dem heidniſchen Staate in Conflict, deſſen Gottesbewußtſein von ihm ſchlechthin negirt wurde, und der dagegen ſeinerſeits die Chriſten des Atheismus beſchuldigte, weil ſie die von ihm anerkannten Götter als ſolche nicht gelten laſſen konnten. Im Bunde mit dieſer Staatsanſicht ſtand dann eben ſowohl das mythologiſche Volksbewußtſein, wie das philoſophiſche Gottesbewußtſein, letzteres in den verſchiedenen Geſtalten, wie es geſchichtlich ſich ausgebildet hatte, als Epicurismus und Stoicismus, als Skepticismus und als Neuplatonismus. Die Puncte, an welchen die heidniſche Philoſophie am meiſten Anſtoß nehmen mußten, waren 1) die Einheit und abſolute Geiſtigkeit Gottes, 2) die Schöpfung aus Nichts als ein freier Act Gottes, 3) die Freiheit und weſentliche Gleichheit aller Menſchen und 4) die hieraus ſich ergebende concrete Form des chriſtlichen Gottesbewußtſeins, der Glaube als Product der perſönlichen Beziehung zwiſchen Gott und Menſch. Gleichwohl war es ſowohl für das Heidenthum, als das Judenthum unmöglich, in einem rein negativen Verhältniſſe zum Chriſtenthume zu verharren, da beide vermöge ihrer geſchichtlichen Entwicklung eine immanente Beziehung auf Chriſtus und die durch ihn gebrachte Offenbarung

Digitized by Google

Gottes hatten. Indem man nun aber ebenſo die Integrität des jüdiſchen und des heidniſchen Bewußtſeins neben dem chriſtlichen zu bewahren ſtrebte, ſo entſtand ein Religionsſyncretismus, d. h. ein Bewußtſein, in welchem ſich jüdiſche oder heidniſche Beſtandtheile mit der chriſtlichen Lehre miſchten, und dadurch neben dem ächten und wahren chriſtlichen Bewußtſein, wie es in den Apoſteln erzeugt und von ihnen auf ihre Nachfolger, die Biſchöfe übergegangen war, ein falſches und modificirtes Chriſtenthum erzeugten. Einerſeits wegen ſeines Gegenſatzes gegen die Lehre der Kirche und andererſeits wegen ſeines Zuſammenhanges mit den verſchiedenen Formen des heidniſch-jüdiſchen Bewußtſeins wurde daſſelbe als Parteianſicht, als Sondermeinung, als Häreſie bezeichnet (Häreſie von αἱρεῖσθαι = eligere). Das Abweichen von dem kirchlich überlieferten Glauben wird dann damit gerechtfertigt werden, daß eine ſolche Umbildung deſſelben vom Standpuncte jüdiſcher oder heidniſcher Vorurtheile aus für das richtig verſtandene und gedeutete Chriſtenthum, für die im Glauben enthaltene Gnoſis oder Wiſſenſchaft ausgegeben wird. Das häretiſche Judenthum wird ſich nun zunächſt an die Perſon Chriſti anſchließen und ſeine frühere Oppoſition gegen ſie dahin modificiren, daß es denſelben als Geſandten Gottes, als einen großen, außerordentlichen Propheten gelten läßt. Damit läßt ſich dann natürlich ebenſo leicht die Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes in ſeiner ganzen Ausdehnung, als auch der ſtolze Particularismus des auserwählten Volkes vereinigen, welcher vom Heiden verlangte, daß er Jude werden ſolle. Dagegen wird die heidniſch-chriſtliche Häreſie ungefähr folgende Grundform annehmen. Ausgehend von dem Dualismus zwiſchen dem Idealen und Realen, wird ſie erſtens das Hervorgehen des Realen aus dem Idealen und zweitens die Rückkehr des erſtern in das letztere zu beſtimmen haben. Indem nun das Ideale Vorausſetzung des Realen iſt, ſo wird es ſich zuerſt um die Geneſis der idealen Sphäre des Seins handeln. Wird dieſe nach den Kategorien des logiſchen Denkens erkannt, ſo ſteht an der Spitze der Idealwelt ein ganz unbeſtimmtes, allgemeines Princip, welches ebenſo, wie der allgemeinſte Begriff der Logik die einzelnen concreten Begriffe, ſo aus ſich die einzelnen, concreten Wahrheiten der Idealwelt entläßt. Der Modus dieſes Heraustretens der concreten Idealwelt aus dem allgemeinen Urgrunde iſt die Emanation. Ihre Grenze hat ſie da, wo ſie bei immer größerer Entfernung vom Urgrunde immer mehr an Emanationsfähigkeit verliert, und zuletzt unfähig iſt, neue Emanationen aus ſich hervorgehen zu laſſen. Die letzte unvollkommene Emanation iſt die Natur. Aus ſich vermag ſie nicht zur vollkommenen Wirklichkeit zu gelangen. Sie erforderte daher ein unmittelbares Eingreifen des abſoluten Urgrundes, welcher durch Emanation geiſtiger Kräfte die zwar ſeiende, aber kraftloſe Natur belebte. Das pſychiſche Princip der wirklichen Natur iſt nun der Weltgott, Demiurg oder Judengott, an welchen die vorchriſtlichen Menſchen glaubten, indem ſie ihn für den eigentlichen Schöpfer der Welt hielten. Die Mittheilung der geiſtigen Kräfte an die Natur hatte aber nur den Zweck, um das in ihr Lebensfähige zur Wirklichkeit zu bringen, um, wenn dieß geſchehen, es von dem der Exiſtenz Unfähigen, dem Stoffe, zu trennen. Demnach wird die Schöpfung der Natur dadurch vollendet, daß der Urgrund neue Kräfte emanirt, Chriſtus und den hl. Geiſt, welche die in der Welt vorhandenen pneumatiſchen Elemente über ihren Urſprung belehren und durch dieſes Bewußtſein ſie aus der Natur heraus und in die Idealwelt zurückführen. Auf dieſer Trennung der pneumatiſchen Elemente von den hyliſchen beruht denn die Erlöſung der Welt und die Apokataſtaſis, vermöge welcher das Unreine, welches durch die Materie in die Idealwelt gekommen iſt, wieder entfernt wird. Da dieſe Trennung durch Chriſtus vollbracht wurde, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß er nicht in die Verbindung mit der Materie eingegangen ſein durfte, daß er alſo nicht vollkommener Menſch war, ſondern ſich nur die pſychiſchen Beſtandtheile deſſelben aneignete. Wie alſo die Schöpfung

Digitized by Google

eine Corruption der Idealwelt war, ſo beſteht die Erlöſung in der Wiederherſtellung der reinen Idealwelt, indem die corrumpirten Elemente wieder in ſie zurückgeführt werden. Das Chriſtliche dieſer Vorſtellung beſchränkt ſich lediglich darauf, daß man das erlöſende Princip Chriſtus nannte, und es mit dem hiſtoriſchen Chriſtus identiſch ſetzte. Um den Beweis dieſer Identität mit Rückſicht auf die hiſtoriſche Quelle des Chriſtenthums, die hl. Schrift, zu führen, erklärte man dieſe Lehre als die dem buchſtäblichen Sinne zu Grunde liegende Gnoſis, und um den Widerſpruch zwiſchen beiden zu beſeitigen, wurde eine den metaphyſiſchen Vorausſetzungen entſprechende allegoriſche Interpretation angewendet. — Die Rückwirkung nun, welche dieſe Gnoſis auf das Chriſtenthum haben mußte, beſtand darin, daß auch dieſes ſich als Wiſſenſchaft ausbilden mußte. Die Grundſätze, welche ſich hiebei feſtſtellten, ſind hauptſächlich folgende: a) das chriſtliche Bewußtſein entſteht aus dem Glauben. Da nämlich Gott Geiſt iſt, und als ſolcher unabhängig von unſerm Wiſſen um ihn exiſtirt, ſo haben wir eine Kenntniß von ihm nur durch Offenbarung, und ein Bewußtſein von dieſer Offenbarung nur durch unmittelbares Annehmen, durch ein receptives Verhalten, wodurch die geoffenbarten Gedanken Gottes menſchliches Bewußtſein werden. b) Dieſe Offenbarung iſt an beſtimmte, von Gott auserwählte und geſendete Organe geknüpft, welche unter einander nach der geſchichtlichen Abfolge in Verbindung ſtehen, und ſich unter göttlicher Mitwirkung das Depoſitum der Offenbarung überliefern. c) Jeder Einzelne iſt an einen dieſer Nachfolger der Apoſtel und Repräſentanten Chriſti auf Erden angewieſen, um das in ihnen vorhandene objective chriſtliche Bewußtſein, die objective Glaubensnorm zu empfangen. d) Dem Geſagten zufolge iſt aber dieſes keine Abhängigkeit von Menſchen und menſchlicher Willkür, ſondern von Chriſtus ſelbſt, deſſen räumliche und zeitliche Gegenwart den Menſchen durch dieſe Organe vermittelt wird. Nach der Seite ſeines Urſprungs iſt ſomit das ſubjective chriſtliche Bewußtſein ſchlechthin abhängig. Sofort aber macht ſich auf Grund dieſer objectiven Vermittlung die Freiheit des Subjects geltend, als geſtaltendes Princip und zwar a) praktiſch, indem der Glaube ſich mit teleologiſcher Beziehung auf Gott in einem entſprechenden Leben, in ſittlichen Thaten und Zuſtänden verwirklicht; b) theoretiſch, indem er α. in ſeinem Princip, und zwar zunächſt in ſeinen hiſtoriſchen Vorausſetzungen (Judenthum, Heidenthum, Chriſtus), im Weſen des Menſchen überhaupt und endlich in dem abſoluten Grunde alles Seienden, in Gott erkannt wird, und β. nach ſeiner teleologiſchen Beziehung gedacht wird, inſofern er die der Geſchichte immanente Idee und deren angeſtrebtes Ziel, alſo ſowohl die dem gegenwärtigen Zuſtande der Menſchheit, wie dem abſoluten Ziele derſelben angemeſſene Erkenntniß iſt. Iſt daher auch das chriſtliche Bewußtſein bei allen Gliedern der Kirche ſubſtantiell daſſelbe, ſo erſcheint es doch bei den Einzelnen als der Tiefe, dem Umfange und dem Grade nach verſchieden, und bedingt ſo die reiche Manigfaltigkeit der äußern Formen des chriſtlichen Geiſtes und Lebens, wovon wiederum die concrete organiſche Gliederung der Kirche die Folge iſt. — Nachdem ſo einmal die Subſtanz des chriſtlichen Bewußtſeins begrifflich, d. h. in Dogmen (ὅροι) ausgeſprochen war, verſteht es ſich von ſelbſt, das die jüdiſch-heidniſche Reaction gegen daſſelbe ſich von nun an nur noch gegen die einzelnen, daſſelbe conſtituirenden Elemente zeigen konnte. Worum es ſich ferner noch handeln konnte, ſind eben die dieſes Bewußtſein ſetzenden und durch ihr Zuſammenwirken bildenden Factoren, und zwar a) Gott an ſich, b) die Kirche, c) das Weſen des Menſchen. Der Unglaube zeigt ſich darum von nun an in einer an jenen Puncten als an ſeinen objectiven Kategorien fortlaufenden Reihe von Häreſien, welche Veranlaſſung dazu geben, daß die Dogmen von der Trinität, Schöpfung und dem Weſen der Welt, von der Kirche und namentlich von ihrer lehrenden und prieſterlichen Function, und endlich von Chriſtus, ſeiner Perſon, ſeinem Werke, der menſchlichen Sündhaftig-

Digitized by Google

keit, der ſich vorbereitenden und wirklichen Erlöſung, der Rechtfertigung und Heiligung des Menſchen ausgebildet wurden. Die reale Einheit dieſer Vielheit von Dogmen und damit das immanente Syſtem der Dogmen ſelbſt wird geſetzt im Dogma von der Prädeſtination, durch welches die Geſammtheit des Wirklichen auf das abſolut freie Bewußtſein Gottes als Princip und als Ziel alles Seienden bezogen wird. Hiemit iſt nun offenbar das durch Chriſtus vollendete Bewußtſein der Menſchheit ſeinem objectiven Inhalte nach in beſtimmten Begriffen auseinander gelegt, ſo daß es nur in der Geſtalt der vermittelten Unmittelbarkeit, d. h. ebenſo als Ausdruck der freien Beziehung zwiſchen Gott und Menſch, als auch in ſeiner Abhängigkeit von Chriſtus und ſeinem Werke exiſtirt. War dieſe Objectivirung der unmittelbaren Beziehung zwiſchen Gott und Menſch das Ziel der alten Geſchichte geweſen, ſo iſt dieſes nun wirklich erreicht, weßhalb denn nun auch die alte Geſchichte, als Geburtsſtätte des chriſtlichen Geiſtes, erliſcht. In dem abſchließenden Stadium dieſer Entwicklung aber, der patriſtiſchen Dogmenbildung, iſt die Häreſie inſofern ſollicitirendes Agens geweſen, als ſie gewiſſermaßen die Fragen repräſentirt, welche das Heidenthum und Judenthum an den chriſtlichen Geiſt richten mußten, und auf welche dieſer in den kirchlichen Dogmen die löſende Antwort zu ertheilen hatte. B. Auch im Mittelalter finden wir, daß der Unglaube bedingt iſt durch den Glauben, durch die Form nämlich, welche dieſer in jener Periode angenommen hatte. Dieſer erſcheint nun ſo, wie er zunächſt äußerlich in ſeiner objectiven Geſtalt aufgenommen, recipirt iſt. Was als Glaube aufzunehmen ſei, darüber konnte im Allgemeinen kein Zweifel ſein, nämlich das kirchliche Dogma der patriſtiſchen Zeit, wie es in Symbolen, den Acten der Concilien, in den Schriften der bedeutendſten Kirchenväter vorlag. Allein gerade durch dieſe letztere mußte alsbald ein Moment der Bewegung, der Entwicklung, des Denkens in den überlieferten Inhalt gebracht werden. Einerſeits nämlich finden ſich die Dogmen bei der Identität des Inhaltes in verſchiedenen Stufen der begrifflichen Entwicklung vor, andererſeits aber erſcheinen die das Dogma conſtituirenden Elemente in einer Vereinzelung und Iſolirung, je nachdem ihr Zuſammenhang mit andern Dogmen und andern Momenten des Glaubens beſonders hervorgehoben iſt. In demſelben Grade daher, als das receptive Bewußtſein ſich erweiterte, mußte ſich auch die Aufmerkſamkeit mehr und mehr den vereinzelten Momenten des Dogmas ſelbſt, als auch der realen Beziehung der Dogmen unter einander zuwenden, und zur Erkenntniß der Einheit in dieſer Vielheit, zum Denken, zur Begriffsbildung auffordern, ein Streben, welches natürlich in dem Maße an Intenſität zunahm, als die denkenden Geiſter auch mit der griechiſchen Philoſophie, der natürlichen Vorausſetzung der Offenbarung bekannt wurden. Es handelte ſich alſo 1) darum, welche von den vorhandenen einzelnen Beſtimmungen den Begriff des Dogmas conſtituiren, und 2) aus der Summe dieſer einzelnen Dogmen durch die ihnen immanente Beziehung untereinander den univerſellen Begriff des chriſtlichen Bewußtſeins in logiſcher Gliederung aufzuſtellen, ſo zwar, daß dieſer concrete, explicirte Glaube mit dem in der hl. Schrift enthaltenen, aber noch nicht explicirten Glauben identiſch iſt, als der begriffliche Inhalt der Schriftlehre erſcheint. Beſteht nun die Wiſſenſchaft des Glaubens in dieſer poſitiven, organiſirenden Thätigkeit des chriſtlichen Geiſtes, ſo kann ebenfalls der Unglaube, als Negation derſelben, urſprünglich ſich nur innerhalb derſelben Sphäre der dogmatiſchen Begriffsbildung bewegen, wobei zunächſt die empiriſchen Vorausſetzungen des Glaubens unberührt bleiben. Je mehr aber die organiſirende Thätigkeit an Umfang und Inhalt gewinnt; je mehr ſich ihr die ganze Summe des chriſtlichen Bewußtſeins im Begriffe erſchließt, in demſelben Maße wird auch der Unglaube in Bezug auf das chriſtliche Dogma an Ausdehnung zunehmen, und wie dem chriſtlichen Denken durch die Auflöſung des Glaubens in eine unendliche Vielheit von Einzelbegriffen die Aufgabe erwächſt,

Digitized by Google

dieſe Vielheit der unvermittelten Einheit des Glaubens in der hl. Schrift gegenüberzuſtellen und geſchichtlich die Identität beider nachzuweiſen, ſo wird der Unglaube, dem Glauben conſequent folgend, damit enden, daß er die geſammte geſchichtliche Entwicklung des Glaubens und die dadurch gebildeten Dogmen leugnet, und lediglich diejenige Form des chriſtlichen Bewußtſeins gelten läßt, welche in der hl. Schrift vorliegt. Ebenſo iſt die wiſſenſchaftliche Form des Unglaubens bedingt durch die Negation der Form, in welcher die kirchliche Wiſſenſchaft ſich ausbildete. Dieſe nämlich fand den Urtypus ihrer Begriffsbildung an dem Weſen der Kirche ſelbſt, ſo daß man ſagen kann, in jedem dogmatiſchen Begriffe ſei von ihr eigentlich ſchon das Weſen und das Dogma von der Kirche vorausgeſetzt, woraus ſich zum Theil die auffallende, oft hervorgehobene Thatſache erklären mag, daß, ſo voll das Mittelalter ſonſt das kirchliche Bewußtſein in ſich trug, dennoch das Dogma von der Kirche nicht Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung wurde. Wie nämlich die Kirche eine doppelte Seite an ſich hat, eine göttliche und eine menſchliche, und ihr Weſen eben in der Einheit beider beſteht, wodurch ſie ihre Aufgabe löst, den Himmel und die Erde zu verbinden und die Menſchen durch ſich hindurch zur Vollendung im Jenſeits hinzuführen, wie alſo die Kirche die Vereinigung der Menſchheit mit Gott gleichſam als realen Begriff darſtellt, ſo hat auch die kirchliche Wiſſenſchaft, eben um das Bewußtſein der Kirche ihrem Weſen entſprechend zu entwickeln, die Aufgabe, die geoffenbarten göttlichen Gedanken in den von der geſchaffenen Wirklichkeit entlehnten Formen als Begriffe zu ſetzen, und in dieſer Syntheſe der göttlichen Offenbarung mit dem natürlichen Bewußtſein auf ideale Weiſe das reale Weſen der Kirche auszuſprechen. Beſtand demnach die kirchliche Wiſſenſchaft im Mittelalter darin, die in der Offenbarung oder beſtimmter, in der Kirche gegebene Syntheſe des göttlichen und menſchlichen Bewußtſeins in concreten, individuellen Begriffen zu einem organiſchen Ganzen durchzubilden, ſo beſtand die Thätigkeit des Unglaubens darin, dieſe Syntheſe zu zerſtören und dadurch die Begriffsbildung, die einzelnen Dogmen ſelbſt unmöglich zu machen. Dieſes tritt dann auch am Schluſſe des Mittelalters deutlich als der Begriff des Unglaubens in dieſer Periode hervor. Nachdem der hl. Thomas von Aquin die Summe des chriſtlichen Glaubens in concreten Begriffen als ebenſovielen Einheiten des natürlichen und geoffenbarten Wiſſens mit meiſterhafter Architectonik erſchloſſen, die Myſtik der folgenden Jahrhunderte dagegen vergeblich gerungen hatte, in der Sphäre des von der Kirche getragenen rein ſubjectiven Lebens dieſe Syntheſe des Göttlichen und Menſchlichen durch eine Reihe von Entwicklungsſtufen mittelſt einer ſyſtematiſchen Asceſe zu verwirklichen, da erhob ſich die volle Wucht des ungläubigen Denkens gegen dieſe Vermählung des Irdiſchen und Göttlichen, um Himmel und Erde aus ihrer liebenden Umarmung zu reißen, und gleichſam den alten Sündenfall erneuernd, eine trennende Scheidewand zwiſchen dießſeits und jenſeits aufzurichten. Indem ſie aber ſo das Weſen der alten Theologie nach ihren beiden Sphären ſpaltete, erzeugte ſich einerſeits eine Theologie, die als Offenbarung Gottes nicht Wurzel faſſen konnte im Bewußtſein des Menſchen, und andererſeits eine Philoſophie ohne die Fähigkeit, von der göttlichen Offenbarung durchdrungen, erlöst und vollendet zu werden, d. h. ein gottentfremdetes, weſentlich atheiſtiſches Wiſſen. So trat der Unglaube, welcher bisher als Häreſie ſeine Negation nur gegen einzelne Momente des chriſtlichen Glaubens gekehrt hatte, wiederum in ſeiner vollen Stärke, in ſeiner ganzen Negativität auf, indem er gegen den Begriff des Chriſtenthums an ſich proteſtirte und ihn dualiſtiſch auflöſte. Denn was iſt eine göttliche Offenbarung, welche unfähig iſt, menſchliches Bewußtſein zu werden, anders, als eine nichtige, gedankenloſe Fiction, und was iſt eine Wiſſenſchaft, welche nicht vom Glanze des göttlichen Lichtes durchleuchtet werden kann, anders, als jene Finſterniß, welche ſich dem Lichte verſchloß, als Negation der ſich offenbarenden Gottheit? Durch

Digitized by Google

dieſen Dualismus von Gott und Welt waren von Neuem aus ihrer Vermittlung durch die Kirche die alten Gegenſätze des Judenthums und Heidenthums aufgetaucht; von Neuem ſprach ein finſterer theologiſcher Fanatismus über das alte Heidenthum in Bauſch und Bogen die ewige Verdammung aus: von Neuem ſank eine naturaliſtiſche Wiſſenſchaft mit götzendieneriſcher Andacht vor der heidniſchen Welt- und Lebensanſchauung auf die Kniee. Und dennoch gehen beide Richtungen trotz ihres diametralen Gegenſatzes Hand in Hand im Kampfe gegen die Kirche, zum klaren Beweiſe dafür, daß beide ſelbſt nur ihre Exiſtenz unter der Vorausſetzung der Kirche haben. Hiemit ſind wir bei dem Unterſchiede angekommen, welcher zwiſchen der unmittelbaren aus dem Judenthume und Heidenthume im Gegenſatze zu dem ſich bildenden chriſtlichen Dogma hervorgehenden Häreſie und der im Gegenſatze gegen die vollzogene Begriffsbildung des kirchlichen Bewußtſeins auftretenden Häreſie obwaltet. Durch jene vollzog ſich im Grunde genommen nur Schritt vor Schritt die Selbſtauflöſung des Judenthums und Heidenthums, indem das Chriſtenthum in ſeinen Dogmen den wahren Gehalt beider aufſtellte. Jene Häreſien trugen darum auch ganz den particulären Charakter der Formen des Bewußtſeins an ſich, welchen ſie entſtammten. Hinter den einſeitigen Negationen der Häreſie aber ſtand ſofort die vollendende Syntheſe des kirchlichen Denkens, ſo daß fortlaufende Dogmenbildung das eigentliche Ziel iſt, dem auch die Häreſie wider Willen dienen muß. Anders die neuere Häreſie. Sie erweitert den urſprünglichen häretiſchen Dualismus bis auf ſeine beiderſeitigen Principien, und geſtaltet ihn ſo zum Gegenſatze des Göttlichen und Menſchlichen an ſich. Die entbundenen Gegenſätze ſind darum univerſelle Gegenſätze, und geſtalten ſich als ſolche immer mehr, je mehr ſie im Laufe der Geſchichte die ihnen anfänglich anhaftende Particularität abſtreifen und ſich ſelbſtſtändig für ſich feſtſetzen. Das Ziel, welches hinter ihnen ſteht, iſt eben darum ebenfalls ein univerſelles, und hat nicht concrete Dogmenbildung, ſondern die Beſtimmung der Factoren derſelben zum Gegenſtande. Dieſe ſind einerſeits Gott, andererſeits der Menſch, ihre reale Einheit iſt der Gottmenſch und im Geſchlechte fortgehend die Kirche. — Betrachten wir nun die geſchichtlichen Formen dieſes Unglaubens näher. Das unmittelbare und leitende Princip der dogmatiſchen Begriffsbildung im Mittelalter war die Kirche geweſen. Ihr Weſen war daher auch ohne Weiteres Auctorität und Bürgſchaft für die Syntheſe der göttlichen Offenbarung und des menſchlichen Wiſſens im Dogma. Bezog ſich nun die häretiſche Negation auf das Dogma als ſolches, ſo konnte ſie durchgeführt werden nur als Negation der principiellen Vorausſetzung des Dogmas, der Kirche. Alle Fractionen des Unglaubens ſind daher in dieſem Puncte, in der Verwerfung der Auctorität der Kirche einig. Ihre Verſchiedenheit aber iſt bedingt durch die Art und Weiſe, wie ſie das Weſen der Kirche modificirten, d. h. wie ſie die in ihr vollzogene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen dachten. Im Allgemeinen ergeben ſich daraus zwei Formen des Unglaubens, je nachdem die Abhängigkeit des menſchlichen Bewußtſeins von einer fortgehenden göttlichen Offenbarung feſtgehalten, oder die Freiheit des ſubjectiven Geiſtes, ſich ſelbſt eine Erkenntniß Gottes unabhängig von der Offenbarung zu ſchaffen, geltend gemacht wurde. Die erſte Form umfaßt den theologiſchen Unglauben, die häretiſche Dogmenbildung, welche von einem falſchen Begriffe der Kirche ausgehend nach dieſem Begriffe das ganze Syſtem der kirchlichen Dogmen umgeſtaltet. Die zweite Form ſchließt den philoſophiſchen Unglauben in ſich, welcher von einem andern als dem durch die Exiſtenz der Kirche vorausgeſetzten allgemeinen menſchlichen Bewußtſein den Begriff der Offenbarung beſtimmt. Es iſt offenbar, daß urſprünglich zwiſchen beiden Formen des Unglaubens nicht bloß eine Divergenz, ſondern auch, wenn man von ihrem gemeinſamen Gegenſatze gegen die katholiſche Kirche abſieht, eine entſchiedene Feindſchaft obwalten mußte. Gleichwohl brachte es der conſequente Entwicklungsgang beider

Digitized by Google

mit ſich, daß ſie auf einem gewiſſen Puncte derſelben ſich begegnen mußten. Es muß nämlich der theologiſche Unglaube nothwendig dahin gelangen, wo er auf Grund der Abhängigkeit des menſchlichen Bewußtſeins von göttlicher Offenbarung ein freies Wiſſen derſelben erzeugen muß, während das umgekehrte Verhältniß bei dem philoſophiſchen Unglauben zutrifft. Dieſe Berührung hat ſich in der Spinoziſtiſchen Philoſophie vollzogen, wie denn auch conſequente Proteſtanten kein Hehl daraus machen, daß der tractatus theologico politicus des Spinoza die Grundlage der neuern (proteſtantiſchen) Apologetik bilde. — Betrachten wir hiernach zuerſt die verſchiedenen Formen der häretiſchen Dogmenbildung. Gilt die Kirche nicht mehr als das, was ſie iſt, als die vollzogene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, als die ſichtbare Erſcheinung und Realiſirung der göttlichen Idee von der Creatur im allgemeinen und der Menſchheit insbeſondere, ſo müſſen beide Seiten an ihr dualiſtiſch aufgefaßt und das Göttliche vom Menſchlichen und Sinnlichen überhaupt getrennt werden. Hiernach wird die Wirkſamkeit Chriſti in der Menſchheit lediglich als unſichtbare gedacht werden können. Daraus erhellt, daß die häretiſche Dogmenbildung ihren Ausgangspunct von der Chriſtologie nehmen, ſich in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung fortſetzen und in der Lehre von den Sacramenten abſchließen müſſe. a. Chriſtus iſt ganz als Gott und Menſch, aber auf unſichtbare Weiſe in der Menſchheit wirkſam und gegenwärtig, ſo daß er zu der Vermittlung ſeiner Wirkſamkeit und Gegenwart keiner menſchlichen Individuen als ſeiner Organe bedarf. Hiernach werden die Prädicate der göttlichen Natur auch als Prädicate der menſchlichen Natur angeſehen, d. h. der Unterſchied zwiſchen beiden Naturen aufgehoben werden müſſen. Chriſtus iſt daher nach ſeiner Erhöhung in jedem menſchlichen Individuum gegenwärtig, und kündigt ſeine Gegenwart an durch Uebertragung ſeines Zuſtandes auf das Subject, dem er innewohnt, d. h. durch unmittelbare Beſeligung an. Da die Erhöhung Chriſti Folge ſeines Gehorſams bis zum Tode am Kreuze iſt, ſo iſt auch das ſubjective Bewußtſein des Einzelnen ein Bewußtſein der Erlöſung, d. h. ein Bewußtſein, daß Chriſtus an unſerer Statt genug gethan, das ganze Geſetz erfüllt habe, wir alſo von demſelben dispenſirt ſind. Der wirkliche Zuſtand des ſo Erlösten, ſeine eigene Sündhaftigkeit bleibt alſo beſtehen, aber für Gott iſt er verſchwunden, indem uns Gott nicht anſieht, wie wir wirklich, ſondern wie wir in Chriſtus ſind, d. h. Chriſti Gerechtigkeit und Heiligkeit als unſere Gerechtigkeit und Heiligkeit betrachtet. Dieſes freudige Bewußtſein, daß Gott uns trotz unſerer Sündhaftigkeit in Chriſtus gnädig iſt, erzeugt den Glauben und dieſer Glaube die Rechtfertigung. Aeußerlich bedingt iſt dieſer Glaube durch das Wort Gottes, und dieſes Wort enthalten in der hl. Schrift. Durch die mit dem Buchſtaben der hl. Schrift verbundene Wirkſamkeit des hl. Geiſtes wird die Gewißheit von den Erlöſungsthatſachen und damit unmittelbar auch die Gewißheit der eigenen Erlöſung geſchaffen. Da Anfang und Ende der Rechtfertigung zuſammenfallen, ſo bedarf es offenbar nur zweier Sacramente, wodurch beide Beziehungen auf den Anfang und die Vollendung der Erlöſung geſetzt werden, d. h. der Taufe und des hl. Abendmahls; beide ſetzen aber zu ihrer Wirkſamkeit den Glauben voraus. In den äußern Zeichen iſt darum nicht an ſich, ſondern nur durch den Glauben die Gnade vorhanden, welche durch dieſelben angedeutet wird. Es bleiben alſo auch bei gläubiger Geſinnung des Empfangenden die Zeichen, was ſie ſind, und dienen nur als Vehikel, den überall gegenwärtigen Erlöſer auf beſondere, ſinnlich-empiriſche Weiſe zu ermitteln. Da hiernach die geſammte Erlöſung und Rechtfertigung des Menſchen lediglich Werk Gottes iſt, ſo folgt, daß ſie auch lediglich durch ſeinen freien Willen bedingt iſt. Als ewiger Rathſchluß Gottes iſt die Erlöſung daher Prädeſtination. Gott will nun zwar, daß alle Menſchen erlöſt werden; gleichwohl aber wird dieſer Wille nicht realiſirt, da einige Menſchen auch verdammt werden. Die Verhinderung der wirklichen Ausführung der

Digitized by Google

Prädeſtination iſt daher lediglich Werk des Menſchen, und allein hierin, in der Möglichkeit, die Beſeligung verhindern zu können, beſteht ſeine Freiheit. Da dieſe Freiheit durch den Glauben nicht aufgehoben wird, alſo auch ſpäter noch in Sünden ſich bethätigt, ſo beſteht die Vergebung derſelben darin, daß ſich der Sünder die Conſequenzen ſeiner Handlungsweiſe vorhält und ſofort dann ſeine Beruhigung im Glauben an der imputativen Gerechtigkeit des Erlöſers findet. — Geſchichtlich liegt dieſes häretiſche Dogmenſyſtem als Glaube der lutheriſchen Partei vor. — b. Die Leugnung der ſichtbaren Natur der Kirche läßt ſich auch ſo begründen, daß Chriſtus eine rein jenſeitige Exiſtenz im Himmel zugeſchrieben wird. Auch hierin iſt die nächſte Folge eine Alteration der Chriſtologie, die Nothwendigkeit nämlich, die communicatio idiomatum aufgeben zu müſſen, welche daher, wo ſie vorkommt, als bloßes Spiel der Sprache, als Redefigur zu betrachten iſt. Was ſonach vom Begriffe der katholiſchen Kirche übrig bleibt, iſt bloße äußerliche, ſichtbare Form ohne Inhalt, es iſt das, was von der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti auf Erden im Bewußtſein und der Erinnerung der Menſchheit übrig geblieben iſt, kurz bloßes Symbol des hiſtoriſchen Chriſtus. Als Gott iſt Chriſtus aber nur auf geiſtige, unſichtbare Weiſe in der Geſchichte wirkſam. Inſofern iſt dieſe Wirkſamkeit von ſeiner Wirkſamkeit in der Geſchichte überhaupt auch von ſeiner Menſchwerdung nicht ſpecifiſch verſchieden. Sie iſt darum als rein jenſeitige und in dieſer Jenſeitigkeit als ewige zu betrachten. In ihrer Präexiſtenz vor der Welt erſcheint ſie daher als abſolute Prädeſtination. Inſofern nun principiell das Sichtbarwerden göttlicher Gedanken in für ſich ſeiender Exiſtenz geleugnet werden muß, ſo iſt damit die ſelbſtſtändige Exiſtenz der Welt im Allgemeinen, und im geſchichtlichen Proceß der menſchliche Geiſt als freier Factor und als ſogenannte causa secunda aufgehoben. Es gibt nur eine abſolute, keine relative Cauſalität. Gott iſt darum auch das immanente Princip der Welt, Weltſeele, und Alles, was geſchieht, Gutes und Böſes, ſein Werk. Eine Sünde gibt es nicht, auch keine Erbſünde, ſondern nur Uebel. Schöpfung und Geſchichte iſt nur göttliche Theophanie nach den beiden Seiten der Gnade und Gerechtigkeit. — Geſchichtlich wurde dieſes Syſtem aufgeſtellt von Zwingli. — c. Es können zwar Unſichtbarkeit und Sichtbarkeit als die beiden Elemente der Kirche anerkannt werden, aber es wird ihr organiſches Verhältniß, ihr reales Ineinanderſein gelöst und anders beſtimmt, als es bei der katholiſchen Kirche der Fall iſt. Dieß geſchieht, indem das Empiriſche, Sinnliche, Menſchliche in der Kirche als bloßes Medium betrachtet wird, durch welches das Unſichtbare zur Erſcheinung kommt, mit andern Worten, indem die Gegenwart des im Himmel befindlichen Chriſtus auf Erden ſich lediglich auf ſein gottmenſchliches Wirken in den Gläubigen (efficatia) beſchränkt wird. Nicht weſenhaft mit Gottheit und Menſchheit weilt Chriſtus unter uns, — ſo iſt er nur im Himmel, — ſondern ſeine Gegenwärtigkeit beſteht einzig in ſeiner Wirkſamkeit. Die Kirche iſt hiernach wie ein „irdenes Gefäß, in welchem uns ein unvergleichlicher Schatz dargeboten wird.“ Da ſo das Unſichtbare im Sichtbaren iſt, ſo muß auch nothwendig, wer der unſichtbaren Kirche angehört, zu der ſichtbaren ſich bekennen. Nach demſelben Geſetze iſt auch in der menſchlichen Predigt das göttliche Wort mit enthalten, aber ſo, daß es eigentlich Chriſtus iſt, welcher in der menſchlichen Predigt zugleich mitpredigt. Ebenſo ſind die Sacramente nicht bloße äußere Zeichen, ſondern es ſtrömt in ihnen zugleich eine erlöſende Wirkſamkeit Chriſti vom Himmel auf die Gläubigen herab. Daſſelbe Verhältniß gilt auch für die Rechtfertigung. Dieſe geſchieht durch den Glauben, aber nicht ſo, daß dem Menſchen die Gerechtigkeit Chriſti mitgetheilt wird, ſondern indem er Chriſtus Gott darbringt und in Folge hievon Vergebung der Sünden empfängt. In Wahrheit iſt ſo die Rechtfertigung außer uns; allein indem dadurch eine Wirkſamkeit Chriſti in uns begründet wird, ſo iſt ſie auch Urſache der Heiligung und der guten Werke. Auch hier erſcheint Gott als einziges und als abſolut

Digitized by Google

cauſales Princip, neben welchem freie aber abhängige Cauſalitäten nicht beſtehen. Auch hier verliert ſich alles endliche und zeitliche Wirken im Dunkel der göttlichen Prädeſtination, durch welche Gott willkürlich einen Theil der Geſchöpfe zum Guten und zur Seligkeit, einen andern zum Böſen und zur Verdammniß beſtimmt hat. — Die Calviniſche Anſicht. — Je unklarer, verworrener und fragmentariſcher dieſe neuen Grundſätze zuerſt als das neue Evangelium gepredigt wurden, deſto natürlicher war es, daß ſie zunächſt einer Durchbildung zu Begriffen und zu Syſtemen von Begriffen unterlagen. Alle die Streitigkeiten aber, welche damit verbunden waren, bei den Lutheranern über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſtus, über das Verhältniß Chriſti als Erlöſer zu der zu erlöſenden Menſchheit, Verhältniß der ſündhaften Natur zur Gnade, bei den Reformirten namentlich über das Verhältniß der göttlichen Prädeſtination zur menſchlichen Freiheit wieſen immer entſchiedener auf eine Alteration des vorausgeſetzten Grundverhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch zurück. Andererſeits aber lieferte die Schwärmerei, und der falſche Myſticismus, — der andere Ausläufer des häretiſchen Unglaubens nach ſeiner teleologiſchen Beziehung — mit ſeiner pantheiſtiſchen Gottes- und Weltanſchauung immer deutlicher den Beweis, daß durch die Zerſtörung des kirchlichen Glaubens auch demjenigen Momente im chriſtlichen Theismus, wornach Gott Ziel der Creatur iſt, Gefahr drohe. Hiernach kann das Reſultat der proteſtantiſchen Dogmenbildung kein anderes ſein, als daß das theologiſche Bewußtſein, ſobald es vollendet vorliegt, ſich in Conflict und Widerſpruch mit dem unmittelbaren, allgemein menſchlichen Bewußtſein ſetzt, und daß folglich eine Rückkehr aus der vorhergegangenen Vermittlung in die urſprüngliche und principielle Unmittelbarkeit des Bewußtſeins eine Unmöglichkeit iſt. Zu dieſer Einſicht gelangte der Pietismus. Auch dieſer erſtrebte, wie das immer der natürliche Abſchluß einer vorhergehenden, die concrete Vielheit erzeugenden Vermittlung iſt, eine Unmittelbarkeit des Bewußtſeins; aber dieſe pietiſtiſche Unmittelbarkeit iſt eine ganz andere, als welche in den ſchönſten Blüthen der ſpeculativen Myſtik, wie in der einfachen Kindlichkeit des Volksglaubens die organiſche Vollendung der katholiſchen Dogmenbildung iſt. Während hier das unmittelbare Bewußtſein in der dogmatiſchen Vermittlung ſich ganz und zur vollen Klarheit des Inhalts aufgeſchloſſen wiederfindet, iſt die pietiſtiſche Unmittelbarkeit direct gegen das Factum der Dogmenbildung gerichtet, und bezeichnet ſo das erſte aufdämmernde, aber noch trübe und unklare Bewußtſein von der Unmöglichkeit einer Dogmenbildung in Harmonie mit dem unmittelbaren und allgemein menſchlichen Bewußtſein auf proteſtantiſchem Standpuncte. Hiemit war für den Proteſtantismus das zweite Stadium ſeiner Entwicklung gekommen, wo er einerſeits ohne alle dogmatiſche Vorausſetzung den Begriff des Chriſtenthums lediglich aus der hiſtoriſchen Quelle deſſelben der hl. Schrift, zu conſtruiren hatte, andererſeits das Grundverhältniß zwiſchen Gott und Menſch ausfindig machen mußte, welches von einem ſolchen theologiſchen Verfahren vorausgeſetzt wird. Nach der erſten Seite verwandelte ſich die ganze Theologie in Exegeſe. Ihr Zweck iſt das reine, ungetrübte, durch keine Dogmenbildung entſtellte Urchriſtenthum zu entdecken. Dabei verſteht ſich von ſelbſt, daß die Suchenden im Reſultate durchaus nicht nothwendig übereinſtimmen müſſen; vielmehr konnte es nicht anders kommen, als daß die eine chriſtliche Idee, gebrochen durch das Prisma der ſubjectiven Individualität, ſich in dem bunten Farbenſpiele einer Menge von ſubjectiven Anſichten und Meinungen zeigte. War früher ſubſtantielle Einheit des gläubigen Bewußtſeins in der Vielheit der Dogmen Charakter der katholiſchen Dogmenbildung geweſen, ſo löst ſich jetzt die eine göttliche Offenbarung in ein ſo vielfach verſchiedenes ſubjectives Bewußtſein auf, als es denkende Individuen gibt. Von dieſem Reſultate aus wird zuerſt der objective Inhalt der hl. Schrift einer Kritik unterzogen werden müſſen, und darum iſt denn auch dieſe Zeit die Geburtsſtätte der deſtructiven

Digitized by Google

Bibelkritik geworden. Andererſeits aber kann die Vielheit der Meinungen auch in der Natur unſerer Gotteserkenntniß überhaupt, alſo nach ihrer objectiven Seite in der Offenbarung Gottes und nach ihrer ſubjectiven Seite in dem Weſen des ſubjectiven Geiſtes ihren Grund haben. Wird die Frage hiernach aufgeworfen, ſo wird das Gebiet der Philoſophie betreten, und das gewonnene oder von dort bloß aufgenommene Reſultat als Maßſtab an die bisherige Anſicht von Offenbarung und Erkenntniß Gottes gelegt. Dieſe Rückſicht, welche der theologiſche Unglaube von nun an auf die Philoſophie zu nehmen genöthigt iſt, zwingt auch uns, jetzt die Entwicklung des philoſophiſchen Unglaubens bis auf dieſen Zeitpunct zu verfolgen. Der allgemeine Charakter derſelben beſteht auch hier in der allmäligen Zerſetzung der Einheit des Menſchlichen und Göttlichen, wie ſie in objectiver Form als Kirche und kirchliches Bewußtſein (Dogma) realiſirt iſt, und zwar ſpeciell hier durch die Uebermacht des Menſchlichen und Natürlichen. Die Scholaſtik hatte das allgemeine menſchliche Bewußtſein in ſeiner Durchdringung mit der göttlichen Offenbarung betrachtet, und es im patriſtiſchen Dogma ſo angenommen, wie es von dieſem ſelbſt vorausgeſetzt wurde, in ſeiner platoniſch-ariſtoteliſchen Geſtalt. Das Individuum war nun allerdings berechtigt, zu fragen, ob jene, ihrer äußern Erſcheinung nach immerhin particuläre, Darſtellung des allgemein menſchlichen Bewußtſeins ſeinen Gegenſtand vollkommen erſchöpfe, adäquater Ausdruck deſſelben ſei. So wie aber dieſe Frage geſtellt wurde, ſo wurde damit auch die wiſſenſchaftliche Geſtalt der bisherigen Theologie zerſtört, indem man die philoſophiſche Seite von ihr ablöſte, und Theologie und Philoſophie als zwei ſelbſtſtändige Organismen neben einander hinſtellte. Auch hierin liegt noch nichts Verfängliches, und ebenſo wenig darin, wenn man auf dem Felde der philoſophiſchen Forſchung nur die im Denken ſelbſt liegende Nothwendigkeit als Auctorität gelten ließ. Etwas anderes aber war es, wenn man mit der Trennung jener geſchichtlichen Formen der Philoſophie von der Offenbarung zugleich das Verhältniß zwiſchen der Theologie und Philoſophie an ſich zerſtörte, namentlich überſah, daß jene durch ihre Verbindung mit dem Dogma und durch ihre innere Beziehung zur Dogmenbildung eine beſtimmte Umbildung und Durchbildung im chriſtlichen Sinne erfahren hatten. Wie daher die griechiſche Philoſophie ſelbſt in einem teleologiſchen Verhältniſſe zur göttlichen Offenbarung geſtanden hatte, wodurch eben ihr geſchichtlicher Entwicklungsgang bedingt iſt, ſo mußte auch jetzt, wo der menſchliche Geiſt an die freie und ſelbſtſtändige Unterſuchung des Fundamentes ging, welches das Dogma im Bewußtſein des Menſchen an ſich findet, von vornherein dieſelbe teleologiſche Beziehung zu dem vollendet vorliegenden kirchlichen Dogma im Auge behalten werden. Dieſes iſt es, was die Kirche verlangte, wenn ſie auf dem 5. Lateranconcile den Satz der Scholaſtiker von der Einheit des menſchlichen Wiſſens und der göttlichen Offenbarung ausſpricht, und was die Theologen wollten, wenn ſie für die bedrohte Auctorität des Ariſtoteles, namentlich für deſſen Ideenlehre, welche den nächſten Anknüpfungspunct für das chriſtliche Dogma bildete, in die Schranken traten, was aber der philoſophiſche Unglaube durch Proclamirung des Dualismus zwiſchen Theologie und Philoſophie, inſofern in der einen etwas wahr ſein könne, was in der andern falſch ſei, verwarf, und dadurch eben das Brandmal der Ungläubigkeit ſich aufdrückte, indem eine ſolche Behauptung im Grunde genommen nichts weniger beſagt, als die Offenbarung ſei unfähig, menſchliches Bewußtſein zu werden. Indem man nun ſelbſtſtändig an die Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins ging, ſo lag vor Allem eine Erforſchung der Beziehung nahe, durch welche der menſchliche Geiſt in unmittelbarer Beziehung zur Natur ſteht. Nach ihrer ſinnlich-empiriſchen Seite erſcheint eine ſolche Erkenntniß als receptive, als nachbildende Zuſammenfaſſung nämlich der realen Vielheit der Naturformen mit ihrer realen Einheit in dem Schema des Begriffs. Die Natur ſelbſt iſt hiernach eine in der

Vielheit beſtehende und ſich realiſirende Einheit, und dieſe Einheit, als concentrirende und nach außen evolvirende Energie, iſt das Abſolute, das Princip der Natur und ſomit auch das objective Princip des receptiven Bewußtſeins und des Menſchen. Machte man nun in dieſer ſinnlich-empiriſchen Vermittlung eine unmittelbare Beziehung zwiſchen dem Geiſte und dem objectiven Grunde des Seins geltend, ſo konnte noch von einem vagen Theismus die Rede ſein; ließ man dagegen conſequent das materialiſtiſche Princip dieſer Denkweiſe gelten, ſo mußte ſich in einer geiſt- und gedankenloſen, mehr gottverlaſſenen, als gottloſen Atomiſtik ein vollkommener Gegenſatz gegen Gott als Geiſt und als ſich offenbarenden Geiſt erzeugen (Naturalismus). — Die größte Schwierigkeit auf dieſem Standpuncte iſt, die Thatſache des Bewußtſeins zu erklären, inſofern nämlich dieſes in einzelnen beſtimmten Gedanken beſteht, ohne daß in der Außenwelt ein objectives Princip dieſer Gedanken vorausgeſetzt iſt. Dieſer Widerſpruch nun zwiſchen dem wirklichen Bewußtſein und der angenommenen Geneſis deſſelben erzeugt den Zweifel an der Wahrhaftigkeit der menſchlichen Erkenntniß überhaupt in Bezug auf jede objective Wirklichkeit, insbeſondere aber auf die Thatſachen der göttlichen Offenbarung. Mag es ſolche geben oder gegeben haben, — jedenfalls hat der Menſch kein vollkommen entſprechendes, genaues und wahrhaftes Bewußtſein davon. Dieß iſt die eine Seite, nach welcher die naturaliſtiſche Denkweiſe ſich in Skepticismus, in Zweifel an der Thatſache des Bewußtſeins verläuft; die andere Seite iſt die, welche durch Carteſius und ſeine Schule repräſentirt wird. Es findet nämlich der Geiſt, wenn er ſein eigenes Thun bei der Entſtehung des Bewußtſeins um objective Wirklichkeiten beobachtet, daß das Setzen der letztern als Gedanken im Bewußtſein ſein eigener freier Act iſt, und daß kein Wiſſen um ein Aeußeres entſteht außer durch Denken. Hiemit iſt zunächſt die Thatſache erklärt, daß der Geiſt ein Bewußtſein um die Außenwelt nur in der Form von Gedanken haben könne; es muß aber ſogleich die weitere Frage ſich daran knüpfen, inwiefern der Geiſt zu ſolchem Thun, zur Umſetzung der Wirklichkeit in Gedanken berechtigt ſei. Das Denken kann demnach nicht ein reiner und freier Act des ſubjectiven Geiſtes ſein, ſondern muß auf der Objectivität des Gedankens an ſich begründet ſein. Hiernach hat das Denken zwei Seiten: 1) in Beziehung auf ſeinen Urſprung im Geiſte iſt es völlig abhängig, und 2) in ſeiner Beziehung auf die Außenwelt völlig frei. Wurde nun das erſte Moment, die Abhängkeit des Denkens vom Abſoluten geltend gemacht, ſo kann das Verhältniß des letztern gegen den endlichen Geiſt ſo erſcheinen, als ſei es die alleinige Urſache des Denkens, und als werde die Abſolutheit beſchränkt, wenn der Geiſt als freie Cauſalität neben ihm erſcheine. Das Endliche iſt ſo nichts anders als ein Modus des Abſoluten, das Leben der Welt nur eine beſtimmte Form des göttlichen Lebens, und das menſchliche Denken nur ein Moment des göttlichen Denkens, kurz alles das, was endliches Sein und Thun ſcheint, iſt in Wahrheit Sein und Thun Gottes. Dieſes vorausgeſetzt, wird ſich folgendes Verhältniß zur chriſtlichen Religion ergeben: Iſt das menſchliche Denken unmittelbar Offenbarung Gottes, ſo bedarf es keiner objectiven, für ſich beſtehenden und an beſtimmte Organe geknüpften Offenbarung; ſie erſcheint von vornherein als überflüſſig. Alles Hiſtoriſche in der göttlichen Offenbarung iſt hiemit beſeitigt; da es trotzdem im Glauben des Volkes beſteht, ſo wird es erklärt aus der Auffaſſung und Umbildung der unmittelbaren Offenbarung Gottes vermittelſt der Imagination. Von Chriſtus bleibt nichts übrig, als die vage Behauptung, daß in ihm die göttliche Weisheit menſchliche Natur angenommen habe, d. h. daß in ihm das vorausgeſetzte Verhältniß zwiſchen dem Abſoluten und dem Endlichen am reinſten ſich darſtelle. Die kirchliche Chriſtologie dagegen heißt gerade ebenſoviel, als der Cirkel habe die Natur des Quadrates angenommen. Nach dieſer Seite alſo, der Abhängigkeit und Immanenz des menſchlichen Denkens im göttlichen

Digitized by Google

tritt der vollendetſte Gegenſatz gegen die geſchichtliche Offenbarung zu Tage; aber ganz daſſelbe Reſultat ergibt ſich, wenn man den ſubjectiven Geiſt als das alleinige und freie Princip des Denkens auffaßt. Das Denken beſteht dann darin, daß man einzelne Prädicate des Seienden zuſammenfaßt, und realiſtiſch aus dieſen Prädicaten das Subject conſtruirt. So gelangt der Geiſt lediglich aus und durch ſich ſelbſt auf ſynthetiſchem Wege zur Erkenntniß und zur Gewißheit von Gott als dem allerrealſten Weſen, und iſt ſofort im Stande, von dieſem Begriffe aus das Verhältniß des abſoluten Weſens zu den endlichen Weſenheiten in einer Reihe concreter Beſtimmungen zu individualiſiren, d. h. eine ſogenannte natürliche Theologie zu ſchaffen. Hiemit verträgt ſich nun allerdings ein poſitiver, auf Offenbarung begründeter Glaube, indem Gott als freies Princip ſein Verhältniß zur Welt auch offenbaren kann, und was er offenbart, wird ſchlechthin über der natürlichen Religion hinausliegen, ohne dieſer zu widerſprechen. Allein offenbar ſind die Grenzen zwiſchen natürlicher und geoffenbarter Religion rein ſubjectiver Natur und von der beſondern Beſchaffenheit des erkennenden Geiſtes abhängig, und es fragt ſich überhaupt, ob neben der natürlichen Erkenntniß Gottes auch noch eine übernatürliche Offenbarung deſſelben möglich und nothwendig ſei. Dieſe Frage negativ zu beantworten, muß ſich der denkende Geiſt um ſo mehr geneigt fühlen, als er an der Grenze ſeines Denkens gegenüber einer poſitiven Offenbarung, ſich darüber Rechenſchaft ablegen muß, wie er die Syntheſe ſeines natürlichen Gottesbewußtſeins mit der göttlichen Offenbarung vollziehen ſoll. Je weniger nun die letztere ein bloßes Complement oder Lückenbüßer des Vernunftwiſſens ſein kann, deſto ſchwieriger iſt der Zuſammenhang zwiſchen beiden zu begreifen. Vor Allem fragt ſich, wie der Uebergang aus der bloßen Vernunftreligion in die geoffenbarte gemacht werden ſolle. Antwortet man: durch den Glauben, ſo iſt eben zu bedenken, daß dieſer gerade das umgekehrte Verhalten zu Gott fordere im Vergleich mit der frühern, von Begriff zu Begriff fortſchreitenden ſynthetiſchen Erkenntniß, und daß ein ſolcher Act nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich im Weſen der Vernunfterkenntniß ſelbſt begründet ſein müſſe. Natürliche und geoffenbarte Religion bilden ſo eine ſcharfe Antitheſe zu einander, und die Philoſophie ſteht ebenſo, wie die Theologie, an der Frage nach der Erkennbarkeit einer Offenbarung, wenn es eine ſolche gibt. Offenbar iſt dieſe Unterſuchung über das Weſen einer geoffenbarten Religion an ſich auch maßgebend für das Weſen der chriſtlichen Religion, und es verſteht ſich daher ganz von ſelbſt, daß das Verhältniß der ungläubigen Theologie zum Chriſtenthume gänzlich von dieſen philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der Religion an ſich bedingt iſt, daß jene im Grunde auf das Chriſtenthum nur diejenigen Ergebniſſe anwendet, welche durch dieſe in Betreff der Religion an ſich aufgeſtellt ſind. Darum haben wir auch zuerſt die weitere Ausbildung des philoſophiſchen Unglaubens zu verfolgen, und hiernach die Anwendung ſeiner Grundſätze auf die chriſtliche Religion und die dadurch bedingten Formen des theologiſchen Unglaubens zu erkennen. Der weitere Verlauf des philoſophiſchen Unglaubens kann nun nach den hiſtoriſchen Prämiſſen nicht zweifelhaft ſein; er iſt die conſequente Durchführung derſelben bis zu den in ihnen enthaltenen Folgeſätzen, die in letzter Inſtanz immer die Unmöglichkeit einer Offenbarung Gottes involviren. Geht man nämlich von dem im Denken als einem freien Acte liegenden Momente der Autonomie des ſubjectiven Geiſtes in Bezug auf eine für ſich beſtehende Wirklichkeit aus, ſo bewegt ſich die Erkenntniß in rein ſynthetiſchen Urtheilen, und es fragt ſich daher, wie ſolche Urtheile a priori möglich ſind. Da ihnen nun das empiriſche Moment der Erkenntniß rein äußerlich und fremdartig iſt, ſo kann die Antwort auch unmöglich anders lauten, als daß beide Momente des ſynthetiſchen Urtheils: das freie Denken des Geiſtes und die Empirie von einander getrennt, und ſo ein Dualismus des Bewußtſeins eingeführt werde, wornach das Denken bloß die

Digitized by Google

aprioriſchen Formen enthält, durch welche die Welt der Objecte Gegenſtand für den ſubjectiven Geiſt wird. Mit Gewißheit wird daher auch von dieſen weiter nichts erkannt, als was ſie für uns ſind; über ihr Anſich läßt ſich nichts beſtimmen. Auf die Offenbarung angewendet, heißt dieß nichts anders, als daß, wenn es eine ſolche gibt, ſie doch nur in der Form des menſchlichen Denkens gewußt werden könne, nicht aber nach ihrem objectiven Inhalte. Dogmen, welche eine beſtimmte und den Objecten ſelbſt entſprechende Erkenntniß Gottes und der Welt ausſprechen, ſind hiernach unmöglich. Nur ſoviel kann höchſtens zugegeben werden, daß, wie das natürliche Bewußtſein die Geſetze in ſich enthält, nach welchen das Individuum ſich in der Ordnung der natürlichen Dinge bewegt, ſo auch die göttliche Offenbarung nur diejenigen Geſetze verkünde, nach welchen der Menſch ſich in der moraliſchen Weltordnung als Selbſtzweck in Coexiſtenz mit andern Menſchen bewegt. — Geht aber ſo die Erkenntniß des Objectiven in einer ſubjectiven auf, ſo iſt es nur conſequent, wenn man ſofort dieſe ſubjective Erkenntniß auf ihr Princip, den denkenden Geiſt, das Ich zurückführt, um aus dem Weſen deſſelben ein Bewußtſein aprioriſch zu conſtruiren, durch welches genetiſch das gewöhnliche Bewußtſein um die Welt der Objecte erklärt wird. Aber in dieſem abſolut freien Setzen der Wirklichkeit bleibt das in den einzelnen Subjecten enthaltene abſolute Subject, und in den abſolut freien Handlungen die allgemeine moraliſche Weltordnung als ein dunkeler Punct zurück, indem dieſem Allgemeinen gegenüber das einzelne Subject ſich immer in abſoluter Abhängigkeit befindet und ſeine vollkommene Freiheit nicht realiſiren kann. Damit kommt denn das zweite Moment des Bewußtſeins, ſeine Abhängigkeit von einem präexiſtirenden Abſoluten zur Sprache, und es fragt ſich, wie und welches Bewußtſein des einzelnen Menſchen aus dieſer Abhängigkeit entſtehe. Hier kann man nun zunächſt nur die Thatſache dieſer Abhängigkeit conſtatiren wollen, und in einem edlen Abſcheu gegen alle Conſequenzen proteſtiren, welche das vermittelnde Denken aus derſelben zu ziehen bemüht iſt; allein offenbar vermag eine ſolche ohnmächtige Unmittelbarkeit nicht den conſequenten Fortſchritt des Denkens zu hemmen. Es wird nämlich das Abſolute als das Princip alles Seienden in dem Sinne gelten müſſen, daß es nicht bloß unmittelbar daſſelbe aus ſich ſelbſt ſetzt, ſondern auch ſich ſelbſt in ihm als das eigentlich Seiende geſtaltet. Da nun alles Seiende in den beiden Formen der Natur und des Geiſtes wirklich iſt, ſo iſt das Abſolute die reine und volle Indifferenz und Identität beider. Vollkommen abgeſchloſſen wird dieſe Betrachtung erſt, wenn in dieſem Werden des Abſoluten zugleich das geſchichtliche Princip zur Geltung kommt. Hiernach wird das Abſolute das in der Natur und Menſchheit ſich ſelbſt auswirkende und vollendende geiſtige Princip und Ziel ſein. — Es iſt überflüſſig, das Verhältniß beider philoſophiſchen Richtungen zum Chriſtenthum näher zu erörtern. Bei der erſtern liegt es auf der Hand, daß ſie der Offenbarung Gottes lediglich eine Religion innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft entgegenſtellen mußte. Die letztere redet zwar von einer Offenbarung Gottes in Natur und Geſchichte, und konnte dadurch einen falſchen chriſtlichen Schein um ſich verbreiten; allein da die ganze angebliche Offenbarung im Grunde nur Offenbarung Gottes an und für ſich ſelbſt iſt, ſo fehlt ihr die zweite, ebenſo weſentliche Seite des chriſtlichen Offenbarungsbegriffes, wornach die Offenbarung nicht um Gottes, ſondern um des Menſchen willen geſchieht. — Dagegen ſind nun die von dieſen Philoſophien erzeugten Formen der häretiſchen Theologie näher ins Auge zu faſſen. Es ſind dieß der Rationalismus und die pantheiſtiſche Orthodoxie. Das Gemeinſame beider iſt, daß ſie in dem vorhandenen Chriſtlichen das wahrhaft und an ſich Chriſtliche erſt entdecken müſſen. Dabei verfährt der erſtere hiſtoriſch, ſich an die hl. Schrift wendend und ſie nach den Fortſchritten, welche der menſchliche Geiſt ſeitdem in allen Zweigen des Wiſſens gemacht hat, erklärend und deutend, und dieſes ſo gereinigte und geläuterte Chriſtenthum iſt

Digitized by Google

das wahre, der Vernunft entſprechende Chriſtenthum. Die pantheiſtiſche Scheinorthodoxie ſubſtituirt für die Vorſtellung, d. h. den Glauben und die Dogmen der ſymboliſchen Bücher den Begriff, d. h. den Pantheismus der Philoſophie. Sie führt ſo zwar die alten gläubigen Formeln, aber mit einem ganz andern, entſchieden fremden Inhalte im Munde. Das Bewußtſein aber, den weſentlichen Inhalt der ältern Theologie alterirt zu haben, bringt es mit ſich, daß nun die frühern Unterſuchungen der exegetiſchen Theologie über den localen und temporären Charakter der hl. Schrift und über ihren Zuſammenhang mit den vorchriſtlichen Mythologien wieder aufgenommen werden. Die philoſophiſchen Vorausſetzungen bilden die Kriterien dieſer Unterſuchungen. Vor Allem ſtellt der Rationalismus die Inſpiration, alſo die Offenbarung Gottes in den Apoſteln und Evangeliſten in Abrede. Demgemäß wird die hl. Schrift wie jedes andere profane Buch behandelt. Sie iſt zwar die einzige und älteſte Quelle des Chriſtenthums, aber ſie enthält auch zugleich die Vorurtheile ihrer Verfaſſer; dieſe, d. h. Alles, was den ſpecifiſchen Charakter der chriſtlichen Offenbarung ausmacht, müſſen ausgemerzt werden, und was übrig bleibt, iſt das reine, lautere, vernünftige Chriſtenthum. Dieß geſchieht nur allmählig, in demſelben Grade nämlich, als ſich das Wiſſen der Menſchheit erweitert. Es gibt daher nichts durchaus Feſtes und Stabiles im Chriſtenthum, ſondern der jedesmalige Zeitgeiſt iſt der berufene Interpret deſſelben. Die dogmatiſchen Formen wechſeln je nach dem Stande der Cultur und Befähigung ganzer Zeitalter, wie einzelner Individuen, und hierauf beruht die Perfectibilität des Chriſtenthums. So wird die Bibel zum bloßen Symbol der Vernunftreligion, dieſes Ideals, welches fortwährend angeſtrebt wird, aber nie ſich ganz in beſtimmten und bleibenden Formeln ausſprechen und fixiren läßt. Was ſich nicht mit den Anſichten der Wiſſenſchaft reimen will, wird für Sage erklärt, wie der moſaiſche Schöpfungsbericht, oder als Thatſache geleugnet oder in einem andern Sinne gedeutet, wie die Erzählungen von Wundern und Weisſagungen, deren Beweiskraft für die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung jedenfalls in Abrede geſtellt wird. Chriſtus iſt nicht Gott; höchſtens mag er dem Ideale eines moraliſchen Menſchen weit näher gekommen ſein, als die meiſten andern Menſchen. Die Gnade iſt die naturgemäße Wirkſamkeit der göttlichen Vorſehung. Kurz der Rationalismus iſt die conſequent durchgeführte Auflöſung der Syntheſe des Göttlichen und Menſchlichen, wie ſie real als katholiſche Kirche exiſtirt, und ſo das eine Extrem, in welches die Grundſätze der Reformatoren auslaufen mußten. Das andere Extrem wird von der pantheiſtiſchen Orthodoxie repräſentirt, welche zwar das Hiſtoriſche am Chriſtenthum beſtehn läßt, aber nur als leere Form, als unangemeſſene Vorſtellung, welche nach den Paragraphen der Hegelſchen Encyklopädie interpretirt wird, d. h. den ihr angemeſſenen Inhalt empfängt. Hiernach bleibt nichts übrig, als das Hiſtoriſche der chriſtlichen Religion unter dem Geſichtspuncte der heidniſchen Mythologie zu betrachten, und ihr einziger Vorzug vor dieſer beſteht darin, daß ſie das Göttliche unter dem entſprechendſten Symbole, dem menſchlichen Geiſte, angeſchaut hat. In Wahrheit nämlich iſt Alles, die geſammte Wirklichkeit göttlich, inſofern ſie ein nothwendiges Moment im göttlichen Leben und in der Selbſtverwirklichung des Abſoluten iſt, wodurch der Begriff der Schöpfung und die creatürliche Seite am Weſen der Kirche zerſtört wird. Indem ſich dieſe Anſicht mit der geſammten bisherigen Auffaſſung des Chriſtenthums in Widerſpruch ſetzte, mußte ſie nothwendig als Kritik auftreten mit der Aufgabe, nachzuweiſen, daß die geſammte bisherige Entwicklung in Schöpfung und Geſchichte lediglich negative Bedingung des Hegelſchen Pantheismus ſei, alle Religion ſich folglich in dieſen auflöſen müſſe. Dieſer pantheiſtiſche Reſt iſt das Bleibende am Chriſtenthum, alles Uebrige von der hl. Schrift an bis auf den letzten Dogmatiker gehört der Vorſtellung an, iſt Product der dichtenden Phantaſie. Von hier bis zum vollendeten Unglauben iſt nur ein Schritt.

Ein der Welt immanenter Gott iſt in Wahrheit nicht Gott; die Vorſtellung aber von Gott als für ſich ſeiende Perſon iſt Product der das eigene Weſen des Menſchen hypoſtaſirenden und in dieſer Anderheit als exiſtent anſchauenden Phantaſie. Seitdem ſich der menſchliche Geiſt auf dieſem Selbſtbetruge, den er ſeit Jahrtauſenden an ſich geübt, ertappt habe, ſei es mit dem Theismus und der Religion für immer vorbei, und das ontologiſche Argument, bemerkt Feuerbach, ſei nicht eher concludent, bis das allerrealſte Weſen Object der Sinne geworden ſei. — Iſt nun der Urſprung aller Religionen weſentlich gleich, und gehen alle aus dem Gemüthe des Menſchen hervor, ſo hat natürlich auch das Chriſtenthum nichts vor allen übrigen Religionen voraus. Der pantheiſtiſche Unglaube iſt ſo das Princip einer neuen Aufklärung geworden, deſſen Tendenz darauf gerichtet iſt, aus dem Chaos aller hiſtoriſch wirklichen Religionsformen die wahre Religion, die Religion an ſich oder der Zukunft zu entdecken. Zunächſt aber hat dieſe Verleugnung alles Chriſtlichen und die Auflöſung aller geſchichtlichen Thatſachen und Vorausſetzungen des Chriſtenthums die Folge gehabt, daß Viele aufmerkſam geworden ſind auf die Principien, welchen ſolche Folgeſätze entſtammen, und ſich entſchiedener wieder dem Glauben und einem beſtimmten Lehrinhalte zugewendet haben. Conſequente Naturen können nicht anders, als bis zur verlaſſenen katholiſchen Kirche ſelbſt zurückgehen. Inzwiſchen trifft auch der aufgeklärte Unglaube durch den Senſualismus ſeiner Erkenntnißlehre alle Anſtalten, ſich ſelbſt im Principe zu vernichten und zum abſoluten Nichtwiſſen, zum Skepticismus fortzugehen. Durch den Senſualismus iſt nämlich das Denken, mit dem Denken aber der Act, durch welchen Bewußtſein entſteht, und damit alſo die Möglichkeit eines beſtimmten, ſich zu den Objecten weſentlich gleichmäßig verhaltenden Bewußtſeins geleugnet. Dieſes iſt vielmehr ebenſo fließend, ebenſo ſtetem Wechſel und unaufhörlicher Veränderung unterworfen, wie die Welt der Objecte und die Beziehungen derſelben zur ſinnlichen Natur des Menſchen. Hiegegen iſt geltend zu machen, daß in jedem Wiſſen des Geiſtes ſchon ein Wiſſen an ſich, in jedem Denken ſchon ein Gedanke an ſich enthalten ſei, daß es alſo eine objective Gedankenwelt gebe, welche, wie das Denken des Geiſtes ſelbſt, ihr Princip im abſoluten Geiſte, in Gott habe. Hiedurch iſt eine allem wirklichen Bewußtſein vorausgehende Urbeziehung zwiſchen Gott und Menſch erkannt, welche nach ihren beiden Factoren unterſucht, ein Gottes- und Weltbewußtſein ergibt, welches genau dem chriſtlichen entſpricht. Und ſo dürfte denn auch mit dem Skepticismus, der völligen Vernichtung des eigenen Denkens als des Actes, wodurch Bewußtſein entſteht, für die ungläubige Philoſophie der Wendepunct gekommen ſein, wo ſie die Objectivität des Gedankens anerkennt und, indem ſie das ſubjective Denken als Princip derſelben leugnen muß, ſie auf ein objectives aller Wirklichkeit präexiſtirendes, freies Princip, auf Gott als abſoluten Geiſt zurückführen muß. Hiernach wird das menſchliche Bewußtſein an ſich in der unmittelbaren Beziehung ſeiner ſelbſt auf Gott als Princip und Ziel des Menſchen, alſo in einem Bewußtſein beſtehen, welches in der katholiſchen Kirche verwirklicht vorliegt. [Hagemann.]

Ungläubigkeit, ſ. Infidelität.

Unglück, ſ. Glück.

Uniformitätsacte. Unter den vielen Gewaltsmaßregeln der politiſchen Obrigkeit in England, alle Staatsangehörigen für die vom Geſetz etablirte Kirche zu preſſen, nimmt die Uniformitätsacte eine vorzügliche Stelle ein. Sie war gegen die proteſtantiſchen Nonconformiſten beſonders die Presbyterianer gerichtet. Im J. 1662 erſchien ſie, vom Parlament erlaſſen, und verordnete, alle Prediger hätten bis zum 24. Auguſt d. J. ihren Beitritt zur engliſchen Liturgie zu erklären; Keiner dürfe das Abendmahl austheilen, der nicht von einem Biſchof geweiht ſei. Die Folge davon war, daß am beſtimmten Tage mehr als 2000 nonconformiſtiſche Prediger ihr Amt niederlegten und lieber vom Almoſen lebten, als daß ſie

ſich dem ihnen verhaßten Ritus anbequemt hätten. Erſt unter Wilhelm III. erhielten die ſo gedrückten Nonconformiſten durch das Toleranzedict von 1689 wieder dauernde Ruhe. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformat. VIII. 418; und die Artikel: Großbritannien Bd. IV. S. 798 und Eliſabeth, Königin von England.

Unigenitus (Bulle), ſ. Janſenismus, Graveſon und Utrecht.

Unio beneficiorum, ſ. Kirchenamt.

Unio hypostatica, ſ. Communio naturarum, Communicatio idiomatum, Epheſus (dritte allgem. Synode Bd. III. S. 607), Monophyſiten, Subſtanz, Tritheismus und Ubiquität.

Union, proteſtantiſche, ſ. dreißigjähriger Krieg.

Unionsedict in Frankreich, ſ. Hugenotten.

Unionsverſuche, ſ. Religionsvereinigungen, Agende, proteſtantiſche, und Scheibel.

Unirte Griechen. Man verſteht unter der griechiſchen Kirche überhaupt ein Dreifaches: a. die alte Kirche des Orientes, in welchem die griechiſche Sprache und Sitten herrſchend waren, und jener eine eigene Kirchenſprache, ein eigenes liturgiſches und rituelles Gepräge und eine ebenſo eigenthümliche Disciplin zu wege brachte; b. die von Conſtantinopel ausgegangene Ausſcheidung aus der allgemeinen Kirche, die ſchismatiſch-griechiſche Kirche; c. den Theil der früher ſchismatiſchen Kirche, der zur Einheit mit der katholiſchen Kirche zurückgekehrt iſt und in dieſer — unter Vorbehalt der eigenen Kirchenſprache, Liturgie und Disciplin — beharrt, die unirten Griechen oder die Katholiken griechiſchen Ritus. — Wie die alte Kirche des Orientes nicht aus lauter griechiſchredenden Völkerſtämmen beſtand, und neben dem griechiſchen auch andere Sprachidiome für den Cultus hatte, ſo zählen zu der ſchismatiſch-griechiſchen Kirche in bei weitem größerer Kopfzahl andere nichtgriechiſche, namentlich ſlaviſche Völkerſtämme mit ihrer eigenen Cultusſprache z. B. die Ruſſen, Serben u. ſ. w. Darum hat man auch dem Ausdrucke: Unirte Griechen keineswegs eine ausſchließlich, oder auch nur vorwiegend griechiſch- oder byzantiniſch-nationale Bedeutung unterzulegen, ſondern in demſelben einfach jene Chriſten zu verſtehen, welche nach längerer oder kürzerer Vereinigung mit der ſchismatiſchen in den Schooß der römiſch-katholiſchen Kirche zurückkehrten, ohne jedoch ihre alte Liturgie, Disciplin und Kirchenſprache, mochte dieſe die alte griechiſche, oder die cyrilliſch-ſlaviſche (ſ. d. Art. Mähren), die daco-romaniſche geweſen ſein, je aufzugeben. Was die Eigenthümlichkeiten der unirt-griechiſchen Kirche in liturgiſcher und disciplinärer Beziehung, ferner die Trennung (Schisma) von und die Wiedervereinigung (Union) mit der römiſchen Kirche im Allgemeinen und Beſondern betrifft, können wir einfach auf die Artikel: Griechiſche Kirche, Neugriechiſche Kirche, Liturgien, Ruſſen, und andere hieher gehörige Artikel verweiſen. Nur in ſtatiſtiſcher Beziehung möge hier ſtehen, daß Unteritalien etwa 80,000 unirte Griechen in Calabrien und Apulien zählt, daß Oeſtreich deren über 4 Millionen, Polen in den vereinigten Diöceſen Chelm und Belzi aber 250,000 hat, und daß ihre Anzahl in Rußland ſich gegenwärtig nicht ſicher beſtimmen läßt. — Der Ausdruck: unirte Griechen, wird übrigens am häufigſten in Oeſtreich gebraucht. In dieſem großen Reiche haben die Katholiken griechiſchen Ritus ihre Wohnſitze öſtlich vom 38. Längengrade in Galizien, Ungarn und Siebenbürgen über einen Flächenraum von 5545 teutſchen Quadratmeilen ausgebreitet; ſporadiſch finden ſie ſich noch in Slavonien, Kroatien, Krain, der Slucner Militärgrenze und Dalmatien, doch iſt ihr Kern in Galizien und — durch das nordöſtliche Ungarn herab — in Siebenbürgen. In nationaler Beziehung theilen ſie ſich in Romanen (Walachen — in Siebenbürgen und dem

Digitized by Google

öſtlichen Ungarn) und in Ruthenen (Kleinruſſen — in Galizien und dem nordöſtlichen Ungarn) mit einem verhältnißmäßig geringen Zuſatze von Ungarn und Illyrern. — Die Romanen oder Walachen, d. h. die Völker, welche die heutige Walachei, die Moldau, Siebenbürgen und Theile vom öſtlichen Ungarn, der Bukowina, des Banates, Beſſarabiens, Bulgariens, Macedoniens, Albaniens und Podoliens bewohnen, ſind unzweifelhaft Nachkömmlinge römiſcher Coloniſten, welche das Chriſtenthum zuerſt in jene Gegenden gebracht haben mögen. Schon um das J. 384 hatte das Walachenland ſeine Blutzeugen, z. B. den hl. Sabbas. Bis zum eilften Jahrhunderte lebten ſie unter eigenen Königen und in Gemeinſchaft mit Rom. Mit der hundert und fünfzigjährigen Herrſchaft der Byzantiner wurde ihnen auch das Schisma aufgedrungen. Doch erbat ſich ihr neuer König Joanniz von Innocenz III. die Union, Krone und Scepter, und ſo dauerte die Wiedervereinigung mit Rom ſelbſt über die Zertrümmerung des bulgariſch-walachiſchen Reiches hinaus bis ins 16. Jahrhundert, indem noch auf dem Concil zu Florenz (ſ. d. A.) die Geſandten walachiſcher Fürſten und der walachiſche Erzbiſchof Damian zugegen waren. Zur Zeit ihres politiſchen Unterganges hatten die Walachen drei Metropoliten: zu Bukareſtze, Carlsburg und einen dritten in der Moldau. Von dem um ſich greifenden Proteſtantismus gedrängt, hatten viele der adeligen walachiſchen Familien in Siebenbürgen die Reformation angenommen; im Volke fand ſie weniger Eingang, vollends nachdem Siebenbürgen an Oeſtreich gekommen war. Um dieſe Zeit beſtanden auf dem heutigen öſtreichiſchen Gebiete neben dem Metropolitanſitze zu Carlsburg die griechiſch-katholiſchen Biſthümer zu Baad, Szilwas, in der Marmaros und Munkacs. Größeres Unheil drohte der walachiſch-katholiſchen Kirche in Ungarn von den griechiſchen Schismatikern (Raizen), welche um 1690 mit ihrem Patriarchen Arſinus Cſernovics in das von den Türken verwüſtete Ungarn einwanderten und von Kaiſer Leopold I. Wohnſitze und die feierliche Garantie ihrer Religionsübung erhielten. Von da an beginnt ein beſtändiger Kampf zwiſchen den unirten und nichtunirten Griechen dieſer Landestheile, welcher die katholiſche Kirche um die Hälfte ihrer Anhänger unter den Romanen brachte, bis herein in unſere Zeit dauerte, und erſt ſeit wenigen Jahren ſich merkbar zu Gunſten des Katholicismus wendet. Die Waffen und Mittel, deren die Schismatiker ſich bedienten, um die Romanen zum Abfalle zu verführen, waren von jeher nicht edel; ſie beſtanden faſt durchweg in Gewalt und Heuchelei. So vertrieb der ſchismatiſche Mönch Sophronius mit ſeinem in Siebenbürgen geworbenen Anhang um 1759 alle katholiſchen Prieſter von ihren Gemeinden und peinigte die ſtandhaften Gläubigen in jeder erſinnlichen Weiſe. Die griechiſch-unirten Biſchöfe von Svidniz (Kreuz) und Syrmium wurden von ihren Sitzen vertrieben und ihre Güter zerſtört. Die griechiſchen Katholiken der Bihar ſtanden unter dem lateiniſchen Biſchofe von Großwardein; um ſie zum Abfalle zu verführen, legte der ſchismatiſche Biſchof von Arad, Johann Martinovics, um 1713, zum Scheine das römiſch-katholiſche Glaubensbekenntniß ab, und erhielt mit der Abſolution von den kirchlichen Cenſuren durch Clemens XI. die Jurisdiction über die Romanen der Bihar. Er blieb aber nichts deſtoweniger auf ſeinem ſchismatiſchen Biſchofsſitz, und als ſein ſchismatiſcher Nachfolger die Jurisdiction über die Biharer feſtzuhalten ſuchte, hingen nur noch drei Pfarreien an der Union (vgl. den Schematismus der griechiſch-unirten Diöceſe Großwardein vom J. 1845). Ueber den gegenwärtigen Stand der griechiſch-katholiſchen Kirche bei den Romanen in Ungarn und Siebenbürgen und über ihre fünf Diöceſen: Munkacs (größtentheils aus Ruthenen beſtehend), Eperjes, Großwardein, Kreuz und Fogaras unter dem lateiniſchen Metropoliten von Gran ſiehe den Artikel: Gran. — Offenbar jünger iſt die Vereinigung der Ruthenen Galiziens mit der katholiſchen Kirche; ſie reicht kaum über zwei Jahrhunderte hinauf. Die galiziſchen Ruthenen ſtehen unter dem Metropoliten von Lemberg (zugleich

Digitized by Google

Biſchof von Kaminiek) und dem Biſchofe von Przemysl deſſelben Ritus: Ueber ihren frühern und gegenwärtigen Stand ſiehe den Artikel: Lemberg. [Häusle.]

Unitarier. Unter dieſem Namen werden in der Geſchichte ſchon die alten Antitrinitarier des zweiten und dritten Jahrhunderts aufgeführt, inſoferne ſie nämlich nur Eine Perſon in der Gottheit annahmen (ſ. d. Art. Antitrinitarier); man nannte ſie ſeit Tertullian auch Monarchianer, weil ſie den Orthodoxen Polytheismus vorwarfen und ſich allein für die rechten Monotheiſten hielten. Im engern Sinne verſteht man unter den Unitariern die Antitrinitarier der neuern Zeit, welche ſeit der Reformation des 16. Jahrhunderts in verſchiedener Weiſe die orthodoxen Lehren von der Dreiperſönlichkeit des Einen Gottes und von der Gottheit des Sohnes und hl. Geiſtes verwarfen und verwerfen. Ueber die Koryphäen dieſer antitrinitariſchen Richtung der neuern Zeit ſ. die Artikel: Antitrinitarier, Blandrata Georg, Denk Johannes, Gentile Johann Valentin, Joriſten, Servet Michael. Blandrata und andere Antitrinitarier, von den Lutheranern und Reformirten allenthalben verfolgt und mit Gefängniß und Tod bedroht, fanden eine Zuflucht in Polen, wo König Sigismund II. Auguſt (1548—1572) durch ſeine Unentſchiedenheit und Schwäche und der polniſche Adel, der auf ſeinen Gütern und in ſeinen Gemeinden mit Paſchawillkür hauste und die überall verſprengten Häretiker mit offenen Armen aufnahm, allen Sectirern Thor und Riegel öffneten. So breiteten ſich, beſonders ſeit dem J. 1558, in welchem Blandrata nach Polen flüchtete, die Antitrinitarier in Polen immer weiter aus und machten insbeſondere unter den Reformirten zahlreiche Eroberungen, ſo daß ſie ſeit 1563 ſich als eine eigene Gemeinde der Unitarier conſtituirten. In Siebenbürgen erlangte Blandrata, als Leibarzt des Fürſten Johann Sigmund, freie Religionsübung für die Unitarier 1571. Fauſtus Socinus (ſ. d. Art. Socin, Socinianer) gab ſeit 1579 den Unitariern in Polen einen feſten Lehrbegriff und Kirchenweſen; ſeitdem hießen ſie vorzugsweiſe Socinianer. Als eigene Secte hat ſich übrigens der Unitarismus, Polen und Siebenbürgen abgerechnet (ſ. d. Art. Polen und Siebenbürgen), wenig verbreitet, da die Unitarier und Socinianer auch den Lutheranern und Reformirten als Unchriſten galten und allenthalben Strafgeſetze gegen ſie erlaſſen wurden; doch gibt es noch jetzt unitariſche Gemeinden in England (ſ. Lindſey), wo die Strafgeſetze gegen ſie erſt 1813 abgeſchafft wurden und in America (im Staate Maſſachuſetts); in andern Ländern verſchwanden ſie nach und nach in den übrigen proteſtantiſchen Confeſſionen. Iſt indeß der Unitarismus als Secte ſo ziemlich verſchwunden, ſo hat er ſich ſeit dem 18. Jahrhundert deſto mehr als Anſicht bei den Proteſtanten ausgebreitet. [Schrödl.]

Universalismus hypotheticus, ſ. Confessiones Helveticae Bd. II. S. 776.

Univerſitäten. Dieſe gehören in mehrfacher Hinſicht in ein Kirchenlexicon; einmal, weil die ältern unter ihnen bis ins 16. Jahrhundert ſammt und ſonders, und viele derſelben ſelbſt ſpäter noch unter Mitwirkung der oberſten Kirchenauthorität errichtet, von dieſer in bevorzugten Schutz genommen, und als über die bloßen Diöceſangrenzen hinausgreifende, eigentlich clericale Inſtitutionen in ecclesia universali betrachtet wurden; ferner weil die zum Proteſtantismus abgefallenen Univerſitäten in England und Teutſchland noch heut zu Tage vielfältig vom katholiſchen Kirchengute zehren und weil an den im Jahrhundert des Philoſophismus laiſirten und in bloße Staatsſchulen verwandelten katholiſchen Univerſitäten wenigſtens die theologiſche Facultät noch jetzt zum Reſſort der Kirche zählt; endlich weil man in der Gegenwart von kirchlicher Seite her gar verſchiedene Wege einzuſchlagen ſcheint um die Univerſitäten entweder auf ihre urſprünglichen Grundlagen zurückzuführen, oder durch die biſchöflichen Lyceen und Seminarlehranſtalten — nach der Analogie der alten Dom- und Kloſterſchulen — nothdürftig

Digitized by Google

zu erſetzen. — Was nun zuerſt den Urſprung der Univerſitäten betrifft, ſo läßt ſich dieſer als ein idealer, und als ein geſchichtlicher bezeichnen. Der ideale Urſprung der Univerſitäten liegt in dem natürlichen Streben des menſchlichen Geiſtes nach der Erkenntniß, nach der Selbſtverſtändigung über das, was uns in der Natur, in der Geſchichte, in der Religion, in dem Weſen unſeres eigenen Geiſtes gegenſtändlich gegenübertritt, in dem Durſte und dem Hunger nach dem Wiſſen, welcher uns allen gleichſam eingeboren iſt. *Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, ſagt Ariſtoteles. Faſt müßte ich fürchten, durch dieſe Darlegung des idealen Urſprunges der Univerſitäten eine widerliche Plattheit vorgebracht zu haben, wenn mir nicht die Gewohnheit aller ältern hieher bezüglichen Schriftſteller zu Hilfe käme, vermöge welcher dieſe ſelbſt in der geſchichtlichen Darlegung des Urſprunges der Univerſitäten bis auf die ältern und älteſten Völker der Erde zurückgehen zu müſſen glaubten. So führt z. B. der eben ſo gelehrte als ehrliche Hermann Conring in den Supplementen zu ſeinen ſieben Diſſertationen: de antiquitatibus academicis, welche Ch. A. Heumann mit ſeiner bibliotheca historica academica im J. 1739 zu Göttingen herausgab, faſt ſämmtliche Benennungen, Einrichtungen, Inſignien und Feierlichkeiten der mittelalterlichen Univerſitäten auf Analogien in den Propheten- und Schriftgelehrten-Schulen der Hebräer zurück. Der Reb (Rabbi) und der Doctor ſind faſt Synonyma, die Maranans der modernen Juden ſind der Wiederſchein des Magister der alten Univerſitäten. Ja er glaubt ſich faſt entſchuldigen zu müſſen, daß er in ſeinen antiquitatibus academicis nicht auch die antediluvianiſchen Schulen berührt habe (Supplem. II. S. 204 ff. Heumann), und erwähnt mit rührendem Ernſte, daß nach der Anſicht mehrerer Kirchenſchriftſteller die Engel des Himmels den Kindern Gottes Collegien geleſen haben. Daß ihm (Supplem. III. 206 f.) Kariath-Sepher nicht entgangen, läßt ſich denken; ja ſelbſt ein Blick auf die Grade der Mandarine im Reiche der Mitte ſchien ihm (Supplem. 210) nicht ganz überflüßig. Eben ſo beginnt der Geſchichtſchreiber der Pariſer Univerſität, Cäſar Egaſſius Bulänus, ſeine händereiche Arbeit mit einer Hinweiſung auf die älteſten Academien Frankreichs, unter welchen die Academien der Druiden den erſten Platz einnehmen, und ſchreibt ſofort die Gründung der Pariſer Univerſität ganz unbedenklich Carl d. Gr. zu. Bekannt iſt endlich die Naivetät, in welcher die landesherrliche Stiftungsurkunde der im J. 1365 errichteten Univerſität „ze Wienne ain hohe, gemaine, wirdige, und gefreyete Schule“ errichtet wiſſen will, „da man nu fürbaß ewiklich nach ſolicher ordenung, und gewohnheit, als von alter des erſten in der Stat ze Athen der Hauptſtat in Chriechen, darnach ze Rom in der Welte hauptſtat, und darnach ze Paris in Frankricher Hauptſtat untz her geſchehen iſt, leſen, leren und lernen ſol, alle götliche erlaubte, und gewonliche Chünſte von natürlichen guter ſitte und geſatzten louffen, und von geiſtlichen und weltlichen Rechten.“ — Die ideale Herleitung der Univerſitäten aus dem natürlichen Drange des menſchlichen Geiſtes nach Erkenntniß und Selbſtverſtändigung über das in der primitiven und ſecundären Offenbarung Gottes, oder in der Schöpfung und Erlöſung Gegebene hat namentlich den modernen Univerſitäten überhaupt und den theologiſchen Facultäten insbeſondere gegenüber in unſern Tagen eine wichtige Bedeutung. Man hat ſeit dem 16. Jahrhundert die Anzahl der Univerſitäten ungebührlich vermehrt, und dieſe ſelbſt bei ihrer ganz natürlich verminderten Frequenz und oft höchſt mangelhaften Ausſtattung an Lehrkräften und Lehrmitteln von der Höhe eines wiſſenſchaftlichen Areopags zu bloßen Staats- und Landesſchulen herabgedrückt, welche fortan nicht die Wiſſenſchaft als ſolche zu pflegen, ſondern lediglich dem Brodſtudium zu dienen hatten, und ſelbſt dieſes in dem Grade weniger zu leiſten vermochten, als die mit der rührigen wiſſenſchaftlichen Bewegung der alten Hochſchulen Hand in Hand gehende faſt geiſtliche Zucht und Disciplin vorweg an den proteſtantiſchen Landes- oder Staatsuniver-

Digitized by Google

ſitäten aufgegeben und der alten Lehr- und Lernfreiheit eine völlige Meiſterloſigkeit in jeder Hinſicht unterſtellt wurde, als die alte ehrwürdige Bursa dem eben ſo wilden, als gemeinen Burſchenleben Platz und Namen abtreten mußte, als an die Stelle der ſtetigen Uebung, Disputation, ſchriftlichen Arbeit und des periodiſch wiederkehrenden Examens faſt nur das bloße Hören und die leicht umgehbare Anweſenheit in der Vorleſung trat, als das moderne Privatdocententhum, dieſes zucht- und methodeloſe Nachbild des alten Baccalaureates und Licentiates, mehr den büchermachenden Stubengelehrten, als den lehrtüchtigen Profeſſor heranzog, als dieſer häufig nicht mehr aus der Wahl der Facultät, ſondern aus der Antichambre des Miniſters hervorging. Was half es, daß man neben die moderne höhere Unterrichtsanſtalt, die Univerſität, für die Pflege der Wiſſenſchaft, als ſolcher, die Academie der Wiſſenſchaften hinſtellte, welche bei aller Regſamkeit des Forſchens und Strebens, und bei ihren unläugbaren Verdienſten um die Sprach- und Naturwiſſenſchaft, ſowie um das hiſtoriſche Quellenſtudium, weder nach der Art ihrer Zuſammenſetzung, noch nach ihrer nächſten Aufgabe, noch nach der Form, in der ſie dieſe zu löſen ſucht, die Gottesgelehrtheit, die Rechtswiſſenſchaft und die Medizin nach ihrer Höhe, Breite und Tiefe zu erſetzen vermag. Im Intereſſe der theologiſchen Facultäten aber muß noch insbeſondere auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen der Theologie, als Wiſſenſchaft, und zwiſchen dem chriſtlichen Religionsunterrichte, als ſolchem, und folglich zwiſchen dem academiſchen Lehramte und zwiſchen der Predigt des Evangeliums hingewieſen werden, da man eben ſo häufig, als offenbar das wiſſenſchaftliche Princip und den wiſſenſchaftlichen Ausgangspunct der Theologie mit dem Authoritätsprincipe des katholiſchen Katechismus verwechſelt und ſo die Hauptfächer der Theologie lediglich in eine mehr oder minder erudite Expoſition der fünf Hauptſtücke des Katechismus, in eine mehr oder weniger glückliche Copie des größern katechetiſchen Werkes von Petrus Caniſius verwandeln möchte. Es kann in der Gegenwart nicht beſtimmt genug hervorgehoben werden, daß die kirchliche Lehrgewalt und die katholiſche Wiſſenſchaft nicht reine Wechſelbegriffe ſind, daß die biſchöfliche Cathedra kein academiſcher Lehrſtuhl iſt, daß Kirche und Schule in einem gewiſſen Sinne ebenſo nebeneinander ſtehen, wie die göttliche Gnade und der freie Wille des Menſchen, daß jene in fehlerloſer Ueberlieferung urſprünglich und authoritativ zu lehren, zu leiten, und nöthigenfalls mehr negativ, als poſitiv zu berichtigen und zu normiren hat, was ihre freie und treue Tochter, die Schule, mit kindlicher Unterordnung, aber auch mit ſelbſtbewußtem und ſelbſtſtändigem Fleiße wiſſenſchaftlich zu erkennen und ad hominem zu erweiſen trachtet. Es muß beſonders in der Gegenwart im Auge behalten bleiben, daß eben die vorhin bezeichnete Stellung der Wiſſenſchaft zur Kirche im Laufe der Zeit die Univerſität über die engen und ſtillen Mauern der einzelnen Diöceſanſchule hinausgeführt und ſo nicht vom Standpuncte einer bloßen Exemtion, ſondern ganz naturgemäß in unmittelbare Beziehung zum Oberhaupte der Kirche gebracht hat, weßhelb denn auch die größten Päpſte fortan bemüht waren, der kirchlichen Lehrauthorität ihre Rechte in einer Weiſe zu ſichern, durch welche die der Wiſſenſchaft eben ſo gemäße, als unentbehrliche freie Bewegung und Entwickelung nicht behindert wurde. Es darf endlich in unſern Tagen eben ſo entſchieden, als beſcheiden betont werden, daß die ſogenannte biſchöfliche Sendung zum theologiſchen Lehramte an der Univerſität nach älterer kanoniſtiſcher Anſchauung in dem päpſtlichen Cancellariate wurzelt und dem Weſen nach auf dieſen zurückgeführt werden muß, wie die Denkſchrift des bayeriſchen Episcopates vom 20. October 1850 ausdrücklich hervorhebt, und daß eben die höhere wiſſenſchaftliche Aufgabe der theologiſchen Facultäten, wie eine Emancipation aus ihrem ſäcularen Zuſtande, ſo auch kirchlicher Seits eine Restitutio in integrum, nicht eine Verwandlung in eine bloße Domſchule erfordert. — Den geſchichtlichen Urſprung der Univer-

Digitized by Google

ſitäten betreffend, muß vor Allem auf die Dom- und Kloſterſchulen (ſ. d. A.), als die unmittelbaren Vorläuferinnen derſelben hingewieſen werden, um ſo mehr, weil dieſe, als rein kirchliche Inſtitute zugleich die ausſchließlichen Trägerinnen aller Bildung in der damaligen Zeit, ihren kirchlichen Charakter und ihre große Aufgabe an die freien körperſchaftlichen Aſſociationen (universitates) vererbten, welche ſich ſeit dem zwölften Jahrhundert entweder auf der Unterlage einer Domſchule oder um irgend einen hervorragenden Mann zu ordnen begannen, um nicht nur die clericalen Bildungszweige, ſondern auch die allgemeinen Wiſſenſchaften des Triviums und Quadriviums (ſ. d. A.), wie die Rechtskenntniß und die Heilkunde weiter zu führen, als dieſes in den ſtillen Kloſtermauern oder in der lediglich propädeutiſchen Pflege der ſogenannten freien Künſte der Fall ſein konnte. Die älteſten Univerſitäten ſind nicht mechaniſch zuſammengeſetzt, ſondern organiſch aus ſich ſelber hervorgewachſen. Die auf ihrer Höhe ſtehende Macht der Kirche, der Innungsgeiſt und das freie Bürgerthum in den Städten jener Zeit nahmen allerdings einen ſehr beſtimmten Einfluß auf dieſe allmählige organiſche Geſtaltung; dieſer Einfluß war aber ein völlig naturgemäßer. An eine Geſchloſſenheit der Wiſſenſchaften, an die moderne universitas literarum vel scientiarum, wurde damals nicht einmal gedacht; denn Paris war urſprünglich eine Schule für Theologie und Philoſophie, Bologna für das römiſche Recht und Salerno für die Heilkunde. Der Ausdruck: Universitas bezeichnet nach Savigny, welcher im dritten Bande ſeiner „Geſchichte des römiſchen Rechtes im Mittelalter" (2. Ausg. Heidelberg 1834) Cap. XXI. S. 152—421 eine zwar kurze aber gründliche Schilderung des ältern Univerſitätsweſens geliefert hat, gar nicht die Schule als ſolche, ſondern im ächt römiſchen Sinne die bei Gelegenheit einer Schule entſtandene Corporation der Lehrer oder der Schüler, und unter dieſen wieder der nach beſtimmten Wiſſenſchaftskreiſen (Facultäten) oder nach Landsmannſchaften (Nationen) zuſammengehörenden Schüler, ſo daß man in Bologna urſprünglich bei der vorwiegend democratiſchen Richtung der italieniſchen Städte wohl eine Universitas Scholarium mit einem Rector aus ihrer Mitte, in Paris aber eine Universitas Magistrorum mit vorwiegend ariſtocratiſcher Verfaſſung trifft, weil die letztere ſchon durch die Natur und die Würde des theologiſchen Lehrſtuhles bedingt ſchien, und daß man im Mittelalter zu Bologna wohl eine aus 17 Nationen beſtehende Universitas Citramontanorum, ſo wie eine 18 Landsmannſchaften in ſich begreifende Universitas Ultramontanorum kannte und vollends von einer Universitas Juristarum, Artistarum und Theologorum, im geraden Gegenſatze zu dem ſtets höchſt relativen Begriffe der Universitas literarum, reden hörte, wobei bezüglich der Universitas Theologorum, welche in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts der Bologneſer Rechtsſchule angeſtiftet wurde, noch zu bemerken kömmt, daß ſie, nicht wie dieſe dem Archidiaconus, ſondern dem Biſchofe der Stadt, als hiezu verordnetem päpſtlichen Kanzler, untergeben war, und weſentlich eine Universitas Magistrorum bildete. Im Gegenſatze zur Universitas, als Corporation, hieß die Schule oder Lehranſtalt anfänglich Schola, ein Terminus, der ſpäter auf die Vorleſung und den Hörſaal überging, und vom 13. Jahrhundert an der Benennung: Studium und Studium generale den Platz räumte, die wieder nicht von der Geſammtheit der Wiſſenſchaften hergenommen war, ſondern lediglich um anzudeuten, daß eine ſolche Schule neben den einheimiſchen auch fremde Schüler aufnahm, und weil die an ihr erlangten gelehrten Würden in der ganzen Chriſtenheit amtliche Geltung und Anerkennung haben ſollten. Die Bezeichnung der Schule mit: Archigymnasium und Academia iſt vollends neuern Urſprungs. — Den Begriff der Facultäten möge uns Ch. A. Heumann aus ſeiner Praefatio zu Conring's: Antiquitates Academicae p. XIV sqq. leihen, wo er eben ſo umfaſſend, als gründlich, wenn auch etwas puriſtiſch ſagt: De Facultatis nomine ut initio dicam,

Digitized by Google

constat, Academias dividi solere in quatuor collegia, eorumque unumquodque vocari facultatem. Facultas, inquit Bulaeus in Hist. Acad. Paris. T. I. p. 251, est corpus et sodalitium plurium Magistrorum certae alicui disciplinae addictorum. Jam cum id nominis vehementer offendat aures Latinas, quis non gestiat cognoscere, qui factum sit, ut facultatis nomen inderetur collegio et quidem in solis Academiis? Aperiam igitur hujus appellationis originem. Accidit videlicet initio in tenebris scholasticis, ut quaevis scientia nominaretur facultas. Cum enim Graeci aliquando dicant δυναμιν pro scientia (id quod nec inobservatum dimiserunt Budaeus et Henricus Stephanus) hinc in librorum Graecorum versiones facile pro scientia irrepsit facultas *). Placuit haec elegantia scilicet scholasticis, crebroque pro scientia dicere ipsis libuit facultatem. Erat ita initio ipsis usitatum, facultatem dicere pro scientia: ejusque rei exempla suppeditat nobis noster Conringius. In ejus quippe p. 56 occurrit lex Friderici I. Imp. commemorans „magistros in medicinali facultate legentes“: et p. 148 Imp. Fridericus II. vult, in civitate Neapolitana esse Doctores et Magistros „in qualibet facultate.“ Eodem modo p. 373 nominat Innocentius IV. „magistros quarumcunque facultatum“ et p. 387 Imp. Maximilianus jubet „candidatos honorum Academicorum rigorose examinari in ea facultate, quam edidicerint,“ ac in vetusto quodam diplomate laudari Professorem „facultatis grammaticae“ cognovi ex Halmii Collect. Monument. T. I. p. 261. Similia exempla praebent literae Pontificum Clementis V. et Urbani VI. a Motschmanno productae in Erfordia literata T. I. p. 14. 19. 20. 26 et 27. (Auch die Erectionsbullen Papſt Urbans V. v. 18. Juni 1365 und Urbans VI. vom 20. Febr. 1384 für die Wiener Univerſität ſprechen erſtere von einem Studium generale in qualibet licita (!) facultate, letztere aber von einem Studium generale (!) in theologia, das ſpäter einfach eadem facultas genannt wird). Eodem sensu Petrus Blesensis laudat fratris sui „scripta Theologicae facultatis“ in epistola XCIII. p. 1012 Tomi XXIV. Bibliothecae Patrum maximae Lugdunensis. Sic etiam Lutherus in epistolis Marbachianis p. 3 se nominat „Decanum Collegii Facultatis theologicae“, ibidemque commemorat „Collegium facultatis artium liberalium.“ Quam epistolam cum jure credam exaratam esse a Melanchthone, quippe qui solebat publica scripta componere, simul hinc colligo, eum pro barbaro nomine Facultatis Theologicae tolerabilius dicere maluisse, Collegium facultatis (id est, scientiae) theologicae. Ac edens quoque Melanchthon a. 1546 „Leges Academiae Wittenbergensis“ ibi exhibuit etiam „statuta Collegii facultatis Theologicae“ itemque „Leges Collegii facultatis liberalium artium, quas Philosophia continet.“ Doceant igitur nos duo haec loca, initio scientias dictas fuisse facultates; postea accidisse, ut illud collegium Magistrorum, quod quamcumque scientiam tractaret, acciperet nomen Facultatis, proque Collegio Philosophorum vel Theologorum diceretur „Facultas Philosophica, Facultas Theologica.“ — Wenn nun ſchon den Begriffen der Univerſität und der Facultät das Merkmal der corporativen Einigung, der Innung weſentlich iſt, ſo kehrt uns daſſelbe auch bei allen jenen Begriffen wieder, welche ſich an den älteſten, aus freier Aſſociation entſtandenen Univerſitäten geſchichtlich nachweiſen laſſen. So ſind die gelehrten Grade (ſ. d. A.) des Baccalaureates, des Licentiates und des Doctorates urſprünglich nichts anderes, als eine mehr oder minder vollkommene Admiſſion oder „Promotion“ zum academiſchen Lehramte, eine feierliche Cooptation in den betreffenden Facultätskörper, und ſelbſt die Zucht, unter welcher der lehrende Baccalaureus oder Licentiatus ſtand, zeugt abermals von

*) Sic v. c. δύναμις πολιτική, scientia politica, apud Plutarch. libr. de educ. cap. X. 9. Etiam Quintilianus habitum scientiae practicum vocat facultatem, Dialect. cap. XXXIII. 4: id quod et Aristoteles facit Topic. lib. VI. cap. 5 ita scribens: Πᾶσα ἐπιστήμη καὶ δύναμις τοῦ βελτίστου δοκεῖ εἶναι.

Digitized by Google

dem corporativen Geiſte, der die Freiheit fortwährend durch die gute Ordnung zu erhalten trachtet *). Nicht minder weiſen die verſchiedenen Aemter und Würden,

*) Das Nöthige über den Urſprung, über die Befugniß, die Aufgabe und Bedeutung des Doctorates in älteſter und neuerer Zeit iſt bereits in dem Artikel: Grade, gelehrte, wenigſtens im Hinblicke auf den juridiſchen Doctorgrad und die Univerſität Bologna, beigebracht worden; zur Ergänzung möge jedoch in Betreff des Baccalaureates nachgetragen werden, was ich bereits in der „Zeitſchrift für die geſammte katholiſche Theologie". Wien 1852. 2. Bd. 2. Heft S. 344 ff. als Anmerkung zu Dr. Haſel's wackerer Abhandlung „über die geſchichtliche und rechtliche Stellung der Univerſität in der Kirche" beigefügt habe: Ohne uns in den Streit, wie viele und welche Grade es urſprünglich gegeben habe, oder ob das Baccalaureat ein wirklicher academiſcher Grad ſei oder nicht, weiters einzulaſſen, wollen wir hier nur im Kurzen nach Meiners Geſchichte der Univerſitäten (Bd. I. S. 77 ff.; Bd. II. 238—242. 251) und nach Savigny (Bd. III. 238—242. 245) über die Abſtufungen der academiſchen Ehren folgendes bemerken: Die academiſchen Grade ſcheinen urſprünglich von der ſogenannten Artiſten- (Septem Artium Liberalium d. i. Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialectik; + Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Muſik, Aſtronomie) oder philoſophiſchen Facultät aus- und erſt ſpäter in die andern Facultäten übergegangen zu ſein. Die erſte academiſche Stufe war das Baccalaureat. Die Etymologie des Wortes Baccalaureus oder Baccalarius iſt zweifelhaft (vergl. darüber Ducange V. Baccalarii und Savigny III. 240). Im Franzöſiſchen bezeichnete man nach Buläus (II. 680) mit dem Worte: Bachelier reife, ausgebildete Leute von beiderlei Geſchlecht, ferner die Lehrlinge von Handwerkern, welche ausgelernt aber noch nicht aufgeſchworen hatten, endlich junge Krieger, die ſich durch kriegeriſche Uebungen und Fertigkeiten der Ritterwürde näherten. So ging der Name auf Scholaren über, welche eine beſtimmte Zeit hindurch die Vorleſungen ihrer Lehrer gehört hatten und in einer vorgängigen Prüfung von dieſen würdig befunden wurden zu „determiniren", d. h. die in der Faſtenzeit üblichen Diſputirungen vorzunehmen, welche man „Determinatio" nannte, und welche in der Erklärung und Vertheidigung logicaliſcher Kunſtausdrücke beſtanden. Nach glücklich überwundener Determination erhielt der Candidat die prima laurea oder den Titel: Baccalaureus simplex mit dem Rechte eine runde Cappa zu tragen, die Meſſen ſeiner academiſchen Nation zu beſuchen und ſelbſt Vorleſungen zu halten (incipiendi in Artibus. Bulaeus II. 684). Die Baccalaurei gaben ihre Lectiones gewöhnlich in den Auditorien ihrer Lehrer, und wiederholten entweder die Vorleſungen derſelben für Ungeübtere, oder legten auch ſolche Bücher aus, die von den Meiſtern ſelbſt gewöhnlich nicht vorgeleſen wurden. Nebenbei beſuchten ſie aber auch noch ſelber die Vorleſungen ihrer Lehrer als Scholaren. Wenn ſie dieſes Lehren und Lernen durch einige Jahre fortgeſetzt hatten, bewarben ſie ſich um die nächſt höhere Stufe des Licentiates. Sie hatten jedoch ein dreifaches Stadium des Baccalaureates bis zum Licentiate durchzumachen. Wenn ſie nach dem durch die Determination erworbenen einfachen Baccalaureate Vorleſungen und Uebungen (Cursus) zu halten anfingen, ſo wurden ſie Baccalaurei currentes genannt. In der Theologie hieß ein Baccalaureus currens gewöhnlich auch biblicus, namentlich derjenige, welcher nach Anweiſung der Facultät und unter Leitung eines Magiſters, der deßhalb Pater (oder Magister suus) genannt wurde, (curſoriſche?) Vorleſungen über einzelne Bücher der hl. Schrift unternommen hatte. Der Baccalaureus biblicus wurde, wenn er die vorſchriftmäßigen Vorleſungen über die Bibel vollendet hatte, ſofort wieder von der Facultät mit der Erklärung eines oder mehrerer Tractate aus dem Magister sententiarum (aus der Summa des Petrus Lombardus) beauftragt, und hieß nunmehr Baccalaureus sententiarius. (Analog zu dem Baccalaureus currens biblicus und sententiarius in der theologiſchen, gab es in der philoſophiſchen Facultät einen Baccalaureus cursista und textualis.) Nach Beendigung dieſer Vorleſungen wurde der Sententiarius zum Baccalaureus formatus promovirt. Dieſe Stufe wurde manigfach als Laurea secunda betrachtet. Die Terminologie iſt hier jedoch nicht feſt. Später verſtand man unter Laurea prima jedenfalls alle Stadien des Baccalaureates zuſammengenommen, entweder im Gegenſatze zum Licentiate, das ſofort Laurea secunda hieß, oder im Gegenſatze zum Doctorate, als der Laurea suprema. Der Baccalaureus formatus ward nunmehr Candidat für das Licentiat indem er den Diſputationen und andern academiſchen Handlungen fleißig beiwohnte und unter den Augen ſeiner Lehrer privatim und öffentlich zu lehren fortfuhr. In Wien mußte ein Baccalaureus Theologiae den ganzen Magister Sententiarum beendigt haben, ehe er für das Licentiat ſich melden durfte. Wenn alſo der Candidat von der Facultät, über ſein Anſuchen um die Zulaſſung zum Licentiate, für würdig erkannt worden war, ſo präſentirten ihn die Lehrer oder Meiſter (Doctores sive Magistri regentes) dem vom Papſte beſtellten Kanzler, damit dieſer ihm die Licenz ertheile. Der

Digitized by Google

bezüglich der Leitung der ganzen Univerſität und aller ihrer Theilkörper auf den weſentlich corporativen Charakter der älteſten Univerſitäten. An den älteſten italieniſchen Hochſchulen, z. B. in Vercelli und Padua beſtanden, da ſie weſentlich universitates scholarium bildeten, zeitweilig ſogar drei und vier Lectoren neben einander, nämlich Einer für die Cismontaner und drei für die mehrgliedrigen Ultramontaner (Savigny III. 309 ff.); doch galt der Rector bald an allen Hochſchulen als das aus freier Wahl für eine halb-, ſpäter ganzjährige Periode hervorgegangene Haupt der ganzen, aus den verſchiedenen Facultäten und academiſchen Nationen ſich ordnenden und einigenden Univerſität. Er war zugleich der Präſes der oberſten academiſchen Behörde, des Conſiſtoriums oder Senates. Der Rector wurde in Paris lediglich aus der Artiſtenfacultät genommen, während an andern Univerſitäten ein Turnus der Facultäten aufkam. Aber auch dieſer Umſtand zeugt für die corporative Eigenſchaft der alten Univerſitäten, inwiefern nämlich die Pariſer Hochſchule aus einer Schule der freien Künſte hervorgegangen

---

Kanzler hatte ſich nach dem Namen, nach dem Vaterlande, nach der ehelichen Geburt, nach den Lehrern und nach der Rechtgläubigkeit des Candidaten zu erkundigen, ſeine Geſchicklichkeit zu prüfen oder prüfen zu laſſen und endlich dem Würdigbefundenen aus apoſtoliſcher Vollmacht die Licentia (ein römiſch-militäriſcher Ausdruck) zu ertheilen, welche für ihn die Entbindung von aller fernern Aufſicht der Lehrer und von den Pflichten der Lernenden in ſich enthielt und ihn ermächtigte, allenthalben als vollendeter Mann zu lehren (Bulaeus II. 681. 685). Zum Grade eines Doctors oder Magiſters (laurea suprema) wurde der Licentiat ſofort durch die Ueberreichung der Magiſtral- oder Doctoralinſignien oder durch die ſogenannte Birretation promovirt. Dieſe Ueberreichung der Doctoralinſignien geſchah öffentlich durch die Lehrer des Licentiaten gegen Erlegung einer beſtimmten Taxe. Sie brachte urſprünglich die Cooptation des Candidaten in das Facultätsgremium mit ſich. — Als im Laufe der Zeit die Anzahl der Candidaten für die academiſchen Grade ſich mehrte, und die gute Ordnung an der Univerſität ſelber die Diſpenſation der Candidaten von dem wirklichen Lehren eben ſo räthlich erſcheinen ließ, wie die Abtrennung der Promotion von der ſpäter folgenden Cooptation in den Facultätskörper, ſo trat an die Stelle der Vorleſungen pro Baccalaureatu biblico et sententiario, ſo wie für das Licentiat und Doctorat allmählig und häufiger eine öffentliche Diſputation, z. B. über einen einzelnen Tractat aus der Summa des hl. Thomas (der ſog. Actus parvus), oder über die ganze Summa (der ſog. Actus magnus „ex universa Theologia“), und zwar vor der eigens hiezu eingeladenen und verſammelten Promotionsfacultät, welche ſowohl aus lehrenden, als beſonders cooptirten nicht lehrenden Doctoren beſtand, weßhalb denn auch der Actus parvus und magnus, wie das nachfolgende Examen, und das eigentliche Rigorosum vorzugsweiſe ein Actus Facultatis — im Gegenſatze zur Promotion, als einem Actus Universitatis — genannt wurde. Hatte der Candidat in Actu parvo entſprochen, ſo mußte er noch ein Examen aus dem von ihm gewählten Tractate beſtehen, um ſo z. B. bei der Theologie unmittelbar nacheinander zum Baccalaureus biblicus, sententiarius und formatus creirt zu werden. Nach dem günſtig ausgefallenen Actus magnus aber wurde der Candidat dem Kanzler für das Rigorosum präſentirt. Dieſes hieß bei der Theologie: Punctum oder Punctura, weil dem Candidaten der Licenz und der Doctorswürde durch loosartige Beſtimmung vier Puncte aus den verſchiedenen Theilen der Summa s. Thomae Aquinatis (I., II. 1., II. 2., III.) vorgelegt wurden, von denen er nach vierundzwanzigſtündiger Vorbereitung je Einen viertelſtündig zu erklären und viertelſtündig gegen Einwürfe zu vertheidigen hatte. Der Kanzler oder ſein Stellvertreter führte bei dem Punctum den Vorſitz, und wenn dieſes gut abgelaufen war, ſo empfing der Candidat vom Kanzler das Signetum oder die Bona Nova, d. i. die Weiſung an einem beſtimmten Tage zum Empfange der Licenz bei ihm ſich einzufinden (Meiners II. Bd. 293). Auf die feierliche Licenzertheilung folgte in Wien (durch Jahrhunderte in der St. Stephanskirche!) meiſtens unmittelbar die Birretation oder die Doctoratspromotion durch den Facultätsdecan oder deſſen Stellvertreter, ſo daß hier das Licentiat weniger, denn anderswo, als ein eigener academiſcher Grad, für ſich abgeſchloſſen, hervortrat. — Die Titel des höchſten gelehrten Grades: Magister und Doctor waren urſprünglich gleichbedeutend und wurden promiscue gebraucht. Doch kam der erſtere zuerſt bei den Juriſten (Decretiſten und Legiſten ſ. d. A.) und Medicinern, ſpäter bei den Theologen und zuletzt bei den Artiſten in Abnahme (Meiners III. Bd. S. 200—205), ſo daß er in neueſter Zeit nur für chirurgiſche und mediciniſche Nebenfächer im Gebrauche blieb und als Grad jedenfalls unter dem Doctorate ſteht.

Digitized by Google

war, und als ſolche ſich zuerſt corporativ geeinigt hatte. An der Spitze der Facultäten finden wir die Decane oder Prioren, an der Spitze der academiſchen Landsmannſchaften die Procuratoren, beide durch freie Wahl für ein halbes oder ganzes, ſpäter auch für mehrere Jahre gewählt und die letztern einen weſentlichen Antheil an der Rectorswahl behauptend. Die Mitglieder der Univerſität, nämlich die Corporationsvorſtände, Lehrer, Doctoren und Scholaren hießen: „cives academici", und im Gegenſatze zu ihren Vorſtänden ſchlechthin: „supposita universitatis". Die Geſchäfte wurden gemeinſam in Univerſitäts-, Facultäts- und Nationscongregationen durch Votation erledigt. Im Laufe der Zeit verengerten ſich die Univerſitätscongregationen nach den verſchiedenen Ortsverhältniſſen, namentlich nach der größern oder geringern Frequenz der Lehrenden und Lernenden, zu einem Plenum der Lehrenden und zu einem kleinern aus dem Rector, den Decanen und Procuratoren beſtehenden Rathe, während die Facultäts- und Nationscongregationen in der Verſammlung der lehrenden und nicht lehrenden Doctoren deſſelben Faches, oder derſelben Nation ſich abſchloſſen. Ein wichtiges Recht der Univerſitäts- resp. der Facultätscorporationen ſtellt ſich ferner bei den älteſten Univerſitäten in dem Rechte der Selbſtergänzung heraus. Dieſes lag urſprünglich ſchon in dem Begriffe der Promotion zum Doctorate, ſo lange nämlich dieſe zugleich die Cooptation in die Facultät in ſich ſchloß, und der „Doctor" oder „Magister novellus" vor der Promotion ſchwören mußte, durch ein oder zwei Jahre an der Univerſität zu lehren. Es trat aber noch insbeſondere hervor, als Fürſten und Städte für beſtimmte Lehrſtühle eine jährliche Beſoldung (stipendium) feſtſetzten, die Präſentation der beſoldeten Lehrer aber fortan von der betreffenden Facultät unter der Leitung der oberſten Univerſitätsbehörde vorgenommen wurde. Und nimmt man endlich zu dieſem Allen noch das für die ganze Anſtalt, wie für die einzelnen Facultäten geltende Recht, ihre eigenen innern Angelegenheiten ſelbſtſtändig zu ordnen, ſich ſelber Statuten zu geben, wirft man über dieß einen Blick in die älteſten Univerſitäts- und Facultätsſtatuten von Paris und Bologna, nach deren Vorbild ſich alle ſpätern Univerſitäten bis zum 16. Jahrhundert conſtituirten, ſo bedarf es keines weitern Nachweiſes über den Einfluß, welchen das Innungsweſen des Mittelalters auf die Verfaſſung der älteſten Hochſchulen geübt hat. Die alten Univerſitäten zählten zu den vornehmſten Corporationen im Reiche, und der König von Frankreich verſchmähte es nicht, die Pariſer Univerſität ſeine älteſte Tochter zu nennen, die Erzherzoge von Oeſtreich ließen ſich bei der Frohnleichnamsproceſſion durch den Univerſitätsrector mit den Facultätsdecanen vertreten. Der Zeit nach bildeten ſich unter den verſchiedenen Theilkörpern der Univerſität zuerſt die Nationskörper, namentlich in Paris, wo wir eine franzöſiſche, picardiſche, normanniſche und engliſche (ſpäter teutſche) Nation finden; dann ſchied ſich daſelbſt die theologiſche aus der philoſophiſchen oder Artiſtenfacultät, und in kurzer Zeit ſtanden die vier Facultäten nach Fächern in die theologiſche, juridiſche (canoniſtiſche und legiſtiſche), mediciniſche und philoſophiſche geſchieden, aber auch wieder geeinigt ſowohl durch das Band der die Mitglieder verſchiedener Facultäten verknüpfenden und ineinander webenden Nationen, als zuletzt und zuhöchſt durch die allen gemeinſame Rectorie und den aus dem Rector und den Conſiliarien, d. h. dem Prorector (Vorgänger oder Stellvertreter des erſtern), den Procuratoren, Decanen und Facultätsſenioren beſtehenden academiſchen Senat. — Parallel mit dieſen Corporationsleitungen bildeten ſich zur beſſern Einhaltung der Zucht und Ordnung, für Aufenthalt und Unterhalt der Lehrenden und zum Lehramte ſich Vorbereitenden die Collegien, für freie Wohnung und freien Tiſch der ärmern Scholaren, die vielfältig von dem Nationsverbande oder beſondern Beſtiftungen abhängigen Burſen mit eigenen Hauspríoren und Hausſtatuten. (Vergl. dießfalls d. Art.: Oxford und Sorbonne.) — Nicht geringern Einfluß auf die Geſtal-

Digitized by Google

tung der älteſten Univerſitäten übte ferner das freie Gemeindeleben der Städte. Dieſes führte, wie wir bereits oben bemerkten, zuerſt in Bologna zu einer faſt democratiſchen Gliederung der Univerſitätsleitung, und zwar ohne weſentliche Gefahr, weil die Scholaren damals keine angehenden Jünglinge waren, ſondern als reife Männer aus den edelſten Geſchlechtern, als Domherren, Prälaten und Mitglieder aus Stiften und Klöſtern, mit beſonderer kirchlicher Ermächtigung, an die Hochſchulen zogen, um die berühmteſten Lehrer ihres Zeitalters zu hören (ſ. d. Art. Domſcholaſter). Ueberall aber legte dieſer Einfluß des freien Gemeindelebens die Anſtellung der eigenen Amtleute und Diener (Syndici, Secretäre, Notäre, Maſſarii oder Caſſiere und Pedellen) in die Hände der geſammten und der einzelnen Univerſitätscorporationen. Eben ſo nahe legte ſich die genauere Ausbildung der eigenen academiſchen Gerichtsbarkeit, welche ſich nicht bloß über die academiſchen Bürger, ſondern auch über die „Supposita Universitatis“ im engern Sinne, oder über die ſogenannten Univerſitätsverwandten*) erſtreckte. Es verſteht ſich übrigens von ſelber, daß hier zwiſchen dem privilegirten Gerichtsſtande der Univerſität und ihrer Angehörigen und zwiſchen der Gerichtsbarkeit der Univerſität und ihrer Behörden über ihre Mitglieder unterſchieden werden muß. Gerichtsbarkeit und Gerichtsſtand theilten ſich eben ſo wieder nach den Civil- und Strafrechtsfällen, bei welch letztern noch der Unterſchied zwiſchen Vergehen und Verbrechen in Betracht kömmt. Dieſe Unterſchiede traten bald an der alten Pariſer Hochſchule beſonders klar hervor (Savigny S. 354—359). Auch war es ganz natürlich, daß ſich bei der immer feſter werdenden Geſtaltung der academiſchen Corporationen, einerſeits nach der Verſchiedenheit der Fälle und der Univerſitätsangehörigkeit, des Klagrechtes oder der Klagbarkeit allmählig ein freilich nicht überall gleiches, aber doch ſehr beſtimmtes Recht herausbildete, andererſeits aber die binnen kurzer Zeit ſehr ausgedehnte Gewalt des Rectors und der Conſiliarien (des Senates) nach und nach an verſchiedene große und kleine academiſche Räthe, Gerichte, Comitia, Conſilia, Congregationen, Conſiſtorien, Convocationen, wöchentliche Gerichtsſitzungen u. ſ. w. abgegeben werden mußte. Nicht minder muß hier auf die verſchiedenen, oft ſehr ſpeciellen und eigenthümlichen Geſetze und Statuten hingewieſen werden, welche ſchon frühzeitig in Hinſicht der Kleider, des Aufwandes und Credites, gegen den Unfleiß, gegen unerlaubte Spiele und andere Ergötzungen, gegen Unzucht, gegen Studentenehen, gegen geheime Verbrüderungen, gegen Tumult, Duell u. ſ. w. beſtanden. Endlich muß noch der verſchiedenen academiſchen Strafen Erwähnung geſchehen, als da ſind: körperliche Züchtigung, Geldſtrafen, Carcer, Verbannung (banitio), zeitweilige oder perpetuirliche Ausſchließung von den Vorleſungen und Graden (privatio, relegatio, cum vel sine infamia), Entziehung der academiſchen Privilegien für academiſche Bürger und

*) Dahin gehörten vornehmlich alle Künſtler und Handwerker, deren Arbeiten ſich ganz allein oder unmittelbar und vorzüglich auf die Lehrer und Lernenden bezogen, und rückſichtlich welcher den academiſchen Obrigkeiten Alles daran liegen mußte, daß ſie dieſelben prüfen, verpflichten, ihr Verhalten regeln und richten konnten. Dergleichen waren die Abſchreiber, Illuminatoren oder Miniatoren und Correctoren der Manuſcripte, die Bücherverleiher (Stationarii oder Exemplatores), welche bezüglich der Correctheit ihrer Exemplare von den Peciariis (Pecia = Piêçe — 4 Blätter — ein halber Quaternus) überwacht wurden, die Commiſſionäre (Librarii) zum Verkaufe alter Bücher, die Pergament- und Papiermacher, die Pergament- und Papierhändler, die Buchbinder, und nach der Erfindung der Buchdruckerkunſt, die Buchdrucker und Buchhändler, die Apotheker, Maler, Muſiker, Kupferſtecher, die Verfertiger mathematiſcher und optiſcher Inſtrumente; ferner die Bewohner der Collegien und Burſen, die Wärter und Diener der Univerſitätshäuſer, der Convictorien und der wiſſenſchaftlichen Inſtitute, die Exercitien- und Sprachmeiſter u. ſ. w. Vergl. hierüber Meiners II. Bd. S. 127. — III. Bd. S. 324 bis 349. — Savigny S. 186. 464. 575—593.

Digitized by Google

Interdiction (ſämmtlicher Wohnungen, Befugniſſe, Arbeiten, Dienſtleiſtungen u. ſ. w.) für Univerſitätsverwandte. Näheres über alles dieſes findet ſich bei Savigny III. Bd. §§ 63—66. 68—76. 102—106. 114. 116. 127. 128. 131—134. 145. 146. 150 und bei Meiners I. Bd. S. 7—169; II. Bd. S. 50—202; III. Bd. 6. und 7. Buch S. 50—198; IV. Bd. 12. Buch S. 1 bis 201. Es iſt aber auch in einer „Geſchichte der Entſtehung und Entwickelung der hohen Schulen unſeres Erdtheils“, welche wie die des letztgenannten Verfaſſers in vier Bänden (Göttingen 1802—1805) beſteht, am Platze, während hier die bloße Hinweiſung mit der Bemerkung genügt, daß ſich dieſe Zuſtändlichkeiten gerade bei den älteſten Univerſitäten, und zumeiſt in ſehr frühen Zeiten herausgebildet haben. — Weit mächtiger, als das Innungs- und Gemeindeleben des Mittelalters, erwies ſich der Einfluß der Kirche auf die Geſtaltung der älteſten Univerſitäten. Durch dieſen ſind alle alten, vor dem Abfalle Luthers geſtifteten und nicht mit oder nach dieſem abgefallenen, ferner alle ſpätern bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in katholiſchen Ländern errichteten Univerſitäten in ihrer Gründung und urſprünglichen Verfaſſung, in ihren Stiftungen und Bewidmungen weſentlich katholiſche und geiſtliche Corporationen *), und es genügt für den Nachweis dieſer katholiſchen und geiſtlichen Eigenſchaft die Anführung der nachfolgenden, aus den Erectionsurkunden, Privilegien, Statuten und Annalen jeder einzelnen Univerſität mehr oder weniger erſichtlichen Vorgänge und Thatſachen: 1) Selbſt die durch freie Aſſociation entſtandenen oder aus einer Domſchule erwachſenen älteſten Univerſitäten waren urſprünglich unter der Aufſicht des betreffenden biſchöflichen Kanzlers, Archidiacons oder Scholaſters, kamen aber bald unter den unmittelbaren Schutz des Papſtes, der ihnen einen eigens von ihm bevollmächtigten Kanzler beſtellte und dieſem die Ueberwachung der academiſchen Promotionen, die ſogenannte Licenzertheilung übertrug. So der Univerſität Bologna (ſ. d. Art. Grade, gelehrte). Der Pariſer Hochſchule widmeten beſonders Innocenz III. und Gregor IX. dießfalls ihre Sorgfalt, nachdem ihr König Philipp Auguſt ſchon im J. 1200 die Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit ertheilt hatte. 2) Nur die Univerſität Neapel wurde (im J. 1224) einſeitig von Friedrich II. errichtet; dieſer Vorgang iſt aber aus der Feindſeligkeit dieſes Kaiſers gegen den Papſt erklärbar und darum nicht maßgebend; vielmehr wurden mit der im J. 1233 geſtifteten Univerſität Toulouſe alle ſpäter errichteten Univerſitäten von der päpſtlichen Beſtätigung abhängig, da ſie nach der mittlerweile näher ausgebildeten Rechtsanſchauung nur durch dieſe als ein wirkliches Studium generale galten und des in der ganzen Chriſtenheit gültigen und wirkſamen Promotionsrechtes ſich erfreuten. Dagegen finden ſich bis zum Schluſſe des 15. Jahrhunderts in Teutſchland nur die Univerſitäten: Freiburg, Tübingen und Greifswalde zugleich mit

*) In neueſter Zeit hat beſonders F. J. Buß in drei umfaſſendern Schriften auf den katholiſchen Charakter und Zweck der Univerſitäten hingewieſen. Ihre Titel lauten: „Der Unterſchied der katholiſchen und der proteſtantiſchen Univerſitäten Teutſchlands, die Nothwendigkeit der Verſtärkung der dortigen ſechs katholiſchen Univerſitäten gegenüber den ſechzehn proteſtantiſchen, insbeſondere der Erhebung der ihrem katholiſchen Princip entrückten Univerſität Freiburg zu einer großen rein katholiſchen Univerſität teutſcher Nation.“ (Freiburg Herder. 1846. VII. u. 528 S.) — „Die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholiſchen Weltgeiſtlichkeit Teutſchlands.“ (Schaffhauſen. Hurter. 1852. VIII. und 479 S.) — „Die Reform der katholiſchen Gelehrtenbildung in Teutſchland an Gymnaſien und Univerſitäten; ihr Hauptmittel, die Gründung einer freien, katholiſchen Univerſität teutſcher Nation.“ (Schaffhauſen. Hurter 1852. VI. u. 528 S.) Möchten dieſe Schriften von den Männern geleſen werden, welche in katholiſchen Ländern das Unterrichtsweſen zu leiten haben, und auch von jenen, welche in der Gegenwart mit einer bloßen Domſchule auszureichen vermeinen! Vgl. hierzu d. A. Seminarium, clericaliſches.

Digitized by Google

kaiſerlicher Beſtätigung. 3) Ebenſo trifft man die Beſtellung des päpſtlichen Kanzlers bei allen vor dem 16. Jahrhundert errichteten Univerſitäten. 4) Bis zu dieſem Zeitpuncte bezeichnen nicht bloß die päpſtlichen Erectionsurkunden, ſondern auch die ſämmtlichen landesfürſtlichen oder ſtädtiſchen Stiftbriefe als beſondern Zweck der betreffenden Univerſitäten die Förderung des katholiſchen Glaubens und Wiſſens, und lange vor der großen abendländiſchen Glaubensſpaltung finden ſich an einzelnen Univerſitäten beſondere kirchliche Vorſorgen bezüglich der Orthodoxie der Promovenden und Promovirten. 5) Wie ſich im Mittelalter die bürgerliche nach der kirchlichen Ordnung, die Handwerks- nach der Kloſterverfaſſung gebildet hatte, ſo hat auch die älteſte Univerſitätseinrichtung einen geiſtlichen Anſtrich: der Rector und die Conſiliarien mußten urſprünglich dem Clericalſtande angehören und ehelos bleiben; Lehrer und Schüler hatten eine eigene clericale Kleidertracht; die ſämmtlichen Univerſitätsglieder hießen: „Clerus Universitatis," die Univerſität ſelber führte das Prädicat: „clerica" oder „clericalis," die Wahl und Inſtallation des Rectors verlief häufig in dem Dome oder in einer andern Kirche der Univerſitätsſtadt; die Promotionen geſchahen unter religiöſen Formen und „auctoritate apostolica," meiſtens auch im Dome oder in einer andern Kirche und wurden mit Te deum und einer Dankmeſſe beſchloſſen. 6) Manche ältere Univerſitäten, z. B. Freiburg, Tübingen, Ingolſtadt, ſind geradezu oder großentheils aus geiſtlichem Gute fundirt. 7) Alle ältern Univerſitäten erfreuten ſich gewiſſer geiſtlicher und weltlicher Privilegien, deren einzelne einen ſpecifiſch-kirchlichen Charakter dieſer Anſtalten vorausſetzen oder eine rein geiſtliche Natur an ſich tragen, z. B. die academiſche Gerichtsbarkeit, einſchließlich der Strafgerichtsbarkeit über geiſtliche Mitglieder, die zeitweilige Enthebung lehrender und lernender Präbendare von der Reſidenz unter andauernder Perceptionsberechtigung, die Vorrechte des kirchlich-gültigen Doctorates bei Beſetzung von Pfründen, die exemte Sicherſtellung der Univerſitätsſtiftungen u. ſ. w. 8) Alle ältern Univerſitäten hatten eigene Conſervatoren der päpſtlichen Privilegien, welche entweder vom Papſte ſelbſt beſtellt oder mit deſſen Erlaubniß von den Hochſchulen frei gewählt wurden. So wurden ſchon im J. 1237 der Pariſer Univerſität der Erzbiſchof von Rheims und der Dechant von Amiens vorläufig auf fünf Jahre, und ſpäter bald dieſe, bald jene Prälaten als Conſervatoren gegeben, bis ihr im J. 1266 das Recht zu Theil wurde unter den Oberhirten der drei Paris zunächſt gelegenen Biſthümer, Meaux, Beauvais und Senlis, Einen zum Erhalter ihrer Privilegien zu wählen. So erhielt die Wiener Univerſität im J. 1405 von Innocenz VII. das Recht der Selbſtwahl ihrer Conſervatoren, Ingolſtadt aber im J. 1477 die Biſchöfe von Augsburg und Freiſing als ſolche Bewahrer der päpſtl. Univerſitätsrechte. Sprechen ſchon die Conſervatoren für die beſondere Stellung der Univerſitäten in und zu der Kirche, ſo noch mehr die Reformatoren und Viſitatoren, welche von Päpſten und Concilien an die verſchiedenen Univerſitäten geſendet wurden. So übte Innocenz III. an der hohen Schule zu Paris ſchon im J. 1215 durch den Legaten Robert Courçon das Reformationsrecht und im J. 1435 fanden ſich über Auftrag des Concils von Baſel zwei Viſitatoren an der Wiener Hochſchule ein. 9) Als kirchliche Körperſchaften hatten einzelne Univerſitäten, bei der vorwiegend clericalen Eigenſchaft ihrer Mitglieder, ſogar das Recht ſich erworben, dem Papſte eigene Verzeichniſſe würdiger Candidaten für Kirchenpfründen, den ſogenannten Rotulus vorzulegen. 10) Wurden die meiſten ältern Univerſitäten, als Geſammtheiten, nicht etwa bloß in ihren theologiſchen Facultäten, zur Entſcheidung wichtiger kirchlicher Fragen, z. B. in dem abendländiſchen Schisma, bei Concilien beigezogen und von Päpſten und andern Kirchenfürſten zu theologiſchen Gutachten aufgefordert; einzelne aber, wie z. B. die Wiener Univerſität hatten, und zwar als Geſammtcorporation, nicht nur das allen übrigen zuſtehende Cenſurrecht, ſondern auch

das Jus inquisitionis in haereticam pravitatem, nec non excommunicandi et absolvendi in quibusdam casibus. 11) Lebten alle ältern Univerſitäten auch äußerlich das Leben der Kirche mit. Dafür zeugen die ältern Univerſitäts-, Facultäts- und Nations-Statute, welche faſt überall mit dem Titulus beginnen: „De his, quae morum sunt et divini cultus," ferner eigene Schutzheilige für die einzelnen Univerſitätskörper aufſtellen, die öffentliche Theilnahme der Univerſität an den höhern allgemein kirchlichen Feſten verordnen, ſelbſt beſondere Univerſitätskirchenfeierlichkeiten vorſchreiben und noch überdieß das Gebet und Opfer für die verſtorbenen Univerſitätsglieder empfehlen. — Wir haben bisher nur die ältern und größtentheils die älteſten Univerſitäten im Auge gehabt und vornehmlich ihre corporative Geſtaltung anzudeuten verſucht, nicht bloß darum, weil mit dieſer zugleich die ausreichendſte Bürgſchaft für die Einheit, Reinheit, Gleichartigkeit, Harmonie und Univerſalität ihrer wiſſenſchaftlichen, wie für Ernſt und Ordnung ihrer erziehenden Thätigkeit gegeben war, alſo für Eigenſchaften und Vorzüge, welche wir gerade an den modernen Univerſitäten ſchmerzlich vermiſſen: ſondern auch deßhalb, weil dieſe corporative Geſtaltung für alle ſpäter errichteten Hochſchulen ſelbſt bis in die neueſte Zeit herein mehr oder weniger maßgebend blieb, ja von den jüngern Univerſitäten des 13., 14. und 15. Jahrhunderts faſt buchſtäblich auf- und angenommen wurde. Deßhalb kann man auch das Verhältniß der in dem vorhin bezeichneten Zeitraume fundirten zu den urſprünglich aus freier Aſſociation entſtandenen Univerſitäten unbedenklich als das des bereits Fertigen zu dem erſt allmählig Gewordenen anſetzen und die volle Bedeutung des Titels ermeſſen, welcher der ältern Hochſchule als „mater" und der jüngern als „filia" zukömmt. So erkannte z. B. die Univerſität zu Wien fortan jene zu Paris als ihre „alma mater," und wenn ſie auch Manches von der Verfaſſung der Hochſchule zu Bologna, namentlich den Grundgedanken der Promotionsfacultät, in ſich aufnahm, ſo galt ihr dennoch die Pariſer Hochſchule als eigentliches Muſter. Die Wiener Hofbibliothek bewahrt zwei alte Codices, welche erſtlich die Privilegien der Pariſer Univerſität, namentlich die Privilegien der Päpſte: Innocenz III., Honorius III., Gregor IX., Alexander IV., Honorius IV., Johannes XXI. (XXII.), ferner der Cardinäle und apoſtoliſchen Legaten Robert Courçon und Simon de Pria, ſowie des Königs Philipp II. enthalten und dann in langer Reihe die allgemeinen und beſondern Statuten dieſer Hochſchule ſelber bringen. Ohne Zweifel haben dieſe Codices als Vorlagen bei der Abfaſſung der landesfürſtlichen Stiftungsurkunden, ſo wie der Statuten für die Wiener Univerſität gedient und dieſer, Paris gegenüber, die Filiation erworben. Ein ähnliches Verhältniß waltet auch zwiſchen Wien, als Mutter, und zwiſchen Freiburg und Ingolſtadt, als Töchtern, ob, und ſo verhält es ſich wohl mit der Einrichtung aller übrigen bis zu der ſogenannten Reformation geſtifteten Univerſitäten, etwa mit der einzigen Ausnahme, daß ſich bei der feſten Ausgliederung der Univerſität in vier Facultäten und bei dem Zuwachſe der jüngern Schweſtern und Töchter das Inſtitut der academiſchen Nationen weniger practiſch erweiſen mochte, und daß die einzelnen im Laufe der Zeit nöthig gewordenen Erweiterungen oder Abänderungen im Organismus der Mutteranſtalt für die junge Tochter als urſprünglich maßgebend erſchienen. Es finden ſich allerdings, außer der Beſtiftung und Errichtung, noch andere unterſcheidende Merkmale der älteſten und der ältern Univerſitäten, ſo z. B. bei den ältern teutſchen Univerſitäten die in den vier Facultäten urſprünglich beſchloſſene Totalität des academiſchen Wiſſens im Gegenſatze zu den Specialſchulen von Paris und Bologna, das Mitaufſichtsrecht des Landesherrn, als Stifter und Gründer, geübt und gehandhabt durch den landesfürſtlichen Superintendenten, und allfällige Vorbehalte rückſichtlich der Lehrſtuhlbeſetzungen, der academiſchen Gerichtsbarkeit u. ſ. w. Dagegen ſtanden die älteſten und ältern Univerſitäten gleich-

Digitized by Google

mäßig unter dem weltumſtaltenden Einfluſſe, der neuerfundenen Buchdruckerkunſt, insbeſondere rückſichtlich der bedeutend erleichterten und gemehrten Zugänglichkeit der Bildungsmittel, ſowie der geminderten Studiendauer. Ebenſo wurde das den kirchlichen Privilegien der Allgemeingültigkeit und Univerſalität wenig entſprechende und inſofern wirklich ſelbſtſüchtige Princip der „Noſtrification," vermöge welchem die einzelne Univerſität die von ihr Promovirten als „Doctores nostri" von den an andern Hochſchulen Promovirten unterſchied und letztere nur gegen den aus einer öffentlichen Disputation beſtehenden „Actus Repetitionis" aufnahm, binnen kurzer Zeit zur nothgedrungenen Repreſſivmaßregel. Hatte endlich das unglückſelige abendländiſche Schisma Mutter und Töchter noch rüſtig und rührig gefunden, ſo ſollte der claſſiſche Fanatismus der glaubens- und ſittenloſen Humaniſten, noch mehr aber „der Maſſenangriff auf den ganzen dogmatiſchen Bau der Kirche, ſowie der finanzielle Angriff der Landeshoheit auf das Vermögen der Kirche," mit einem Worte, die ſogenannte Reformation den Zerfall der älteſten und ältern Univerſitäten herbeiführen, um ihre jüngern Duodezſchweſtern zwillings- und drillingsartig ans Tageslicht zu bringen. — — Um nun an dieſer für die Univerſitäten ſo verhängnißvollen Zeitwende auch noch der Schule die gebührende Aufmerkſamkeit zu ſchenken, wollen wir einfach auf den von uns ſchon öfter berührten Contraſt hindeuten, welcher zwiſchen dem Glanze, der Freiheit, Zucht und Ordnung der alten und der neuen Schule obwaltet. Der Univerſalismus des Studii generalis und deſſen bevorzugte Stellung in der Kirche, die körperſchaftliche Unabhängigkeit der Univerſitäten von den bloß untergeordneten Gewalten des Diöceſanregimentes und der Landeshoheit *), die Rührigkeit des Lehrens und Lernens in Folge der jedem Doctor zuſtehenden Lehrberechtigung **), die Poſitivität des Lehrganges ſelber, vermöge

*) Je mehr ſich die Univerſitäten an den kirchlichen Fragen, die auf den Concilien des 15. Jahrhunderts zur Sprache kamen, betheiligten, deſto inniger ward ihr urſprünglicher Zuſammenhang mit der Kirche, deſto ſtärker das Bewußtſein ihrer ſelbſt, als kirchlicher Corporationen, vermöge welchem ſie ſich dem Landesfürſten wie ein Kloſter oder wie eine Pfründe ihrem Stifter und Patron gegenüber betrachteten. Als im J. 1464 Kaiſer Friedrich IV. und im J. 1485 König Matthias Corvinus von der Wiener Univerſität den Eid der Treue verlangten, weigerte ſich dieſe in beiden Fällen: „cum universitas spiritualis sit et de jure communi nullus spiritualium saeculari neque principi neque alteri obligari debeat." Und in der That verzichteten der Kaiſer ſowohl als der König auf ihr Begehren, jener ausdrücklich, dieſer ſtillſchweigend. Aber ſchon im J. 1495 leiſtete die nämliche Hochſchule ohne Widerſpruch den landesfürſtlichen Regenten den Huldigungseid; es war damals der Humanismus ſchon zur Geltung gekommen, ja er hatte dieſe Regenten im J. 1497 ſogar zu dem Verſuche geführt, den Lehrſtuhl des canoniſchen Rechtes ganz aufzuheben und dem erſt ſeit dem J. 1494 an der Univerſität eingebürgerten römiſchen Rechte den Platz ausſchließlich einzuräumen. Nil sub sole novum. Die Humaniſten im J. 1853 geberden ſich ebenſo. Für ſie hat die Wiener Univerſität weder eine Geſchichte, noch einen kirchlichen (katholiſchen) Charakter. Sie datirt erſt vom 28. September 1849, und iſt lediglich „Staatsſchule," nichts weiter. Dafür ſind aber ſie, die Humaniſten, die wirklich und einzig „Conſervativen" und die aus dem Auslande berufenen in ihrer Mitte noch überdieß und ohne Ausnahme „Größen" „neben den" wirklich großen „Ausländern" in der öſtreichiſchen Armee, „welche Oeſtreich gerettet hat." Das — nenne ich ein argumentum ad hominem. Dafür ſteht es aber auch im „Wiener Lloyd," 1853. Nr. 173 ff.

**) Ein recht anſchauliches Bild von dem Lehren und Lernen auf den ältern Univerſitäten gibt Rudolph Kink in ſeinen Beiträgen „zur Geſchichte der Rechtslehre an der Wiener Univerſität," welche in Nr. 5. 6. 7. 9. 11. 12. der „öſtreichiſchen Blätter für Literatur und Kunſt." (Wien, Gherlen 1853) erſchienen ſind. Es heißt daſelbſt mit Bezug auf den Vortrag des canoniſchen Rechtes, welches ſich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts in der juridiſchen Facultät zu Wien ausſchließliche Geltung verſchafft hatte: „Zur Richtſchnur bei der Lehre dieſes Rechtes galten folgende Grundſätze: Der Stoff der Lehrvorträge war nicht unter eine beſtimmte im vorhinein ausgemeſſene Zahl von Profeſſoren vertheilt. Das Lehrperſonale wuchs und nahm ab je nach der Gunſt der Zeiten,

Digitized by Google

welchem, wie in der Theologie die Summa des hl. Thomas, ſo in der Rechtswiſſenſchaft das Corpus juris civilis und canonici zum Lehrbuche genommen wurde,

---

Dieſe Einrichtung war allen Facultäten gemein und erwies ſich ſo elaſtiſch, daß z. B. die artiſtiſche Facultät, welche am 1. Sept. 1390 zwanzig Lehrer (d. i. wirklich vortragende Doctoren, magistri actu regentes) zählte, im J. 1452 auch deren 103 vertrug, die im nächſtfolgenden Jahre auf 82 ſich minderten, und 1476 wieder auf 105 ſtiegen. — — Jeder der die Licenz erhalten hatte, war nicht nur berechtigt, ſondern verpflichtet zeitweiſe wenigſtens vorzutragen. Jeder Licentiat ſtand in einer doppelten Beziehung, in einer allgemeinen und in einer ſpeciell beſchränkenden. Die Licenz gab einerſeits das Recht, an jeder Univerſität zu lehren. Dieſes Recht ertheilte die Kirche durch die Perſon des Kanzlers; denn nur ſie war die Macht, welche das geſammte Abendland umfaßte. Dieſem allgemeinen Standpuncte ſtand der ſpecielle der einzelnen Corporation entgegen, indem jede Univerſität den bei ihr Graduirten in ihrem Kreiſe gebannt hielt und ihm nicht geſtattete, an einem andern Orte ſeine Licenz auszuüben, ohne ihre beſondere Bewilligung. — — Die Licenz der Kirche war ſohin die allgemeine, befähigende Vorbedingung; die Aufnahme bei einer beſtimmten Facultät war die Activirung derſelben für einen concreten Fall, welche dem Geiſte der Zeit gemäß zunftartig gebunden war. Im Innern dieſes Kreiſes war die Bewegung frei und eine gleichbleibende Auftheilungsart des Lehrſtoffes ſchon wegen der ſteten Veränderlichkeit der Zahl der Graduirten, gar nicht möglich. Jeder Doctor konnte vortragen was ihm beliebte, mochte er nun das ganze Thema vornehmen oder Bruchſtücke deſſelben, oder Commentare, und zwar unbekümmert, ob ein anderer Doctor über denſelben Gegenſtand ſchon vortrug oder nicht. Ein eigenes Statut erklärte die Concurrenz unter den Doctoren für vollkommen frei. Nur machte die Facultät es ſich zur Pflicht, dafür zu ſorgen, daß ſtets Einer aus ihnen da war, welcher binnen zwei Jahren die Decretalen, und ein Anderer, der binnen drei Jahren das Decretum Gratiani vollendete. Dieſe durften auch die Ordnung nicht verkehren, ſondern waren verhalten, nach der Folge des Textes ohne Unterbrechung vorzuſchreiten. Dafür erhielten ſie ein beſtimmtes Salar und hießen „ordinarie legentes“ zum Unterſchiede von allen übrigen, welche nicht beſoldet und ſpäter „außerordentliche Lehrer“ genannt wurden. Kein Doctor durfte zum Vortrage andere Behelfe mitbringen, als den Text des Geſetzes; die Erklärung mußte er frei und auswendig geben; nach Heften vorzutragen oder zu dictiren war verboten. Denn zur Zeit, als es nur noch geſchriebene Bücher gab, wollte man, um incorrecte Bücher hintanzuhalten, das Dictiren eines Buches oder das Nachſchreiben der Vorleſungen eher hindern als fördern. Jeder Doctor bekam von jedem ſeiner Schüler jährlich als Minimum einen Ungariſchen, d. i. Goldgulden Honorar (collecta, pastus), was für jene Zeit ein bedeutender Betrag war. Doch war der ausgenommen, welcher ſchwor, daß er arm ſei. Den Lehrenden gegenüber waren die Lernenden ebenfalls völlig ungehemmt. Jeder Schüler konnte hören wen, wie lange und in welcher Ordnung es ihm beliebte. Nur für die Ertheilung des Grades waren einſchränkende Beſtimmungen feſtgeſetzt. Um Bachalarius zu werden, mußte man drei Jahre hindurch die Decretalen und Clementinen, für die Licenz aber auch noch das Decretum Gratiani gehört, mehrere Uebungen und Disputationen mitgemacht und in Allem ſieben Jahre frequentirt haben; auch mußte man über alles dieſes Zeugniſſe aufweiſen können, welche nicht nur über den Beſuch der Vorleſungen und Uebungen, ſondern auch über das Betragen ſich ausſprachen. In den beiden letzten Puncten war man ſehr ſtrenge. Ein geringes Vergehen konnte die Retardation oder Suſpenſion vom Grade nach ſich ziehen, und wer vierzehn Tage ohne Entſchuldigung wegblieb, deſſen Sitz im Auditorium wurde caſſirt. Galten die eben erwähnten Beſtimmungen auch nur für einen Graduanden, ſo enthielten ſie doch in ſo fern einen Zwang für Alle, als nicht leicht Jemand in jener Zeit ſtudirte, ohne einen Grad, wenigſtens den des Bachalariats nehmen zu wollen. Es war dieß ſo allgemein angenommen, daß auf manche Vergehen nur die Strafe der Retardation, Suſpenſion oder Ausſchließung vom Grade geſetzt war, weil man damit Jeden treffen zu können glaubte. Gab es aber gleichwohl Jemand, der keinen Grad nehmen, oder — was häufig vorkam — der über drei oder ſieben Jahre ſtudiren, oder endlich, der nur vorübergehend hier hören wollte, für den gab es gar keine Einſchränkungen. — — Ein Doctor, der berühmt oder geſucht war, hatte oft eine Menge Licenciaten und Bachalarien zu ſeiner Dispoſition, die alle in ſeinem Fache und unter ſeiner Anleitung lehrten oder repetirten. Dieſe zuſammen ſtellten die Lehrkanzel eines beſtimmten Faches vor, und der Doctor, der an ihrer Spitze ſtand, hieß davon regens cathedram oder regens ſchlechtweg. Die Bachalarien hatten die Aufgabe, in den Winter- und Sommerferien Vorträge und Uebungen zu halten; denn nur die eigentlichen Doctoren konnten, wenn ſie wollten, von den Ferien Gebrauch machen, Ferien der Schule — gab es nicht. Auch waren die Bachalarien an den allwochentlich am Donnerſtage ſtattfindenden

Digitized by Google

während die vornehmlich exegetiſche Wiſſenſchaft in Gloſſen, Apparaten von Gloſſen, Commentarien, Summen, Lecturen, Diſtinctionen, Repetitionen und Caſus ſich erging, und welcher ſelbſt auf die Philoſophie und Heilkunde ſich erſtreckte, inwiefern ſie jener den Ariſtoteles, dieſer den Hippocrates und Galenus unterlegte, die den Lehrvorträgen zur Seite gehenden, jeden Sonntag, Mittwoch und Freitag wiederkehrenden Disputationen und anderweitigen wiſſenſchaftlichen Uebungen *), ſo wie die Zucht und Erziehung, der Gottesdienſt in den Collegien und Burſen contraſtiren allerdings ſeltſam — in aller Achtung vor wirklicher Lehrgabe und Lehrtüchtigkeit, ſo wie vor den Fortſchritten der Wiſſenſchaft an und für ſich ſei es geſagt — mit der Gefügigkeit des modernen zum Staatsdiener avancirten Profeſſors, mit dem abgegriffenen Collegienhefte, das häufiger eine taube nux sine Iliade, als eine Ilias in nuce darſtellt, oder wenigſtens an ſchwindſüchtigem Subjectivismus leidet, und mit dem bloßen „Leſen" und „Hören" der Neuzeit. Wir haben mit dieſer Vorführung des Contraſtes die alte Univerſität — als Schule — wenn auch nur in etlichen weißen Strichen auf dunklem Grunde, doch erkennbar gezeichnet. Die ſchließliche Ausgleichung zwiſchen Licht und Schatten mag die neue Univerſität bringen, da für ſie die Sonne ja auch höher über dem Horizonte ſteht, woher es denn auch zunächſt kommen mag, daß an ihr Lehrplan und Lehrmethoden nicht wie holländiſches Tuch durch Jahrhunderte die Farbe halten, ſondern von Decennium zu Decennium abbleichen und faden-

---

Uebungen der Schüler thätig, gaben dieſen Aufſchlüſſe, Erklärungen, hielten Wiederholungen (resumtiones); kurz ſie hatten die eigentliche dialectiſche Abrichtung der Schüler, die Technik ihres Unterrichtes auf ſich, und gingen hierin den Lehrern, d. i. Meiſtern, als Geſellen (Fellows) an die Hand. In einem Schriftſtücke vom J. 1508, das ſich der teutſchen Sprache bedient, nennen ſie ſich ſelbſt ausdrücklich „Geſellen."

*) „Es war die Aufgabe eines jeden Lehrers, von Zeit zu Zeit eine öffentliche Disputation zu halten oder zu leiten. Bei einem ſolchen Acte waren alle Doctoren, Bachalarien und Schüler gegenwärtig. Die Erſtern mit dem ſchwarzen Doctormantel (cappa, tabarrum) und mit dem Barret nahmen auf hochgeſtellten Lehnſtühlen Platz, welche längs den Wänden des Zimmers im Kreiſe herumſtanden. Auf den Querbänken ſaßen voran die Bachalarien, hinter ihnen die Schüler (der juridiſchen Facultät) und zeichneten ſich dadurch von den Schülern der Artiſtenfacultät aus, welche in den erſten Zeiten ſich bequemen mußten, auf dem Boden zu lagern. Hierauf beſtieg der Doctor, welcher die Disputation abhielt und ihr Präſes war, die Catheder, legte den Text des Geſetzes nieder, hob ſich eine Stelle heraus und formulirte hierüber eine „quaestio," deren nähere Entwicklung, wenn er eine ſolche vornahm, „determinatio" hieß. War dieß geſchehen, ſo begann das Amt der Bachalarien, welche in dieſer Eigenſchaft Reſpondenten genannt wurden und ſich in Defendenten und Opponenten theilten. Zu dieſem Behufe war ihnen eine eigene, niedriger geſtellte Catheder eingeräumt, auf welcher einer aus ihnen ſeine „argumentatio" für oder wider vortrug und ſeinen Gegner erwartete. Hatte aber der Kampf in ſchnellen Fragen und Antworten zu geſchehen, ſo beſtiegen beide Streithähne (wir bedienen uns hierbei eines in den Facultätsacten öfter vorkommenden und ernſthaft gemeinten Ausdruckes) die Catheder und ſtellten ſich einander gegenüber; geriethen ſie aber von der Frage ab, oder excedirten ſie in dem Eifer des Kampfes, ſo war es Sorge des Doctors, ſie wieder auf den Ausgangspunct zurückzuführen, oder ihnen Stillſchweigen aufzuerlegen. Schien ſich die Sache zu keinem regelmäßigen Verlaufe anzulaſſen, oder verwickelte ſie ſich dergeſtalt, daß eine Löſung nicht abzuſehen war, ſo fällte der vorſitzende Doctor einen Entſcheid, dem ſie ſich fügen mußten. Es war aber eine neben manchen andern Einzelnheiten an das Ritterweſen und die Turniere erinnernde Sitte, daß ſie bei regelmäßigem Verlaufe der Disputation ſtatutariſch verpflichtet waren, dieſelbe mit einer courtoisie, nämlich mit der Anempfehlung (recommendatio) des Gegners zu beendigen. Auf dieſe Art wurden mehrere ſolche „quaestiones," welche die Naivetät jener Zeit wohl auch geradezu „sophismata" nannte, ausgefochten, bis endlich einer der Doctoren oder ältern Bachalarien den Vorgang mit einer Recommendation des Präſes und ſeines Faches ſchloß. Dieſe Uebungen, welche man in bevorzugendem Sinne „actus scholastici" nannte, wurden oft auch in einer Kirche, (in Wien) bei St. Stephan oder bei den Dominicanern abgehalten und charakteriſirten dadurch in doppelter Hinſicht die ganze Richtung der Schule jener Zeit. Die Univerſität war damals ein thätiges Glied, ſie war der Arm der ſtreitenden Kirche." R. Kink a. a. O.

Digitized by Google

ſcheinig werden, wie Perkail und Cattun. — Nach dem Vorgange Savigny's pflegt man jetzt in allen Realencyclopädien den beiden älteſten Univerſitäten Paris und Bologna, als den Muſterbildern aller ſpätern, eine einläßlichere Betrachtung zu widmen; als Auſtheilungsgrund für dieſe tritt dann immer die vorwiegend ariſtocratiſche Verfaſſung der erſtern, und die mehr democratiſche Einrichtung der letztern hervor und zwar mit vieler Berechtigung, wenn man anders zugleich fortlaufend nachweiſt wie dieſe feſten Grundformen unter den ſo wechſelvollen Zeitläuften zu nicht minder wechſelvollen Geſtaltungen gelangten. Wir glauben dem erwähnten Geſichtspuncte bereits hinlänglich genügt zu haben, und beſchränken uns hier, an einem großen Wendepuncte der Zeit, einzig noch darauf, wenigſtens mit relativer Vollſtändigkeit die Univerſitäten namhaft zu machen, welche neben und nach den drei älteſten, dem zwölften Jahrhundert angehörigen Hochſchulen zu Paris (für Theologie, canoniſches Recht und Philoſophie), zu Bologna (für römiſches Recht) und zu Salerno (für Medicin) bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts entſtanden ſind, und die corporative wie die ſchulwiſſenſchaftliche Ausgliederung der erſten beiden, entweder anfangs als bloße Specialſchulen, oder aber ſchon urſprünglich nach den vier Facultäten in ſich aufgenommen haben. Dieſe ſind: in Italien: Arezzo 120?, Vicenza 1204, Padua 1222, Neapel 1224, Vercelli 1228, Piacenza 1243, Treviſo 1260, Ferrara (1264) 1391, Perugia 1276, Rom 1303, Piſa (1344) 1472, Pavia 1361, Palermo 1394, Turin 1405, Cremona 1413, Florenz (1349) 1438, Catanea 1445; in Frankreich: Montpellier (1180) 1289, Toulouſe 1228, Lyon 1300, Cahors 1332, Avignon 1340, Angers 1364, Aix 1409, Caën 1433, Bordeaux 1441, Valence 1452, Nantes 1463, Bourges 1465; in England: Oxford (ſ. d. A.), Cambridge (ſ. d. A.), St. Andrews 1412, Glasgow 1454, Aberdeen 1477; in Portugal und Spanien: Salamanca 1240, Liſſabon (ſpäter Coimbra) 1290, Valladolid 1346, Huesca 1354, Valencia 1410, Siguenza 1471, Saragoſſa 1474, Avila 1482, Alcala (Complutum) 1499 (1508), Sevilla 1504; in Burgund: Dole 1426; in Brabant: Löwen (ſ. d. A.); in Polen: Krakau 1400; in Dänemark: Kopenhagen 1479; in Schweden: Upſala 1477; in Ungarn: Fünfkirchen 1367, Ofen 1465, Preßburg 1467; in Teutſchland: Prag (ſ. d. A.) 1348, Wien (ſ. d. A.), Heidelberg 1386, Cöln 1388, Erfurt (ſ. d. A.), Würzburg 1402, Leipzig 1409, Roſtock 1419, Trier 1455 (1472), Greifswalde 1456, Freiburg im Breisgau 1456 (ſ. d. A.), Baſel 1460, Ingolſtadt 1472, Mainz 1477 (1482), Tübingen 1482, Wittenberg 1502, Frankfurt an der Oder 1506. — Manche der eben erwähnten Univerſitäten hat durch die Concurrenz ihrer Schweſtern, oder durch die politiſchen Geſchicke des betreffenden Landes früher oder ſpäter ihren urſprünglichen Glanz, ja zeitweilig oder für immer ihre Exiſtenz eingebüßt, andere ſind dem Proteſtantismus oder dem Janſenismus (Gallicanismus) verfallen, bei weitem die meiſten wurden ihrer urſprünglichen corporativen und kirchlichen Grundlage entrückt und friſten, lediglich als Staatsanſtalten, ihr ruhmloſes Daſein, nur wenige ragen wie ausgebrannte Thürme oder entlaubte Bäume in die Höhe, für ihre alten Formen den neuen Geiſt erwartend, ſo namentlich (das proteſtantiſche) Oxford mit ſeinen Collegien und Halls und ſeiner großartigen corporativen Verfaſſung, ſo Prag mit ſeinem Erzbiſchofkanzler und ſeinem kirchlich-feierlichen Promotionsacte, ſo Wien mit ſeinem Dompropſtkanzler, der ſeit drei Jahrhunderten als Wächter des Glaubens im Univerſitätsrathe ſitzt, mit ſeinen academiſchen Nationen und alle drei mit ihren bis zur Stunde auch nicht lehrende Doctoren umfaſſenden Facultäten. Im laufenden Jahre haben die ſpaniſchen Hochſchulen concordatsmäßig ihre theologiſchen Theilkörper, Rom ſeine freie Rectorswahl verloren; nur in Löwen ſproßt, obwohl ohne eigentliche corporative Verfaſſung, ein neues kirchliches Reis, den katholiſchen Irländern ein wirkliches und wirkſames, den katholiſchen Teutſchen

Digitized by Google

bis jetzt ein Redeſtoff gebendes Vorbild. — Wie das Alles gekommen, wie die ehemaligen Trägerinnen einer allgemeinen und gleichartigen europäiſchen Bildung, die höchſten wiſſenſchaftlich-authoritativen Inſtanzen, welche unter Päpſte und Fürſten als Schiedsrichter traten, wie die Univerſitäten, unter deren Eingangshallen die Rieſen: Petrus Lombardus, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Alexander von Hales (ſ. d. A.) u. a. m. ſtanden, einer ſolchen Schmach verfielen, das liegt in dem einfachen Ausdrucke: Abfall von Gott und der Kirche beſchloſſen. Dieſer Abfall, ein ethiſcher in Wurzel und Ausgang, wurde zugleich ein intellectueller in der Häreſie und dem modernen Heidenthum, welche beide als Signatur den letzten vier Jahrhunderten an die Stirne geſchrieben ſind, und jedenfalls unter die Kennzeichen des Widerchriſts in dem alternden Europa gehören. Der Waidlichkeit, der Ueppigkeit und Frivolität des Lebens an geiſtlichen und weltlichen Höfen waren die flüchtigen Grammatiker aus Conſtantinopel, mit den heidniſchen Claſſikern unter den Armen und die immer neu auftauchenden, eben ſo ſcham- als ſittenloſen Nachahmungen der römiſchen Erotiker und Satyriker: Ovid, Juvenal u. a. eine willkommene Erſcheinung; Leute, welche „die Dichtkunſt, gleich einem Fanatiker der Horticultur, betrieben, und wo eine Spanne Boden frei war, wenigſtens einige Hexameter großzogen,“ die den Senat von Venedig an Papſt Julius III. ſchreiben ließen: „ut fidat diis immortalibus, quorum vices gerit in terris,“ fanden ſchneller und leichter ihr Glück, als die Streithähne der Schule mit ihren Syllogismen und Diſtinctionen; und wo jene vollends in den Verband einer Hochſchule gelangten, da machten ſie ihre Schwärmerei für das claſſiſche Heidenthum und den vielfach damit verbundenen Leichtſinn des Lebens eben ſo ausſchließlich geltend, als dieſes früher auf der Seite der alten Magiſter mit der ſcholaſtiſchen Methode und der ſtrengen Collegienzucht der Fall war. Ich bin weit entfernt die Unfruchtbarkeit und den dürren Formalismus der ſpätern Scholaſtiker auf der einen, und die wirklichen Verdienſte des ſogenannten „Zeitalters der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften,“ wie ſeiner Träger auf der andern Seite in Abrede zu ſtellen; man muß vielmehr jeden wahren Fortſchritt des menſchlichen Wiſſens und Könnens ehren, da unſer Geſchlecht, als Ganzes, eben die Aufgabe der intellectuellen Entwickelung und des ſtetigen Fortſchrittes in der Erkenntniß empfangen hat, und da das rechte und tüchtige Wiſſen den wahren Glauben und das tugendhafte Leben vorzugsweiſe zu fördern vermag. Aber gerade das iſt der Fluch des ältern und jüngern Humanismus, wie der modernen Naturwiſſenſchaft, daß beide, in jeder Beziehung noch unfertig und raſtlos ſich abmüdend, mit Gott, der Kirche und dem Chriſtenthume großentheils gebrochen haben, und daß ihre Heroën — ganz verſchieden von den Männern der Wiſſenſchaft im Mittelalter — das volle Bewußtſein der freiberechtigten wiſſenſchaftlichen Forſchung nie und nimmer mit der kindlichen Treue gegen das untrügliche Lehrwort der Kirche zu einigen wiſſen. Allerdings hatte das Zeitalter, welches den Platon neben Chriſtus, Paulus neben Seneca ſtellte und die Thaten des Hercules eben ſo ſchwungreich beſang, wie die Wunder Chriſti, neben dem leichtfertigen Poggio Bracciolini (ſ. d. A.), neben dem charakterloſen Laurentius Valla (ſ. d. A.), neben dem feilen Paulus Jovius (ſ. d. A.), neben dem frivolen Bembus (ſ. d. A.) noch immer den ernſtern Sadoletus (ſ. d. A.), den ſeltſamen Syncretiſten Marſilius Ficinus (ſ. d. A.), das „Weltwunder“ Johannes Picus von Mirandola (ſ. d. A.), neben dem wüſten Pompejus Colonna (ſ. d. A.) die Achtung gebietende Geſtalt Leo's X. (ſ. d. A.) aufzuweiſen, und mit Ehrfurcht neigen wir das Haupt vor Nicolaus V. (ſ. d. A.); aber wie ganz anders geberden ſich die Humaniſten an den und gegen die ältern teutſchen Univerſitäten, z. B. der erſte „gekrönte Dichter“ in Wien und nach ſeiner eigenen ſelbſtgefälligen Anſicht „der Horaz Germanicus,“ Conrad Celtes und die Ver-

faſſer der „Epistolae obscurorum virorum“ (ſ. d. A. und den Art. Reuchlin). Oder gibt es eine lüderlichere Erſcheinung unter den damaligen Humaniſten in Teutſchland, als Ulrich von Hutten? —— Hat aber nicht gerade dieſer dem principiellen Feinde der Wiſſenſchaft, Luther, den Weg geebnet, ſtand nicht jene erſte äſthetiſchtrunkene Form des modernen Heidenthums mit der ſpiritualiſtiſch einſeitigen, aftermyſtiſchen Häreſie im Bunde? — Und hat nicht gerade der Proteſtantismus wie der bald nach ſeinem erſten Auftreten, trotz aller humaniſtiſchen Glätte, trotz allem kritiſchen und exegetiſchen Pochen auf den Grundtext der Bibel, trotz aller Arbeit der Magdeburger Centuriatoren (ſ. d. A.) den raſchen Verfall der Wiſſenſchaften und eine allgemeine Mißachtung der Schulen hervorgerufen? Wäre Döllinger's inhaltreiches Werk über „die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutheriſchen Bekenntniſſes“ (3 Bde. Regensburg 1846—1848) etwa kein Gericht über den ältern Proteſtantismus? — Wahrhaftig, man konnte dieſe, wie die meiſten übrigen Schriften von Katholiken, ignoriren, widerlegbar erſchien ſie nicht. — Zur Ehre der damaligen Univerſitäten muß es aber geſagt werden, ſie hatten, trotz der humaniſtiſchen Verquickung, doch noch ſo viel wiſſenſchaftlichen Ernſt und corporative Ehrenhaftigkeit, daß die Abgefallenen unter ihnen keineswegs von freien Stücken, ſondern nur durch demagogiſche Wühlerei an ihrem eigenen Herde, oder durch die ſtarke Hand des Landesherrn gezwungen der Reformation gehuldigt haben. So zeitweilig Erfurt (1522), für immer Baſel (1529), Tübingen (1535), Leipzig (1539), Roſtock (1536), Frankfurt an der Oder (1539), Heidelberg zeitweilig (1557), Greifswalde und ſelbſtverſtändlich Wittenberg (Döllinger a. a. O. I. Bd. S. 557 ff.). Bald tauchten in dem Schooße der Abgefallenen ſymboliſche Streitigkeiten auf, und mit der Einziehung der Collegien verfiel ebenmäßig Zucht und Wiſſenſchaft. Zwar ſtiftete der Proteſtantismus zu den vorgenannnten neun noch im 16. Jahrhunderte unter Nachſuchung kaiſerlicher (!) Privilegien ſieben (Marburg 1527, Straßburg 1538, Königsberg 1544, Jena 1557, Altorf 1575, Helmſtädt (1547) 1576, Herborn — ohne Privilegien — 1584), im 17. Jahrhundert ſechs (Gießen 1607, Rinteln 1619, Duisburg 1655, Kiel 1665, Lingen 1687 (1697), Halle 1694) neue Univerſitäten *); es zeigte ſich aber bald faſt an allen dieſelbe ſittliche Verwilderung, welche leider auch auf die katholiſchen Univerſitäten nicht ohne alle Rückwirkung blieb. — Muß man auch den proteſtantiſchen Hochſchulen zugeſtehen, daß ſie, nachdem die ſym-

---

*) In den übrigen proteſtantiſchen Ländern: Dänemark, Schweden, Holland und England traten die ältern Univerſitäten, z. B. Kopenhagen, Upſala, Oxford, Cambridge u. ſ. w. natürlich ebenfalls dem Proteſtantismus bei, auch erhielten ſie überall einige jüngere Schweſtern, z. B. Leyden, Bern, Zürich (letztere beide in der Schweiz). Im 18. Jahrhundert erhielt Teutſchland noch folgende proteſtantiſche Hochſchulen: Caſſel 1709, Göttingen (geraume Zeit das Muſterbild einer modernen Univerſität) 1737, Erlangen 1742, Bützow 1760; im 19. Jahrhundert: Berlin 1810. — Gegenwärtig beſtehen in Teutſchland noch 14 proteſtantiſche Univerſitäten, nämlich: Heidelberg, Leipzig, Roſtock, Greifswalde, Tübingen, Marburg, Königsberg, Jena, Gießen, Kiel, Halle, Göttingen, Erlangen und Berlin. Allerdings hat Tübingen ſeit 1817 auch eine katholiſch-theologiſche Facultät; dagegen ſind aber auch Breslau und Bonn, obwohl (jenes ſeit 1810, dieſes ſeit 1818) auf das Princip der Parität gegründet, vorwiegend dem proteſtantiſchen Einfluſſe offen und bloß geſtellt, ſo daß man in Teutſchland eben ſo gut 16, als 14 proteſtantiſche Univerſitäten im Gegenſatze zu 5 vollſtändigen katholiſchen (Prag, Wien, Freiburg, München — aus Ingolſtadt-Landshut im J. 1826 entſtanden — und Würzburg) zählen kann. Die übrigen katholiſchen Univerſitäten in Teutſchland: Graz, Olmüz, Innsbruck haben nur einzelne Facultäten und beſtehen ſo nur dem Namen nach als Univerſitäten. Ja Münſter, Paderborn, Salzburg, Bamberg, Trier, Cöln, Dillingen, Mainz haben mit ihrer Dotation auch Namen und Exiſtenz verloren, ſind auf bloße philoſophiſch-theologiſche Lehranſtalten reducirt, und üben ſohin mit Ausnahme von Münſter und Salzburg, auch das Promotionsrecht nicht mehr.

Digitized by Google

boliſchen Streitigkeiten überwunden ſchienen, die gelehrte Erudition, namentlich die Literatur der Claſſiker und der Bibel, raſtlos zu fördern bemüht waren und auf dem Felde der Geſchichte des römiſchen und ſelbſt des canoniſchen Rechtes, ſowie auf dem Gebiete der exacten und der Naturwiſſenſchaften fortan eine rührige Thätigkeit bewieſen; ſo hatten ſie dennoch mit dem Abfalle vom Glauben und von der untrüglichen Norm deſſelben nicht nur die ausreichende Kraft verloren, der Selbſtauflöſung des Proteſtantismus zu begegnen, ſondern ſie mußten dieſe noch direct und geradezu fördern, in wiefern ſie der falſchen Subjectivität in Wiſſenſchaft und Leben principiell ihre Hallen offen hielten und den Dünkel, die Zerfahrenheit, wie das Babel der modernen, über die antikheidniſche weder nach der Tiefe noch durch die Form erhabenen Speculation bis in die neueſte Zeit, unter dem glänzenden Aushängeſchild der (abſolut mißverſtandenen) Lehr- und Lernfreiheit, hegten und pflegten. Andererſeits hatte der äußere Abfall von der Kirche und ihrer Authorität den Knechtsſinn gegen die Fürſten und die gewaltſame Zerſtörung des corporativen Lebens der Univerſitäten eben ſo herbei geführt, wie dieß mit allen übrigen kirchlichen Corporationen der Fall war. Die ſchwere Anklage, welche den Proteſtantismus trifft, ſie trifft auch ſeine Töchter und Säugammen, die proteſtantiſchen Univerſitäten! — In ſeiner erſten Phaſe grundſätzlich ein Feind aller Wiſſenſchaft, hat jener in ſeiner zweiten Verpuppung dem flachen Rationalismus Thüre und Thor geöffnet und die pantheiſtiſche Richtung der modernen Philoſophie weſentlich gefördert; in ſeiner Geburtsſtunde der chriſtlichen Kunſt gegenüber ein Vandale, ſteht er noch jetzt kunſt- und ſchmucklos da, unfähig aus ſich ſelber und ohne Anlehnung an den Katholicismus eine Schule, einen Kunſtſtyl zu bilden. In die Naturwiſſenſchaft hat er ſeine Hyperkritik hineingetragen und dem ſelbſtgefälligen Experimentator über ſein Skalpell, ſeinen geognoſtiſchen Hammer, ſeine Reagentien, Tele- und Mikroſcope, wie über ſeinen Specialitätenhaufen hinaus das böſe Maul zurechtgezogen, mit dem dieſer, vielfältig auch ſittlich dem Materialismus verfallen, gegen Gott anhebt und alle poſitive Offenbarung. Das Erziehung gebende Princip, die Authorität, hat der Proteſtantismus zerſtört, das Erziehung empfangende Princip, die Freiheit, hat er in ſeiner erſten Periode geläugnet, in ſeinem rationaliſtiſchen Stadium hat er das Sich-gehen-laſſen, die ſogenannte Selbſtentwickelung, bis zur Zerſtörung aller Erziehung bevorwortet. Als alter Proteſtantismus, ohne Verſtändniß der ſittlich-religiöſen Freiheit des Menſchen, ſowie ohne Verſtändniß der Kirche, als einer weltgeſchichtlichen Macht, blieb er auch ohne Verſtändniß der vor- und nachchriſtlichen Zeit, und, ſah er ſich, als neuer Proteſtantismus, in einzelnen Geſchichtſchreibern aus ſeiner Mitte gleichſam dazu gottesgerichtlich verurtheilt, die der Kirche erwieſene Unbill zu ſühnen, ſo fehlt dieſen dennoch der Einblick in das große Leben der Menſchheit, die providentiale Diatheſe und Durchſchauung, ſie huldigen lediglich dem Pragmatismus, oder ſie werden geradezu Katholiken, wie Hurter, und vielleicht noch einmal Heinrich Leo. Auf dem Gebiete der Philologie und Archäologie iſt der neue wie der alte Proteſtantismus entweder ein Beiläufer des ältern heidniſch-wollüſtigen Humanismus, oder ein ledergelber Kärrner, Laſtträger und Wurzelgräber ohne alles wirklich tiefere Verſtändniß des Heidenthums mit ſeinem dunkeln Schuldgefühl und ſeinem Ringen nach Erlöſung, mit ſeinem bedeutungsvollen, aber kraftloſen Opfercult, mit ſeinen den Inhalt immer mehr verlierenden Mythen und Myſterien, mit ſeiner Gewiſſensangſt und Verzweiflung, mit ſeinem ſinnlich heitern Schein und dämmerungstraurigen Sein. In den eigentlichen Berufswiſſenſchaften aber fehlt dem alten und neuen Proteſtantismus die wirkliche Poſitivität, und dieß namentlich in der Theologie nicht bloß rückſichtlich der Formgebung, ſondern auch in der (materiellen) Auswahl des Lehrſtoffes; ſelbſt der Quellenbeſtand iſt ihm verarmt. In ſeiner Dogmatik fehlt ihm das hoheprieſterliche und königliche Amt Chriſti, und folglich Liturgie und

Disciplin in der practiſchen Thätigkeit; er zeugt lediglich „Prediger," „Diener am göttlichen Worte." Der volle und breite Strom der Kirchengeſchichte verſickert vor ſeinen Augen in dem Marſchlande der Reformation. Auf die Bibel zurückgedrängt und beſchränkt, ſieht er dieſe früher vom Rationalismus, ſpäter vom Pantheismus nach ihrem Inhalte verflüchtigt, von der Kritik ſchonungslos zerriſſen und entblättert, vom Muckerthum mit widerlichem Syrup verſetzt und zu leibhaftem Verſchlingen vorgelegt. In ſeinen Anfängen ein Speichellecker der Fürſten, ein enragirter Anwalt des Territorialismus, ein unabläſſig trennender Keil in dem ſinkenden Eichenſtamme des römiſch-teutſchen Reiches, hat der Proteſtantismus in ſeinem conſequenten An- und Auslaufe zum Rationalismus und in ſeiner humaniſtiſchen Liebäugelei mit dem römiſchen Rechte, wie factiſch, ſo auch in der Schule, nicht nur die Idee eines organiſchen, geiſtigen, chriſtlichen Weltreiches zerſtört und an ſeine Stelle einen bloßen Internationalismus geſetzt; er ſah ſich durch die Läugnung des Prieſterthums in der Kirche auch zu der Läugnung des gottgeweihten Königthums fortgedrängt und zu dem treuloſen Rathſchlage auf Mißbrauch der Reichs- und landſtändiſchen Freiheit verleitet; er mußte die Ehrfurcht vor geſchichtlichen Zuſtänden conſequent vermindern, er konnte rein nationale und menſchliche Ordnungen um ſo weniger ſchonen, als er die von Gott geordneten organiſchen und geſchichtlich entwickelten Unterſchiede zwiſchen Clerus und Laien aufgehoben hatte. Er mußte dem immer tiefer in die ſubjective Entwickelung hineingerathenden Rechte zugleich mit der göttlichen Ermächtigung von Oben und mit der geſchichtlichen Rechtfertigung auch die innere Authorität entziehen, eine bloß äußere an die Stelle der letztern ſetzen und der Lehre von der Zwangsrechtlichkeit das Wort reden. Ein Feind der Kirche und ihrer Aſſociationen, welche nach dem Principe chriſtlicher Freiwilligkeit für das Gemeinwohl, für Sittenzucht, Unterricht, Krankenpflege, Armenweſen, Verkehrsmittel u. ſ. w. ſorgten, ſchwächte er auch die Aſſociation der Familien, der Markgenoſſenſchaft, der Innung u. ſ. w., und arbeitete ſo dem Polizeiſtaate und dem Zwange deſſelben in die Hände. Das achtzehnte Jahrhundert mit ſeiner lügenhaften, modernheidniſchen Lehre vom Staate, mit ſeinem oberſten Geſetze „der Staatswohlfahrt," mit ſeinem auf den „Naturſtand" begründeten Naturrechte, mit ſeinen hochtrabenden Phraſen von Nationalerziehung, Staatsarmenpflege u. ſ. w., endlich mit ſeiner vornehm-geringſchätzigen Feindſeligkeit gegen die Kirche, ſowie mit ſeiner Alles umſchlingenden Centraliſation und Alles überwuchernden Bureaucratie iſt ein vollbürtiger Enkel, das neunzehnte Jahrhundert mit ſeinen periodiſchen Revolten, mit ſeinem Communismus und Socialismus, endlich mit ſeinem über jede Beſchreibung elenden Literatenthum auf der einen, und mit ſeiner Kanonen- und Säbelherrſchaft auf der andern Seite iſt ein portraitähnlicher Urenkel des ſechzehnten Jahrhunderts. Enkel und Urenkel aber ſind in den Schulen gebildet, welche der Großvater geſtiftet hat. — Wenn wir in dem eben Geſagten den Untergang der Univerſitäten, den ſchauderhaften Abfall der Wiſſenſchaft von Gott und der Kirche und in Folge deſſen die unerquickliche Zerfahrenheit in Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben, der Geſchichte zum Theil vorgreifend, aus dem Einfluſſe des proteſtantiſchen Princips herleiten zu müſſen glaubten; ſo wendet ſich unſer Blick nun auf die katholiſch verbliebenen Univerſitäten und auf ihr Geſchick in den letzten drei Jahrhunderten. Schon Carl V. hatte in der Formel einer Kirchenreformation, die er am 14. Juni 1548 den geiſtlichen Reichsſtänden in Augsburg vorlegte und in der Formula Reformationis für Schulen und Univerſitäten auf die Nothwendigkeit wohleingerichteter und gründlich reformirter katholiſcher Univerſitäten oder Academien hingewieſen, und Kaiſer Ferdinand I. hatte noch am 11. März 1562 unter die auf dem Concil von Trient bereits beantragten oder noch zu beantragenden Artikel sub Nr. 5. die katholiſche Redintegration der Univerſitäten geſetzt. Das Concil ſelbſt aber hatte in einer Reihe von Beſtim-

Digitized by Google

mungen Zeugniß gegeben, wie ſehr ihm das Wohl dieſer ehrwürdigen Inſtitute am Herzen lag. Man leſe z. B. nur das hieher Bezügliche in den Reformationsdecreten: Sess. 5. c. 1. Sess. 7. c. 13. Sess. 14. c. 5. Sess. 22. c. 2. Sess. 23. c. 6. Sess. 24. cc. 8. 12. 16. 18. um ſich zu überzeugen, wie bereitwillig dieſer hl. Kirchenrath die Privilegien der Univerſitäten bewahrte, obwohl er durch weiſe Beſchränkung der Exemptionen auf andern Gebieten die biſchöfliche Macht zu verſtärken ſuchte. Hatte endlich der päpſtliche Stuhl ſein Intereſſe für die Gründung geiſtlicher Bildungsanſtalten überhaupt in der großartigſten Weiſe *) an den Tag gelegt, z. B. durch die Gründung des Collegii germanico-hungarici (ſ. d. A.), ſo wie anderer geiſtlicher Nationalcollegien in und außer Rom (ſ. die Art. Clemens VIII., Gregor XIII., Urban VIII. und Rom), darunter das Collegium Romanum (ſ. die Art. Gregor XIII., Leo XII. und Rom) und jenes de propaganda fide (ſ. d. Art. und Rom), ſo war er nicht minder bis in unſer Jahrhundert an der Erection neuer katholiſcher Univerſitäten betheiligt **). Dahin gehören: Dillingen 1552, Douay 1559, Pont à Mouſſon 1572, Vilna 1579, Graz 1583 (1622), Quito 1586 (1681), Zamosk 1594 (1684), Tlaskala 1598, Thonon 1599, Coimbra 1610, Paderborn 1615, Molsheim-Straßburg (ſ. d. Art. Straßburg), Pampelona 1621, Evora 1621 (1643), Salzburg (ſ. d. Art. eine Benedictiner-Univerſität), Osnabrück 1629, Münſter 1631 (1773), Bamberg 1648, Brügge 1648, Manila 1654 (1681, 85, 90), Urbino 1671 (1720, 21, 23), Majorca 1671, Innsbruck 1672, Guatemala 1687, Breslau 1702, Leon de Linares 1722, Camerino 1727, Cervara 1730, Fulda 1734, Mecheln-Löwen 1834. Viele der genannten Univerſitäten führten bloß den Titel Academien, da ſie oft nur aus der philoſophiſchen und theologiſchen Facultät beſtanden. Auch waren dieſe beiden Facultäten größtentheils den Jeſuiten (ſ. d. A.) in der Form übergeben, daß der Cancellariat dem Generalobern der Letztern bei allen Univerſitäten zuſtand, welche nur die genannten zwei Facultäten zählten. Aber auch an den ältern katholiſch verbliebenen Univerſitäten kamen am Ende des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts die Lehrſtühle der Philoſophie und Theologie faſt ausſchließlich in die Hände der Jeſuiten, nachdem die betreffenden Collegien der Letztern mittelſt beſondern Uebereinkommens mit jenen durch eine Art Incorporation verbunden worden waren. So z. B. in Ingolſtadt, Wien, Prag, Freiburg. Uebrigens waren Paris, Löwen und Wien anfänglich mit den Jeſuitenſchulen in Zwieſpalt gerathen, und die vorerwähnte Incorporation ſollte dieſem in ſo weit begegnen, als es bei der geſchichtlich erwachſenen freien corporativen Verfaſſung der Univerſitäten einerſeits, und bei der ſyſtematiſchen, ja faſt mechaniſch regelmäßigen Ordnung der Geſellſchaft Jeſu andererſeits möglich war. Es läßt ſich aber nicht läugnen, daß die Jeſuiten, beſonders im erſten Jahrhunderte ihres Beſtandes tüchtige Lehrkräfte aufzuweiſen hatten, und nicht nur den jüngern katholiſchen Univerſitäten zu erheblichem Anſehen verhalfen, ſondern auch in die ältern mannigfach ein neues, kräftiges, katholiſches Leben brachten, was um ſo nothwendiger war, als die Kanzlerwürde durch die übliche Aufſtellung von Vice- und Pro-Kanzlern ihre urſprüngliche Bedeutung mehr oder weniger eingebüßt hatte, und nur durch die Vorſchriften des Concils von Trient (Sess. 25. c. 2. de reform.) bezüglich der Rechtgläubigkeit des Lehramtes und der kirchlichen Gültigkeit der Promotionen einigermaßen erſetzt ſchien. Die überall eingeführte größere Marianiſche Congregation und der ſogenannte Immaculationseid trugen mächtig bei zur Hebung des ſpecifiſch katholiſchen Bewußtſeins. Der wiſſenſchaftliche Lehrgang

*) Man durchgehe, um ſich hievon zu überzeugen, das Bullarium Romanum von dem Pontificate Gregor's XIII. an bis in die neueſte Zeit.

**) Auch hierinfalls gibt das Bullarium Romanum intereſſante Aufſchlüſſe.

Digitized by Google

blieb übrigens an den meiſten katholiſchen Univerſitäten bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts derſelbe, wie in den frühern Zeiten; nur die juridiſche Facultät widmete allmählig und im Auftrag von Oben dem vaterländiſchen Rechte mehr Aufmerkſamkeit als früher, und auf dem Felde der Medicin machten ſich nach und nach neuere Syſteme geltend. Landesfürſtliche Studienordnungen waren bei den katholiſchen Univerſitäten bis dahin faſt noch etwas Unerhörtes, da ſich die Landesfürſten mit allfälligen Regelungen des corporativen Univerſitätslebens oder mit der Errichtung einzelner im Laufe der Zeit räthlich gewordenen Lehrſtühle begnügten. Faſt an allen katholiſchen Univerſitäten beſtand noch ungeſchmälert das Selbſtergänzungsrecht der Facultäten, die Selbſtwahl der Lehrer in und von dieſen, welche in den Statuten der Juriſtenfacultät zu Padua geradezu „maximum privilegium scolasticae libertatis“ genannt wird (Savigny S. 292); mit der einzigen Ausnahme, daß die Wahl der Profeſſoren aus der Geſellſchaft Jeſu von den Obern der Letztern ausging. Erſt die nämliche antichriſtliche Macht, welche die Geſellſchaft Jeſu untergrub und die Bande der Kirche täglich feſter ſchmiedete, hat auch die Univerſitäten in ihren corporativen Grundlagen erſchüttert und vorweg nach ihrem kirchlichen und katholiſchen Charakter zu beſeitigen getrachtet. Die glaubensloſe Aufklärungsſucht der Encyclopädiſten, Freimaurer und Illuminaten in Verbindung mit dem Janſenismus, Gallicanismus und Febronianismus auf kirchlichem, und mit der zuerſt in Preußen und Oeſtreich herausgebildeten Bureaucratie auf weltlichem Boden *) hat in dem „Jahrhundert der Staatsomnipotenz und der Philoſophie“ auch an katholiſchen Univerſitäten ihre Kunſt verſucht, dieſe in religiös-indifferente, ſäcnlare Staatsſchulen umgewandelt und — bethörte Kirchenfürſten haben in heilloſer Verblendung bereitwillig die Hand hiezu geboten. Schon im J. 1752 ließ ſich der damalige Erzbiſchof von Wien, Graf Trautſon, die ephemere Rolle eines k. k. Regierungscommiſſärs unter dem ſpecioſen Titel eines „Protectors der Studien“ gefallen, um als ſolcher „die allergnädigſte Verordnung Ihrer Majeſtät zu beſorgen,“ und als nach der Aufhebung der Jeſuiten das auf die Ordensobern der letztern lautende Promotionsrecht bei ſo mancher teutſchen Academie oder Univerſität in Frage geſtellt ſchien, ſind unſeres Wiſſens von keiner Seite Schritte geſchehen, um jenes kirchlich ſicher zu ſtellen; denn die jüngſte päpſtliche Erectionsbulle für eine teutſche Univerſität, nämlich für jene zu Münſter dd. 28. Mai 1773 fällt nicht unter dieſen Geſichtspunct. (Vgl. „Relation über die Studienanſtalten zu Münſter (Münſter 1851. 4.) Beilage C.) Die churfürſtliche Univerſität zu Mainz bot in den letzten Jahren ihres Beſtandes ein trauriges Bild craſſer Verweltlichung und Heterodoxie, ebenſo die im J. 1786, ohne päpſtliche Privilegien, gegründete churfürſtliche Hochſchule zu Bonn (ſ. d. Art. Cöln und die „katholiſche Zeitſchrift“ von Münſter 1852. 6. u. 7. Heft.). Die Zerſtörung des kirchlichen und katholiſchen Charakters begann damals bei den meiſten Univerſitäten mit der Beſeitigung oder Beſchränkung des Selbſtergänzungsrechtes der Facultäten; der Profeſſor mußte vor Allem durch landesfürſtliche Ernennung zum „Staatsdiener“ qualificirt und von der Ablegung des tridentiniſchen Glaubensbekenntniſſes beim Antritte des Lehramtes nicht bloß entbunden, ſondern durch ein ausdrückliches Verbot poſitiv abgehalten werden; denn nur auf dieſem Wege ſah man ſich in der Lage, allmählig und ſelbſt gegen die Garantie des Weſtphäliſchen Friedens auch Proteſtanten an die „höchſte Unterrichtsanſtalt im Staate“ zu berufen. An die Spitze der Univerſität mußte ein weltlicher „Curator“ (in Oeſtreich für jede Facultät ein „Director“) beſtellt; das feierliche Doctorats-

---

*) Vergl. die Art. Aufklärung, Emſer Congreß und Punctation, Encyclopädiſten, Freimaurer, Gallicanismus, Hontheim, Janſenius, Joſeph II. Kaiſer, Illuminaten.

Digitized by Google

examen coram integra Facultate in einem Hinterſtübchen der Univerſität etlichen vom Staate „beeideten und ernannten Examinatoren" übertragen, die „öffentliche," mit kirchlichen Formen umgebene Doctorspromotion, die Abnahme des tridentiniſchen Glaubensbekenntniſſes vor dieſer, wie die kirchliche Licenzertheilung und die auf päpſtliche Ermächtigung hindeutende Promotionsformel mußte beſeitigt werden, und zwar letzteres Alles, damit an der (ehemals ausſchließlich katholiſchen) „Staatsſchule" nunmehr auch Akatholiken und Juden promovirt werden konnten. Die alten, letztlich von den Jeſuiten übernommenen Collegien und Burſen für Studierende mußten eingehen oder unter weltliche Leitung kommen. Damit der Profeſſor ſeinen Beamtencharakter nicht vergeſſe, mußte er hier und dort die academiſche Amtstracht gegen die „Staatsuniform" vertauſchen, und damit das collegiale Bewußtſein etwa nicht ungebührlich genährt würde, ſollte in Zukunft nicht nur der ſogenannte Doctorſchmaus, ſondern auch jedes andere Feſteſſen der Univerſität unterbleiben. Damit der corporative Charakter und das höhere wiſſenſchaftlich-authoritative Anſehen der Univerſität dem „ausſchließlichen" Unterrichtszwecke der Staatsſchule vollends keinen Abbruch thue, mußte dem Doctorgrade hier und dort der Anſpruch auf den Staatsdienſt genommen und der „Staatsprüfung" vorbehalten werden. Und damit ſchließlich die der Univerſität von „hoher Studienhofcommiſſion" oder vom „Unterrichtsminiſterium" zugedachten Reformen ſicher durch- und anſchlügen, ſollte förderhin und im voraus vom Rector an durch alle Lehrämter, Behörden und Inſtitute bis zum Univerſitätshausknechte herab Alles „im Verordnungswege" organiſirt ſein und über Facultätsſitzungen, Vorträge, Disputationen, Studienzeit und Studiengang ſollten „eigene," ſelbſt das Kleinſte ordnende und befehligende „Normen" „erfließen." Auch war das Beiſpiel der churfürſtlich Mainziſchen Univerſität zu Erfurt mit einer katholiſchen und einer proteſtantiſchen Facultät für Theologie zu vorleuchtend, als daß man proteſtantiſcher Seits nicht ebenfalls an paritätiſche Univerſitäten hätte denken ſollen. — Man könnte gegen uns wohl kaum den Vorwurf der Ungerechtigkeit, ſondern höchſtens den der Unvollſtändigkeit erheben, wenn wir hier verſchweigen wollten, daß auch die katholiſchen Univerſitäten, ſeitdem ſie bloße Staatsſchulen geworden ſind, vielfältig einer namhaften Vermehrung der Lehrkräfte, der Lehrmittel und der Dotirung ſich erfreuen. Denn bei der Zerfahrenheit und bei dem Subjectivismus des Lehrens nach Stoff und Methode überhaupt, und insbeſondere bei der religiösindifferentiſtiſchen, oder ſelbſt oft chriſtenthums- und kirchenfeindlichen Richtung des Geſchichtsvortrages, bei den eben ſo nebelhaften als falſchen Grundlagen der philoſophiſchen Speculation, welche wir leider auch von vielen Lehrſtühlen katholiſcher Univerſitäten ſich breit legen hören, bei dem Dünkel der raſtlos experimentirenden Naturwiſſenſchaft, der, weil er der materiellen Zeitrichtung vordenkt und imponirt, auch die göttliche Offenbarung und das Gebiet des Geiſtes meiſtern zu dürfen glaubt, bei dem Einfluſſe, welchen die proteſtantiſche Kritik und Exegeſe auf das Bibelſtudium der Katholiken fortwährend — und „oft bis zum Verdurſten an der Quelle" — ausübt, konnte man Angeſichts der vermehrten Lehrkräfte längſt und häufig ausrufen: multiplicasti gentem, sed non laetitiam. Die beſondere Förderung der Lehrmittel hat ferner faſt ausſchließlich die Naturwiſſenſchaft im Auge, die Theologie geht bei Nachſchaffungen der Univerſitätsbibliotheken vielfältig leer aus, und hätten dieſe nicht aus den aufgehobenen Stiften und Klöſtern einigen Bücherreichthum erworben, es ſtünde oft ſchlecht um ihre Ausſtattung mit älterer Literatur. Ja ſelbſt die neuerliche Dotirung der laiſirten und ſäculariſirten Univerſitäten des katholiſchen Teutſchlands baſirt faſt überall auf dem eingezogenen katholiſchen Kirchengute, ſo z. B. in Oeſtreich auf dem Vermögen des aufgehobenen Jeſuitenordens. Und wenn endlich die „Staatsſchule" beſſer dotirt und ſubventionirt erſcheint, als die frühere katholiſch-wiſſenſchaftliche Univerſitätsgemeinde, ſo hat

der Staat hiedurch nur eine Pflicht erfüllt; denn der Diener iſſt überall das Brod ſeines Herrn. — Der Abſolutismus des bureaucratiſchen Staates hat allerwärts reichliche Frucht getragen, insbeſondere auf dem Gebiete der Kirche und der Schule. Hatte man hier früher den Einfluß der Kirche zu beſeitigen getrachtet, ſo wurde der Carlsbader Bundesbeſchluß bezüglich der „Ueberwachung des Geiſtes (!) der Vorleſungen" bald undurchführbar und unwirkſam; hatte man das corporative Leben der Univerſitäten durch ängſtliche Bevormundung geſchwächt, ſo konnte das, was man von der alten Univerſitätsverfaſſung noch in den Händen der Beamtenprofeſſoren ließ, nur dazu dienen, um die Clique zu mehren; hatte man die Univerſitätscorporation, welche früher im Auftrage der Kirche und des Staates die Cenſur geübt hatte, ſelbſt bis zur Vorlage academiſcher Reden an die Präventivcenſur der Staatspolizei verhalten, ſo konnte das jüdiſchfeile, ſchöngeiſtig-ſeichte und heidniſch-frivole Literatenthum des neunzehnten Jahrhunderts die wiſſenſchaftliche, würdige und gründliche Erörterung der Schule nicht nur bald und leicht überflügeln, ſondern auch auf das Volk den Einfluß im eminent ſchlechten Sinne üben, welcher in einem geſunden Staatsorganismus den höchſten Bildungsanſtalten im guten Sinne doch wohl vorzugsweiſe zuſtehen ſollte. Und wahrhaft rathlos ſaß im J. 1848 das früher ſo ſelten berathene Profeſſorenthum im Parlamente zu Frankfurt; in Wien aber regierte die Studentenſchaft. Man mußte endlich dem Jenaer Congreſſe für Univerſitätsreform perſönlich angewohnt haben, um ſich vollkommen bewußt zu werden, wie die Alten nur für die Hierarchie der Ordinarien vorſorgten, die Jungen das Kind mit dem Bade verſchütteten, und beide Theile — ohne Sinn für das eigentlich corporative Leben und die chriſtlichen Grundlagen der Univerſität — einer abſoluten Minderzahl katholiſcher Abgeordneten die Möglichkeit voraus wegnahmen, für den corporativen Organismus der alten Facultät oder für die confeſſionelle Eigenſchaft der einzelnen Univerſitäten einzuſtehen. Es war aber auch dort, wo noch die alte Univerſitätsverfaſſung wenigſtens nominell beſtand, eine faſt gewaltſame Umgeſtaltung der letztern nach dem eben ſo dünnen, als ſchmalen und kurzen Maßſtabe der jüngern proteſtantiſchen Hochſchulen nöthig, der katholiſche Charakter der älteſten Univerſitäten in Teutſchland mußte durch die gehäufte Berufung proteſtantiſcher Profeſſoren ernſtlich bedroht erſcheinen, bis der alte Univerſitätskörper ſich ermannte, und zu erkennen gab, daß er nur ſcheintodt geweſen. Doch ſeit etlichen Jahren regt ſich der Sinn für die Würde der alten Univerſität aufs Neue, und in dieſer Hinſicht iſt ſelbſt die Rückkehr der theologiſchen Facultäten in München und Salzburg zu der kirchlich feierlichen Uebergabe der Doctoralinſignien bei der Promotion von Bedeutung. F. J. Buß, von welchem die Anregung zur Gründung einer freien katholiſchen Univerſität teutſcher Nation urſprünglich ausgegangen war, deckt in ſeiner jüngſten dießfälligen Schrift über „die Reform der katholiſchen Gelehrtenbildung in Teutſchland" eben ſo wahr, als ſchonungslos die Gebrechen auf, an denen die teutſchen Univerſitäten leiden. Er bezeichnet dieſe Gebrechen 1) als ſolche der Anſtaltlichkeit, inwiefern die Univerſitäten, dem Einfluſſe der Kirche ganz entzogen, nicht einmal den nationalen Charakter zu bewahren wußten, ſondern in bloße Landesſchulen zuſammenſchrumpften. Ebenſo gilt es ihm 2) als Fehler des Unterrichtes, daß das geſchloſſene Ganze der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung in der philoſophiſchen Facultät theils an die Mittelſchule abgegeben, theils den Berufsſtudien an die Seite geſtellt wurde; daß die katholiſche Theologie zu viel von der Rührigkeit und Methode der proteſtantiſchen abhängig geworden, als daß ſie ihr eigenthümliches Weſen allſeitig zur Anſchauung brächte und zu ſehr einem Uebermaße von Speculation huldigt, als daß ſie den poſitiven und practiſchen Theil mit gleicher Liebe pflegen möchte; daß die Rechtswiſſenſchaft der „allgemeinen Geſellſchaftsphiloſophie" zinsbar, weniger Sinn hat für die Rechtsgeſchichte und auf practi-

ſchem Boden immer mehr dem Territorialrechte zugetrieben wird; daß die Medicin an den kleinern Hochſchulen nothgedrungen der Generaliſirung verfällt, während ſie an den größern der Virtuoſität im Einzelnen und Einzelnſten zu erliegen ſcheint. Als dritten Fehler erkennt er den Mangel der Erziehung an der Univerſität, indem die Collegien längſt dem rationaliſtiſch-proteſtantiſchen Phantome der Selbſtentwicklung in der Ungebundenheit aufgeopfert wurden und der Student in dieſem Uebermaße von Freiheit der Polizei des Staates pflichtig und hörig erſcheint. Endlich vermißt er viertens den Einfluß der Univerſitäten auf das öffentliche Leben der Kirche und der Nation, nachdem ſie von der Kirche abgelöst und als Staatsanſtalten bloße Bildungsſchulen für „Kirchen- und Staatsdiener" geworden ſind. — Dieſen Gebrechen gegenüber beanſprucht er zur Wiederherſtellung der katholiſchen Univerſitäten vor Allem die kirchliche Reſtauration derſelben: a. durch die Zurückführung der Wiſſenſchaft im Allgemeinen und Beſondern auf ihre chriſtlich religiöſe Baſis, und in näherer Bezeichnung auf den confeſſionellen oder ſpecifiſch katholiſchen Charakter, b. durch die Zurückführung der corporativen Gliederung und Anſtaltlichkeit auf die urſprünglichen katholiſchen und kirchlichen Grundlagen. Und in dieſer Hinſicht verlangt er die Wiederherſtellung des althergebrachten Biennii philosophici, die ausſchließliche Beſetzung aller academiſchen Lehr- und Verwaltungsämter mit Katholiken, die geeignete Reſuscitation des päpſtlichen Cancellariates, einen eigenen academiſchen Gottesdienſt, Collegien und Burſen für die Studenten. In Betreff der körperſchaftlichen Organiſation verlangt er die Wiederherſtellung des academiſchen Plenums und des frühern academiſchen Senates, zuſammengeſetzt aus dem Rector, den Decanen und Senioren; ferner die Reorganiſirung der Facultäten nach ihrer zweifachen Aufgabe als Lehr- und Promotionsfacultäten (Profeſſoren- und Doctoren-Collegien), die Beſtellung der Diſciplinarbehörde, der Wirthſchaftsdeputation und Bibliothekscommiſſion aus (ſtändigen und wechſelnden) Mitgliedern der Univerſität ſelber. In Betreff des Unterrichtes will er eine ſachgemäße Beſchränkung der Lehr- und Lernfreiheit und zwar jener mit Rückſicht auf die Poſitivität der Kirche und des Staates, ſowie auf die Vollſtändigkeit und Methode des Lehrvortrages, dieſer aber durch Zeugniſſe des Fleißes und Fortgangs, durch Prüfungen und practiſche Uebungen. In Betreff der Verwaltung wünſcht er das volle Selbſtergänzungsrecht der einzelnen Facultäten, freie Wahl des Rectors und der Decane, endlich in materieller Hinſicht eine liegenſchaftliche Dotation und die landſtändiſche Eigenſchaft der Univerſität. — Man muß im Weſentlichen mit dieſen Forderungen einverſtanden ſein, und ebenſo mit den Gründen, welche Buß für die geſellſchaftliche Nothwendigkeit einer „freien, katholiſchen Univerſität in Teutſchland" beibringt. Wahrlich die Grundſatzloſigkeit im Volke, bei den Regierungen, in der Preſſe, in der Schule erheiſcht für ihre Beſeitigung eine allgemeine, eine wahrhaft katholiſche Anſtrengung zur Verwirklichung einer ſo ſchönen, von der Würzburger biſchöflichen Verſammlung (1848) und dem katholiſchen Vereine Teutſchlands freudig begrüßten Idee; Belgien und Irland gehen mit leuchtendem Beiſpiele voran. — So haben wir denn die Univerſitäten, von dem Standpuncte eines Kirchenlexicons, nach zwei Seiten und Stadien betrachtet: als kirchliche Inſtitutionen und als Staatsanſtalten. Dort fanden wir die freie, katholiſch-wiſſenſchaftliche Corporation, ruhm- und glanzvoll nicht bloß als Schule, ſondern zugleich als wiſſenſchaftlich-authoritative Inſtanz, und als höchſten Areopag, die höchſten und reellſten wiſſenſchaftlichen Ehren ertheilend; eine Anſtalt in ecclesia universali, lehrend und erziehend zugleich, die freieſte wiſſenſchaftliche Thätigkeit im Verbande mit der kindlichſten Glaubenstreue. Hier begegnet uns das bureaucratiſch-geordnete, religiös-indifferente Profeſſorenthum, die bloße Unterrichts-Anſtalt für ſtaatliche Zwecke, weder lehrend, noch erziehend, bloß unterrichtend und hier und dort etwa

Digitized by Google

noch abrichtend, ohne Ruhm und Glanz, zur bloßen Landesſchule herabgedrückt, dem Subjectivismus verfallen, nach allen Richtungen auseinander fahrend, ohne Sinn für die alte academiſche Würde, darum auch mehr oder weniger würdelos in ihrer äußern Erſcheinung, trotz Wort- und Buchmacherei nur kärglichen Segen ſpendend, die beſſern Kräfte in ihrem Schooße mehr abnützend, als erhebend, ein übertünchtes Grab. Wie das gekommen, wie es beſeitigt werden könne, und warum es beſeitigt werden müſſe, findet der Leſer ebenfalls in und zwiſchen den Zeilen. — Wir ſchließen den Artikel mit der Namhaftmachung einiger Specialgeſchichten teutſcher Univerſitäten, welche im Verlaufe unſeres Referates nicht berührt wurden, nämlich: Juſti und Murſinna, Annalen der teutſchen Univerſitäten. Marburg 1798. 8. — Fr. Ekkard, literariſches Handbuch der bekanntern höhern Lehranſtalten in und außer Teutſchland. 2 Theile. 8. Erlangen 1780 und 1782. — Caspari Thurmanni bibliotheca academica. Halae. 1700. — Schlickenrieder, Chronologia diplomatica Universitatis Vindobonensis ab anno 1237—1384. Viennae 1753. 4. mit einer Fortſetzung von Zeisl, Viennae 1754. 4. — Fr. Höller, S. J. specimen historiae Cancellariorum Universitatis Viennensis. Viennae 1729. 8. — Conspectus historiae Universitatis Viennensis. Drei Theile. Viennae 1722—1724. 8. — F. J. von Bianco, Geſchichte der Univerſität Cöln. Daſelbſt 1833. 8. — Annales Academiae Ingolstadiensis cur. Val. Rotmari, J. Engerdi et J. N. Mederer. Ingolstadii 1782. Vier Bände. 4. — Historia almae et archiepiscopalis Universitatis Salisburgensis sub cura PP. Benedictinorum. Bonedorfii. 1728. 4. — J. A. Rieggeri Analecta Academiae Friburgensis. Ulmae 1774. 8. — De Luca, Geſchichte der Univerſität Innsbruck. Daſelbſt 1783. 4. — Georgii Weis Gloria Universitatis Pragensis. Pragae 1668. 4. — Ueber nicht teutſche Univerſitäten führen wir an: Val. Andreae Fasti academici Studii generalis Lovaniensis. Lovanii 1640. 4. — Angeli Gaggii, Collegii Bononiensis Doctorum Pontificii scilicet et Caesarei juris origo et dotes. Bononiae 1710. 4. — Sarti, de claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus. Bononiae 1769 und 1772. — C. E. Bulaei historia Universitatis Parisiensis. Sechs Theile in fünf Bänden. Paris 1665—1673. fol. — Report of H. M. Commissioners appointed to inquire into the state, discipline, studies and revenues of the University and Colleges of Oxford. London 1852. fol. — Endlich die muſterhaften Annuaires der neuen Univerſität Löwen. Louvain 1837—1853. 12. [Häusle.]

Unkeuſchheit, ſ. Keuſchheit und Sünde.

Unmündigkeit als Ehehinderniß, ſ. Ehehinderniſſe.

Unrein, ſ. Ausſatz, Kleidung der Hebräer, Speiſegeſetze.

Unſchuldigen-Kinder-Feſt. Es wird zum Andenken an die Kinder, welche Herodes zur Zeit der Geburt Chriſti in Bethlehem morden ließ (Matth. 2), in der lateiniſchen Kirche am 28. December begangen. Da daſſelbe auch von den Griechen (jedoch am 29. December) unter dem Namen „*Τῶν ἀγίων* 14 *χιλιάδων Νηπίων*“ begangen wird, ſo läßt ſich ſchon daraus ſchließen, daß ſeine Feier in ſehr frühe Zeiten hinaufreicht. Ein unbekannter Verfaſſer unter den Schriften des Origenes kennt ſie ſchon (hom. 3 de div.), ſie iſt Chorfeſt und hat eine Octav. Von der Feier der übrigen Martyrerfeſte unterſcheidet ſie ſich beſonders dadurch, daß der Prieſter die hl. Meſſe am Feſttage ſelbſt (die Dies octava kennt dieſe Ausnahme nicht) in blauer Farbe liest. Es dürfte deßwegen geſchehen, weil die unſchuldig gemordeten Kinder zu einer Zeit ſterben, in der noch kein Sterblicher zur Anſchauung Gottes zugelaſſen wurde. Merkwürdig iſt dieſe Feier auch dadurch, daß ſie das Feſt iſt, durch welches die Lehre veranſchaulicht wird, daß alle diejenigen ſelig werden, welche um Chriſti willen ihr Leben verlieren, ſollten ſie ſelbſt auch nur Säuglinge ſein. Vgl. Schmid's Liturgik 2. Aufl. 3. Bd. S. 465. — Ueber ein anderes gleichnamiges Feſt vergl. den Art. Gregoriusfeſt.

Digitized by Google

Unſchuldsproben, ſ. Gottesurtheile.
Unſichtbarkeit Gottes, ſ. Gott.
Unſterblichkeit der Seele, ſ. Seele, Geiſt und Tod.
Untergang der Welt, ſ. Welt.
Unterricht, ſ. Schule, Katecheſe und Chriſtenlehre.
Unterricht bei den Hebräern, ſ. Kinder bei den Hebräern.
Unterrichtsanſtalten, ſ. Erziehungsanſtalten, Schule, Mittelſchulen, und Univerſität.

Unterrichtsfreiheit. Es iſt eine bekannte Thatſache, daß die nämlichen Geſetze, die im Bereiche unſerer niederen Natur Geltung haben, im Allgemeinen auch durch unſer ganzes geiſtiges Leben hindurchgreifen. Insbeſondere gilt dieß von dem eigenthümlichen Proceſſe, den der Menſch nach beiden Seiten ſeines Weſens durchzumachen hat, um das auch wirklich zu werden, wozu er von Natur aus angelegt iſt. Und zwar handelt es ſich hier und dort nicht bloß überhaupt um eine Entwicklung, ſo daß das Leben des Leibes und der Seele ſchlechthin nur von einem keimartigen Daſein durch verſchiedene Stufen zu dem Zuſtand der vollen Reife hindurchzuſchreiten hätte, vielmehr bedarf der Menſch, wie dieß übrigens in der Natur der Sache liegt, in beiden Fällen, weil mit der eigenen Kraft nicht ausreichend, auch näherhin eines Andern, um dieſen Proceß glücklich zu vollenden; dieſes Andere aber iſt beidemal das Allgemeine, aus dem Jeder als das Einzelne hervortritt, d. i. die Gattung. Was die phyſiſche Seite des Menſchen anlangt, ſo leuchtet das unmittelbar und von ſelbſt ein; denn die Gattung iſt es ja ganz eigentlich, in der das Leben des Leibes wurzelt, an der es emporrankt und heranwächst. Das Erſtere kann zwar wohl in gleicher Weiſe nicht auch von dem Leben des Geiſtes behauptet werden, inſoweit wir an das Princip deſſelben denken, um ſo gewiſſer aber iſt es, daß dieſes Leben ſelbſt nach ſeiner Bethätigung an ſich wie nach ſeinem innern Gehalte ganz und gar von der Beziehung abhängt, in die der Einzelne zu dem geiſtigen Geſammtleben der Gattung tritt. Jene Bethätigung anlangend, ſo iſt es ja bekannt, daß alle geiſtigen Anlagen des Menſchen nur eben in der genannten Communication ſich zu entfalten vermögen, und was das Letztere betrifft, ſo brauchen wir, um von dem poſitiven Glauben noch ganz zu ſchweigen, nicht einmal auf die Erfahrungskenntniſſe hinzuweiſen, die im ſtrengſten Sinne des Worts erſt von Außen in das Bewußtſein eintreten; nein! auch der übrige Inhalt deſſelben, wenn auch urſprünglich grundgelegt in unſerem Geiſt, wird unſer wahres und bewußtes Eigenthum nur, wenn und ſoweit die Welt mit der wir verkehren, denſelben in uns weckt; und man darf dieſen Proceß nicht einmal als einen rein formellen betrachten; im Gegentheile handelt es ſich hier überall um eine innige Wechſelbeziehung, um einen lebensvollen Austauſch und ein gegenſeitiges Geben und Empfangen. — Wenn nun aber die Gattung dieſe hohe Bedeutung für jedes einzelne menſchliche Individuum hat, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ihr auch von Natur aus die Verpflichtung obliegt, die dieſer Bedeutung entſprechende Aufgabe überall zu realiſiren. Bis jetzt aber haben wir von der Gattung noch ganz allgemein und abſtract geſprochen. Sie ſchlingt ſich in nahen und immer weiter geſchwungenen Kreiſen um uns; der nächſte, alſo derjenige, in dem ſie uns unmittelbar und weſentlich wirklich iſt, ſind die Eltern und eben ſie ſind es auch, die, obgleich die Gattung in weiterer Faſſung keineswegs ganz ausgeſchloſſen werden darf von der großen Aufgabe der Erziehung und Bildung, jedenfalls in erſter Linie derſelben Genüge zu thun verpflichtet ſind. Und nicht bloß dieß; die Eltern ſind uns nicht allein überhaupt die Nächſten in der großen Reihe, ſie ſind auch in gewiſſer Weiſe das Princip unſeres Lebens, was ein Eigenthumsrecht ihrerſeits auf uns begründet, wie dieß ſonſt Niemand beanſpruchen kann; und darum iſt ihr Einfluß auf unſere Entwicklung nicht nur der erſte und unmittelbarſte, ſondern auch der alldurch-

greiſende, mit dem kein anderer, ſo lange bloß der natürliche Geſichtspunct zur Sprache kommt, als gleichberechtigt concurriren kann. So ergibt ſich uns der wichtige Grundſatz, daß die Eltern und zunächſt ſie allein das volle Recht und die volle Pflicht zur Erziehung und Unterweiſung ihrer Kinder haben; wenn ſie demnach den Kreis dieſer Aufgabe vollſtändig auszufüllen ſelbſt nicht im Stande ſind, ſo haben ſie es zu beſtimmen, wer an ihrer Statt das Werk fortführen und vollenden ſoll; und mag nun die Geſellſchaft in die Erziehung und vor Allem in den Unterricht eingreifen, wie ſie immer wolle, ſoviel erhellt jetzt ſchon hinlänglich, daß ſie dabei lediglich im Sinne der Familien einzutreten hat. Was nun aber die Frage betrifft, in welcher Weiſe Eltern und Geſellſchaft in der Heranbildung der Jugend ſich die Hand zu reichen haben, ſo wird eine Zergliederung der genannten Aufgabe geeignet ſein, uns das noch mehr ins Licht zu ſtellen. Nehmen wir zuerſt die aller einfachſten Verhältniſſe an, alſo ein Volk, das von einem complicirten politiſchen Leben noch gar keine Ahnung hat, wie geſtaltet ſich hier die Sache? Wir antworten: die Familie wird in ſolchem Falle überall ausreichen, um die ethiſchen wie intellectuellen Anlagen der Kinder bis zu dem beſcheidenen Ziele, um das es ſich hier handeln kann, auszubilden. Anders wird ſich die Frage ſtellen, wenn wir entwickeltere Verhältniſſe zur Vorausſetzung nehmen. Die Geſellſchaft geht hier bereits in verſchiedene und wie wir annehmen nicht kaſtenartig geſtaltete Stände auseinander; ein politiſches Leben hat begonnen und mit ihm daſſelbe bedingend und von ihm bedingt, ſind tauſend Bedürfniſſe erwacht. Hier wird ſchon in den mittleren Kreiſen die Familie ſich vielfach ungenügend erweiſen, die Kinder immer in den Beruf einzuführen, den ſie ſich erwählt haben; ja ſelbſt die niederſten Stände werden allmählig von einer höheren Bildung ergriffen werden und Kenntniſſe in denſelben ſich nothwendig herausſtellen, welche ihre Kinder zu lehren die Eltern nicht die Zeit und oft auch nicht die Fähigkeit haben. Was aber vollends die höheren Stände betrifft, ſo iſt klar, daß der Eintritt in dieſelben, das Verbleiben in ihnen und die Verwaltung eines in dieſer Sphäre liegenden Amtes von einer geiſtigen Durchbildung abhängt, welche bloß bei Männern von ganz beſonderen Kenntniſſen und nur in den ſeltenſten Fällen am Herde der eigenen Familie gewonnen werden kann. So ſehen wir, wie ſehr es in der Conſequenz eines fortgeſchrittenen öffentlichen Lebens liegt, daß in der Geſellſchaft ſelbſt Mittel, Organe und Inſtitute ſich darbieten, welche die Thätigkeit der Eltern auf dem Felde der ſittlichen und intellectuellen Erziehung ergänzen, begleiten und fortführen; aber auch das bleibt einleuchtend, daß alle derartige Anſtalten Charakter und Richtmaß ihrer Thätigkeit durchaus von den Bedürfniſſen der einzelnen Kreiſe der Geſellſchaft d. i. der Familien empfangen. Aber nun iſt ein Punct von der größten Bedeutung in Betracht zu ziehen; wir haben bis jetzt eine Geſellſchaft im Auge gehabt, die bloß von einer Naturreligion weiß, anders ſtellt ſich die Sache, wenn ſie einem poſitiven Glauben huldigt; daß hier die Nothwendigkeit eines wirklichen Unterrichtes der Jugend am entſchiedenſten Platz greift, haben wir im Vorübergehen bereits berührt. Doch etwas Anderes iſt es, was hier bemerkt werden muß. Eine Naturreligion allerdings wird an und für ſich nie ein beſonderes Organ zu ihrer Verkündung erheiſchen; in der Thatſache eines poſitiven Glaubens liegt es begründet, daß abgeſehen von aller Fähigkeit der Eltern neben ihnen, ja neben Allen, die ihre Stelle vertreten, in erſter Linie die Diener der religiöſen Auctorität die Kenntniß jenes Glaubens in die Gemüther der Jugend pflanzen. Ganz ähnlich verhält es ſich mit der Erziehung. Eine bloß natürliche Religion wird ohne Weiteres mit der ganzen übrigen ſittlichen Entwicklung ſich verflechten und ſchon im gewöhnlichen Lebensverkehr ſich in unſer Inneres einſenken; beim poſitiven Glauben iſt Ziel und Mittel der Heiligung, die er verlangt, außerhalb des gemeinen Lebens zu ſuchen und es liegt überhaupt wiederum in der Natur einer poſitiven Religion,

Digitized by Google

daß ſie durch ihre Organe an dem ganzen Geſchäfte der ſittlichen Bildung ſich in weſentlichſter Weiſe betheiligt. Die Potenz, die ſolcher Geſtalt neben die Familien tritt, hat, wie man leicht einſieht, nicht bloß den Beruf, dieſelben zu ergänzen, und den Ton wie den Charakter ihrer Thätigkeit ſich von ihnen beſtimmen zu laſſen; im Gegentheil ſie ſteht als das Höhere neben denſelben: berechtigt in den angegebenen Puncten einen primären Einfluß auszuüben und beim erſten Anblick wird man verſucht zu glauben, daß das freie Recht der Familien auf die Erziehung dadurch eine keineswegs unbedeutende Beſchränkung erleidet. Dazu kommt noch etwas Anderes. Die Religion bildet nicht bloß einen Theil in dem Ganzen des Unterrichtes, und die Aneignung ihrer Grundſätze nicht bloß ein Moment in dem Geſchäfte der Erziehung; ſchon die natürliche Religion — um wie viel mehr die poſitive! — nimmt in dem geſammten Werke eine ganz beſondere und dominirende Stellung ein. Wenn wir ſonach aber uns von der Nothwendigkeit der Schulen überhaupt neben der Thätigkeit der Eltern überzeugt haben, ſo werden wir jetzt auf die Vermuthung geführt, daß unter allen chriſtlichen Völkern es höchſt wahrſcheinlich die Kirche ſein wird, welche auf dieſe Schulen den allerbedeutſamſten und gewaltigſten Einfluß auszuüben ſich für berufen fühlt. Fragen wir die Geſchichte, ſo ſehen wir dieſe Annahme nicht nur beſtätigt, ſondern durch die Thatſachen noch weit übertroffen. Die Kirche beſaß in den chriſtlichen Jahrhunderten faſt vom Beginn des Chriſtenthums an bis in die neuere Zeit nicht nur den größten Einfluß auf alles Schulweſen durch den Glauben, den ſie verkündete und zu befolgen befahl; nein! ſie war ſogar nahezu die ausſchließliche Trägerin alles und jedes Unterrichts, ſofern er über die Kreiſe der Familie hinausgriff und nicht bloß techniſche Fertigkeiten zu ſeinem Zwecke hatte. Den Beweis haben wir hier nicht zu führen. Er iſt in dieſen Büchern bereits geführt. Man leſe die Artikel: Dom- und Kloſterſchule, Mittelſchulen, und Univerſität. Es genügt zu erinnern, daß das was wir Mittelſchulen oder Gymnaſien heißen, daß die Volksſchule und die hohen Schulen von der Kirche faſt ohne Ausnahme ins Leben gerufen und von ihren Geiſtlichen geleitet wurden. Ja ſogar die Kunſt ruhte zum größten Theil in geweihten Händen. Fragen wir nach den Gründen dieſer Erſcheinung, ſo werden wir ohne Zaudern geſtehen müſſen, daß ſie in ihrem ganzen Umfang zu den Momenten, die wir oben aus einandergeſetzt, keineswegs als die ſchlechthin nothwendige und einzig mögliche Wirklichkeit ſich verhalte. Die große Ausdehnung des kirchlichen Einfluſſes beruht zum Theil auch auf zufälligen, wenn auch tief mit der Zeit verwachſenen Verhältniſſen. Fürs Erſte nämlich waren in den früheren Jahrhunderten des Chriſtenthums durch das ganze Mittelalter herauf die Diener der Kirche die am meiſten und gar häufig die allein gebildete Claſſe, und dann muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß damals das kirchliche Princip durch alle Kreiſe des Lebens ſeine Wurzeln getrieben hatte; es war darum nur naturgemäß, wenn die Erziehung die zu dieſem Leben vorbereitete, ſelbſt faſt ausſchließlich eine kirchliche war, und dieß um ſo mehr, da der größte Theil der Staatsämter gewöhnlich geradezu von Geiſtlichen verwaltet wurde. Daneben aber ſind noch Gründe zu betrachten, denen eine noch tiefere und von der Zeit unabhängigere Bedeutung zukommt. Wenn der Unterricht von der Erziehung nicht getrennt werden kann und die Erziehung, wie wir ſchon bemerkt, Nichts iſt außerhalb der Sphäre der poſitiven Religion, dagegen Alles innerhalb derſelben, was liegt dann näher, als das ganze Geſchäft der über die Familien hinausliegenden Jugendbildung eben den Dienern dieſer Religion anzuvertrauen, die ſich am Beſten auf die Handhabung der in ihr liegenden Principien verſtehen müſſen? Und abgeſehen von der Erziehung, wenn, wie wir gleichfalls geſehen, die Religion auch innerhalb des Unterrichts recht eigentlich die Mitte und den Feuerherd bildet, aus dem alles Andere Licht und Wärme empfängt, was iſt wiederum natürlicher, als den ge-

ſammten Unterricht in die Hand derer zu legen, die am ſicherſten und beſten den Geiſt des poſitiven Glaubens auf alle Gegenſtände des Wiſſens übertragen werden? Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Bildet denn nicht alle Wahrheit ein großes Ganze, gelagert wie um einen heiligen und geheimnißvollen Mittelpunct, um die Offenbarung? warum ſollten wir uns wundern, wenn die Kirche, die Trägerin dieſer Offenbarung das geſammte Lehramt in die Hand nahm und die Chriſtenheit ſich wohl dabei befand in einem Glauben voll der Wiſſenſchaft und in einer Wiſſenſchaft voll des Glaubens? — Gleichwohl nehmen wir unſer obiges Geſtändniß nicht zurück; es iſt keine ſchlechthinige Nothwendigkeit, daß ſolchergeſtalt die Diener der Kirche die Zügel der ganzen Jugendbildung unmittelbar in Handen haben. Alles Wiſſen auch außerhalb des Clerus ſoll unter der Obhut der Kirche das Recht haben, ſich geltend zu machen und nach Kräften an der erhabenen Aufgabe der Weiterbildung der Menſchheit ſich zu betheiligen; ja je mehr es um Zweige des Wiſſens ſich handelt, die mehr oder minder ausſchließlich dem Reiche des Natürlichen angehören, und je gewaltiger ſich überhaupt dieſes Reich der Wiſſenſchaft ausweitet, um ſo nothwendiger und um ſo ausgedehnter wird auch unter den Laien ein Stand der Gelehrten ſich bilden und der Unterricht von ſelbſt theilweiſe ihnen anheimfallen. Aber das darf nach dem Bisherigen gewiß ohne Bedenken behauptet werden, daß die Kirche in dieſem ganzen Leben des Erziehens und Unterrichtens naturgemäß die beherrſchende Mitte bildet und zwar nicht bloß inſoweit als jede Schule in ihren ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unter ihrer Controle ſtehen muß; nein! die Bildung in ihren Inſtituten wird in naturgemäß entwickelten Verhältniſſen eines chriſtlichen Volkes im Allgemeinen auch ſtets die Regel bilden, wenn gleich die übrigen Schulen in freieſter Weiſe ſich um dieſelben ſchaaren dürfen. So war es im Mittelalter und hier iſt auch der Ort, ausdrücklich zu bemerken, was wir bis jezt nur angedeutet, daß ſchon in jenen Jahrhunderten im Einzelnen gar viele Laien den Unterricht beſorgten und daß in den ganzen Verhältniſſen der Zeit kein Hinderniß für dieſe Thatſache lag, im Fortſchritt mit der Geſchichte eine immer größere Ausdehnung zu gewinnen. Doch blicken wir einen Augenblick auf die gewonnenen Reſultate zurück! Wenn die Verhältniſſe ſo ſtanden, wurde dann nicht wirklich, was uns ſchon oben ſchien, im Mittelalter die Freiheit der Familien in ihrer wichtigſten Aufgabe gar weſentlich beſchränkt und verkümmert, und eines der heiligſten Naturrechte dem Rechte der Kirche geradezu geopfert? Keineswegs! die Familien ſtanden allerdings unter der geiſtigen Herrſchaft der Kirche; aber ihr Gehorſam war und blieb ein freigeleiſteter, darum konnten auch die Conſequenzen, die in demſelben beſchloſſen waren, wirklich ſich nie feindſelig gegen ihre übrigen Rechte kehren und indem ſie ihre Kinder der Erziehung der Kirche unterſtellten, gehorchten ſie nur der eigenen Ueberzeugung, daß auf dieſer Bahn allein die ewige Beſtimmung zu erreichen ſei und indem ſie es in ſo ausſchließlicher Weiſe thaten, ließen ſie ſich nur von der Liebe leiten, die ſo gewaltig ihr eigenes Inneres durchherrſchte. Auch daran nahm die Freiheit der Familie keinen Schaden, daß es im großen Ganzen nur eine einzige Theorie über Gott und die Welt war, die in den Schulen regierte, denn mit geringen Ausnahmen lebt ja die ganze Geſellſchaft nur des einen Glaubens, deſſen Wiederſchein jene Theorie war. So dürfen wir ohne Bedenken behaupten, daß im Mittelalter eine wahre und vollkommene Unterrichtsfreiheit beſtand, wenn wir dieſelbe noch in ihrem paſſiven Sinne faſſen wollen; aber auch nach der andern, der activen Seite war dieſelbe eine in die Verhältniſſe eingebürgerte Thatſache, wenn ſie auch der äußern Form nach im Allgemeinen der paſſiven Freiheit entſprach, die wir eben geſchildert haben. Es iſt wahr, nicht jede Lehre durfte es damals wagen, öffentlich aufzutreten; wozu hätte das auch dienen ſollen? aber was das Entſcheidende iſt, die Wahrheit war damals frei und der Glaube, dem das Geſchlecht

huldigte, durfte frei alle Gebiete des Wiſſens durchranken. Und dieſer weſentlichen Freiheit von jedem äußern Druck entſprach auch Form und Geſtaltung, wie wir ſie an den Schulen der mittleren Jahrhunderte bewundern. Nicht nur bewegten ſich die Geiſter, von der heiligen Lebensmitte der Zeit ergriffen und von dem gewaltigen Kreiſe ihrer Auctorität zuſammengehalten, innerhalb dieſes Kreiſes mit einer kühnen und faſt wunderbaren Freiheit; ſondern die Lehrkörper ſelbſt, in denen die Einzelnen ſich zum Unterricht vereinten, wie ſie frei auftauchten aus der Zeit, erfreuten ſich auch einer vollkommen freien Verfaſſung und einer Selbſtſtändigkeit, die durch die allgemeinen oder beſondern Verhältniſſe nur unweſentlich modificirt war. — Das war die Unterrichtsfreiheit des Mittelalters, im Verhältniß zu den Zuſtänden der claſſiſchen Völker offenbar eine fortgeſchrittene Freiheit. Dort blieb der Unterricht faſt durchaus lediglich Privatſache — die Kinder der höheren Stände wurden zumeiſt durch eigene Sklaven gebildet — und er entbehrte ſo im großen Ganzen einer höheren inneren Einheit. Die Kirche erſetzte dieſen Mangel in der wunderbarſten Weiſe und wußte auch auf dieſem Gebiete, Freiheit und Einheit gleich glücklich zu bewahren. Doch ſo ſollte es nicht immer bleiben. Der Staat hatte es im Mittelalter als ſeine Aufgabe betrachtet, die einzelnen Kreiſe, in die das Volksleben ſich gliederte, die einzelnen Rechtskörper, in denen es ſich ausgeſtaltete, jeden in ſeiner Integrität und alle in harmoniſchem Verhältniß zu ſich und zum Ganzen zu bewahren; aber ſelbſt einzugreifen in dieſes Leben und von oben her zu ordnen, fiel ihm in keiner Weiſe bei; Alles, was er hier that, war, der Kirche, dieſer geiſtigen Herrſcherin ſeinen weltlichen Arm zu leihen um ſo ihre Beſtrebungen deſto ſicherer zur Ausführung zu bringen und es iſt ganz einleuchtend, daß der Staat damit zwar einen Inhalt geiſtiger Thätigkeit gewann, die er ſonſt vergebens ſucht, daß aber trotzdem die Freiheit des Lebens in ſeinen höhern Beziehungen keinen Schaden litt, da er nur die Kirche ſecundirte, der Alle in freiem Gehorſam zugethan waren. So iſt die Geſetzgebung Carls des Großen zu verſtehen, ſo Alles, was ſpätere Fürſten für die Schule, beſonders die Univerſitäten thaten. Lag auch die Beziehung ihres Handelns zu den Zwecken der Kirche ihrem Bewußtſein nicht ſelten vielleicht ziemlich ferne, jedenfalls verſuchte es der Staat nie, die Herrſchaft des Unterrichts irgendwie ſich ſelber vindiciren zu wollen; bekanntermaßen aber löſte ſich mit dem Eintritt der neuen Zeit das innige Verhältniß zwiſchen Geſellſchaft und Religion und was vielleicht eine der wichtigſten Urſachen davon iſt, die Einheit zwiſchen Staat und Kirche, wie wir ſie eben geſchildert haben. Auf der einen Seite wandten ſich viele Fürſten geradezu der neuen Lehre zu und riſſen auch ihre Unterthanen mit in den Abfall fort; in dieſen Gebieten verlor die Kirche entweder jede rechtliche Exiſtenz z. B. in England, den nordiſchen Reichen, oder aber ſie behielt die Befugniß neben der neuen Staatsreligion fortzuleben, wie dieß in manchen teutſchen Staaten geſchah. Im erſtern Fall beerbte ſie der Proteſtantismus natürlich in allen ihren Rechten, beſonders auch in dem eines freien Unterrichts und wenn wir auch von unſerem Standpunct von einer wahren Freiheit hier nicht reden können, ſo beſtand dieſelbe doch formell fort und machte der Staat ſeinerſeits noch keine Miene dieſelbe irgendwie anzutaſten. Im zweiten Falle kam der Kirche begreiflicher Weiſe auch das Recht zu, in ihrem Kreiſe und durch ihre Inſtitute das Amt der Jugendbildung fortzuführen und es herrſchten auch in dieſem Puncte die Grundſätze der Parität (ſ. d. Art.). Ganz ähnlich auf der andern Seite verhielt es ſich in katholiſchen Reichen, wo die proteſtantiſche Confeſſion rechtlich anerkannt wurde, z. B. in Frankreich. Ueberhaupt abgeſehen von allem Confeſſionellen, das Princip der Unterrichtsfreiheit blieb zunächſt unangefochten beſtehen. Aber die Reformation trug noch den Keim zu einer ganz andern Revolution in ſich, und das immer allgemeiner um ſich greifende römiſche Recht förderte die raſche und conſequente Entfaltung derſelben in weſentlicher

Weiſe. Mit andern Worten, der Staat ſuchte ſich immer mehr und mehr von der Religion, wie man ſagt, zu emancipiren — und das war nun das Negative an ſeinen Beſtrebungen. Das poſitive Ziel, das ihm von nun an vorſchwebte, war, zum eigentlichen Träger und Beherrſcher des ganzen Lebens der Geſellſchaft, das religiöſe nicht ausgenommen, ſich zu machen. Und dieß gilt faſt von allen Reichen, ſowohl denen, die katholiſch blieben, als den proteſtantiſchen und paritätiſchen. Daß die Confeſſionen ſolchergeſtalt immer mehr geknebelt wurden und die Schule bei ihrer engen Verflechtung mit der Religion ihrerſeits faſt ganz deren Schickſal theilte, verſteht ſich von ſelbſt. Mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und dem Anfang des jetzigen erreichte dieſer Proceß in den hervorragendſten Ländern ſeinen Höhepunct. Die Unterdrückung der Kirche blieb dabei wohl immer eine Hauptſache; aber theilweiſe gelang dieſe nie trotz der kräftigſten Mittel, die man anwandte, theilweiſe dachte man ihr gerade den empfindlichſten Stoß und dem abſoluten Staat die beſte Unterlage zu geben, indem man den im chriſtlichen Europa unerhörten Plan zu realiſiren unternahm, der Schule überhaupt ihre Freiheit zu nehmen, ſie insbeſondere der Kirche zu entreißen und zur Staatsanſtalt zu machen. Wir verweiſen hier auf die Geſetzgebung Joſephs II. in Oeſtreich, auf die Schöpfung der „Univerſität" durch Napoleon in Frankreich, auf die Beſtimmungen der teutſchen Staaten ſeit der Säculariſation. In andern Ländern bewahrte man ſich freilich einen geſunderen Sinn; in England weiß man von einem Staatsmonopol in Sachen der Erziehung und des Unterrichts heute noch Nichts, um von Nordamerica ganz zu ſchweigen. Gehen wir aber auf die angeführte ernſte Thatſache ſelbſt etwas näher ein; die Ausdehnung derſelben zu ſchildern, iſt hier nicht unſere Aufgabe; bald tritt der Staatszwang milder auf, bald läſtiger; läſtig beſonders wo Kinder verſchiedener Confeſſionen genöthigt werden ein und dieſelbe Schule zu beſuchen. Was uns an dieſem Orte beſonders intereſſirt, iſt, die Urſachen und die Wirkungen des verhängnißvollen Schrittes der neueren Zeit zu unterſuchen. Daß der moderne Staat conſequent und von einer innern Nothwendigkeit getrieben, dabei handelte, iſt bereits angedeutet worden; aber auch das Andere iſt unleugbar; es liegt ganz in der Natur der Sache, wenn im Allgemeinen alle dem poſitiven Chriſtenthum nicht holden Elemente ſich in das Staatsleben ziehen und in der Beamtenwelt, deren dieſes benöthigt iſt, auch den Ton und die Stimmung beherrſchen; was iſt natürlicher als daß ein ſolcher Staat nach einem Gegengewicht gegen die Kirche ſich umſieht, die nie vollkommen in den Mechanismus der Verwaltung ſich fügen will? und hier bietet als treffliches Mittel gewiß die Schule ſich an, in der Hand des Staates wahrhaftig eine Gegenkirche. Freilich haben dazu auch noch andere Gründe mitgewirkt. Das immer gewaltigere Eingreifen der Laien in die Wiſſenſchaft begünſtigte offenbar das Unternehmen des Staates, wiewohl aus der Nothwendigkeit der Erſteren im Gebiete des Unterrichts an und für ſich noch nicht das Mindeſte für die Berechtigung des Staates in demſelben folgt; und weiterhin kommen auch einige menſchliche Gebrechen dabei in Betracht: wir machen hier nicht bloß auf die tiefgewurzelten Fehler der Bureaukratie aufmerkſam, die bekanntlich gar Alles in den Bereich ihrer Thätigkeit ziehen möchte; auch von Seite der Diener der Kirche iſt wohl Manches verabſäumt und die Schule nicht immer mit der Ausdauer und der Energie verwaltet worden, wie dieſes früher allgemeine Sitte war. Wie dem aber auch immer ſei, ſoviel iſt unbeſtreitbar, daß es mit der Freiheit des Unterrichtes aus war, nachdem der Staat ihn in ſeine Hand genommen hatte. Daß der moderne Staat naturgemäß im Unterricht und in der Erziehung zum Mindeſten nicht den vollen chriſtlichen Ton anſchlagen konnte, haben wir bereits geſehen; von einer Erziehung überhaupt war an den Staatsſchulen Teutſchlands faſt gar keine Rede mehr; ja man gewöhnte ſich bei uns recht eigentlich daran, den Unterricht zumal an Gymnaſien in dieſer durch

Digitized by Google

und durch anomalen Iſolirtheit auftreten zu ſehen. Aber nicht bloß dieſer Mangel an kirchlichem Geiſt blieb zu beklagen; in Teutſchland und in Frankreich, wo oft großentheils ungläubige Centralcollegien das ganze Unterrichtsweſen in der Hand hatten, machte ſich gar vielfach an den Volksſchulen wie an höheren Anſtalten eine dem poſitiven Glauben feindſelige Richtung breit und nun fragen wir: wie ſtand es jetzt mit der Freiheit? Daß unabhängig von allen Meinungen und Neigungen der Staatsgewalt überall eine große Maſſe von Familien übrig blieb, die ihrem Glauben, dem katholiſchen oder auch proteſtantiſchen fortwährend zugethan war, wer kann das läugnen? Dieſe alle aber finden ſich verpflichtet, ihre Kinder in der Weiſe erziehen zu laſſen, wie es ihrem Glauben entſpricht. Gegenüber von dem Staat iſt das rein ein natürliches Recht, das ſie geltend machen, und wer in aller Welt hat dieſem die Befugniß geben können, derlei Rechte zu ignoriren und im Widerſpruch zu denſelben zu handeln? Und wende man nicht ein, wie es auch in dem Mittelalter vorgekommen, daß Einzelne, die mit der allgemein religiöſen Richtung nicht zuſammengingen, auch nicht in der Lage waren, ihre Kinder nach ihrer Ueberzeugung bilden zu laſſen; die Confeſſionen, von denen wir reden, ſind jedenfalls anerkannte Potenzen unſeres öffentlichen Lebens und der Staat darum verbunden, die ihren Anhängern zukommenden Gerechtsſame ausnahmslos gelten zu laſſen. Und wie hart und unbillig muß ein ſolcher Staatszwang erſcheinen, wenn man bedenkt, daß er durch die Steuern zum Theil eben derer ſich aufrecht erhält, die unter demſelben leiden, derer, die rechtlich verlangen könnten, daß der Staat auch ihnen entſprechende Schulen errichte oder doch wenigſtens unterſtütze! Man kann nun zwar freilich einwenden, daß ein Zwang im ſtrengen Sinne des Wortes im Grunde doch für Niemanden beſtehe, die Staatsſchulen zu beſuchen, und auf das Recht des Privatunterrichtes hinweiſen, wie daſſelbe an den meiſten Orten anerkannt iſt; aber abgeſehen davon, daß dieſes Zugeſtändniß nur ſehr eingeſchränkt gemacht wird, z. B. die Uebernahme von öffentlichen Aemtern ausſchließlich von Staatsprüfungen abhängt, ſo iſt jenes angeführte Recht überhaupt für die meiſten Familien unter den jetzigen Verhältniſſen ein rein illuſoriſches und ein imaginärer Erſatz für die concreten Anſprüche, die ſie, wie wir eben bemerkt, eigentlich an das Gemeinweſen zu ſtellen hätten. Wenn wir nun auch keineswegs behaupten, daß der Staat überall ſeine Gewalt zur Geltendmachung eines bloß oberflächlichen chriſtlichen Geiſtes benütze, — im Gegentheil die mannigfachen entgegenkommenden Bemühungen ſollen vollkommen anerkannt ſein — ſo wird im Ganzen doch der Satz ſtehen bleiben, daß ſeit dem Staatsmonopol die Unterrichtsfreiheit zu einer Knechtung des Unterrichtes geworden iſt. Dieß gilt aber auch von der activen Freiheit des Erziehens und Bildens in der nämlichen Weiſe. Dem Zwang nach unten entſpricht der Zwang nach oben und man weiß mit welchen Schwierigkeiten alle Beſtrebungen zu kämpfen haben, neben derlei Staatsregierungen ſelbſtſtändige Schulen zu gründen, zumal wenn dieſe getragen ſein ſollen von einem ſtreng kirchlichen Geiſt. Und die Wiſſenſchaft ſelber, die vom Staate ſich leiten laſſen muß, wie viel hat ſie an Freiheit und Würde verloren? Statt unberührt von der Außenwelt ihrem heiligen Berufe zu leben, muß ſie vielfach in den Dienſt politiſcher Intereſſen treten und an allen Schwankungen, denen die Staaten ausgeſetzt ſind, ſich betheiligen und ſtatt der früheren corporativen Selbſtſtändigkeit hat jetzt eine Abhängigkeit Platz gegriffen von einer Beamtenhierarchie, die den wichtigſten Fragen und Bedürfniſſen des niedern wie des höheren Unterrichts nur zu oft fremd gegenüberſteht. Ja es iſt wohl eine Thatſache, die immer überzeugender ſich geltend machen wird, daß die Erziehung und der Unterricht wie alles geiſtige Leben nur in der Atmoſphäre der Freiheit gedeiht und daß in dem nämlichen Augenblick, da man verſucht, von oben herab, demſelben Formen aufzudringen, auch der Proceß der Verknöcherung beginnt und daß von dem Saamen, den der Staat auf ſolchem

Digitized by Google

Gebiete mit geſchäſtiger Hand ausſtreut, gewöhnlich nur ein Keim aufgeht, der Keim des Todes und der Verweſung. — Indem nun aber die Kirche gegen dieſe Knechtung des Unterrichts den berühmten Kampf erhob, hieß ſie zwar zunächſt die Erwägung zu den Waffen greifen, daß Tauſende und aber Tauſende ihrer Kinder in den Anſtalten des Staates Gefahr laufen, das Höchſte zu verlieren, was ſie beſitzen, ihren Glauben, oder doch das Höchſte nicht zu erreichen, was ihnen vorgeſtreckt iſt, die allſeitige Entfaltung dieſes Glaubens. Gleichwohl kann nicht geläugnet werden, daß ſie dabei die ganze Sache und alle Intereſſen des Unterrichts zu vertreten und zu verfechten begann. Das, was die Kirche aber geltend machte von nun an, das Princip, das ſie dem ſtaatlichen gegenüberſtellte, war das der Unterrichtsfreiheit in dem Sinne, den man jetzt gewöhnlich mit dieſem Worte verbindet. Es iſt das nicht mehr die Freiheit, die heilige unmittelbare, die einſt im Mittelalter geherrſcht; dieſe verlangt die Kirche nicht in einer Zeit, da ſo viele Gegenſätze Wurzel und Berechtigung gewonnen haben im Leben; ſie verlangt jetzt nur die Freiheit für Alle, einen Zuſtand, der den jetzigen Verhältniſſen allein angemeſſen iſt und der, wenn auch ohne den Adel und die innere geiſtige Fülle der früheren Zeit doch den Uebergang zu einer vielleicht noch größeren Zukunft bilden kann. Einen Anhaltspunct für ihre Forderungen hat die Kirche an den paritätiſchen Zuſtänden der jüngſt vergangenen Jahrhunderte; aber ihre Vorkämpfer gehen gewöhnlich noch einen Schritt weiter; nicht bloß die vorzüglich berechtigten Confeſſionen, ſondern alle Richtungen ſollen der Wohlthat eines freien Unterrichts genießen; ja ſelbſt der Staat als ſolcher ſoll fortwährend ſeine Schulen beſitzen und leiten, nur ſo, daß jeglicher Privatunterricht frei mit ihnen concurriren darf. Mag dieſes Zugeſtändniß nach der letzteren Seite vom principiellen Standpuncte aus auch eine Inconſequenz ſcheinen; um ſeine Zuläſſigkeit und Nothwendigkeit darzuthun, weiſt man darauf hin, daß der Staat ſelbſt weſentlich Partei geworden iſt und darum auf das Recht nie verzichten wird, einen eigenen Unterricht allen denen zu bieten, die in ihm den Vertreter der wahren Cultur erblicken. Was man aber dann andererſeits vom Staat verlangen darf, iſt, daß er jeglichen Unterricht, zumal der Confeſſionen unter der Aufſicht der allgemeinen Geſetze unverkümmert gewähren läßt, daß er insbeſondere den Religionsunterricht überall, ſeine eigenen Anſtalten nicht ausgenommen, in ſeinem Rechte anerkennt, daß er die freien Schulen nach Maßgabe der Verhältniſſe und der Verträge kräftig unterſtützt, und wo er ſich darüber hinauszuſetzen für gut findet, jedenfalls das bereits beſtehende Eigenthum der Religionsparteien und die darauf ruhenden Anſprüche auf die Unterrichtsanſtalten in keiner Weiſe antaſtet. Dieß etwa das Programm der Vertheidiger der Unterrichtsfreiheit. Vorangegangen iſt uns in dem Kampfe Frankreich, das ſelbſt wieder an Belgien ein erhebendes Vorbild hatte. Dort errang das Volk mit der politiſchen Unabhängigkeit zugleich die Freiheit der Kirche und des Unterrichts und ſie und der Staat haben ſich ungefähr in die große Aufgabe nach den angegebenen Grundſätzen getheilt. In Frankreich aber hatte die Univerſität lange Zeit trotz der entgegenſtehenden Verfaſſungsbeſtimmungen ihr Monopol ziemlich unangefochten ausgeübt. Erſt ſeit der Charte vom Juli 1830 erhob der Episcopat einen ernſten Kampf gegen dieſes Unrecht. Wir haben hier die Einzelheiten nicht auszuführen und bemerken nur, daß vielleicht die reichſten Lorbeeren in dieſem Streite der berühmte Graf Montalembert ſich errungen hat, daß aber die Sache ſelbſt trotz ſo glorreicher Kämpfe immer noch der Endentſcheidung harrt. Was unſer eigenes Vaterland betrifft, ſo müſſen wir geſtehen, daß das Bewußtſein, wie unnatürlich und unfruchtbar die Herrſchaft des Staates über den Unterricht iſt, in weiteren Kreiſen noch gar nicht zu dämmern begonnen hat. Erſt die letzten Jahre haben das Wort der Unterrichtsfreiheit, aber auch nur das Wort in die öffentliche Meinung geworfen. Ernſtlich hat allein die Kirche die

Digitized by Google

Sache in ihrem jetzigen Kampfe aufgegriffen. Man darf zwar vielleicht hoffen, daß in Ländern, wo die Revolution noch nicht ſo gründlich gefegt und mehr Berührungspuncte zwiſchen Staat und Kirche übrig gelaſſen hat, das Ende des Streites nicht eine ſo ſcharfe Scheidung beider Sphären im Gebiete des Unterrichts ſein wird, als dieß bei der äußerſten gegenſeitigen Entfremdung nothwendig iſt; indeſſen bei allen Reſultaten, die etwa erzielt werden, wird es überall doch der erſte Geſichtspunct bleiben müſſen, das Weſentliche an der Unterrichtsfreiheit, das Recht einer durchgreifenden Concurrenz in ſeinem vollen Umfang ſich zu ſichern; denn dafür ſpricht doch eine gar zu große Wahrſcheinlichkeit, daß nur auf ſolche Weiſe ein dauerndes und zuverläßiges Mittel der Kirche gewonnen wird, den ihr gebührenden Einfluß zu behaupten und ihre ſo tief begründeten Forderungen ungeſchmälert zu verwirklichen. Vergl. die Reden Montalembert's in der Pairskammer: abgedruckt im Katholiken, Mai 1844; ferner den Katholiken, Jahrg. 1841. Oct. Beilage; 1842 April Beilage und Juli Beilage; 1844 Beilage 1. 2 und 3; 1853 Mai; Aug. Allg. Zeitung 1843. Nr. 318. 330. 339. Freiburger Zeitſchrift für Theologie 1845. Buß, die nothwendige Reform des Unterrichtes u. ſ. w.; die neuen Denkſchriften des teutſchen Episcopates. Vergl. ferner die Artikel: Schule und Erziehungsanſtalten. [Ruckgaber.]

Unterrichtsmethoden, ſ. Pädagogik.

Unterſcheidungsjahr, ſ. Annus discretionis.

Unterſcheidungslehren, ſ. Symbolik.

Unterſtift, ſ. Collegiatſtift.

Unterſuchungsproceß, ſ. Strafverfahren Nr. 2 (Bd. X. S. 395) s. v. Inquiſitionsverfahren. Dabei iſt noch zu bemerken, daß heutzutage die Diffamation durch amtliche Erhebungen an Ort und Stelle, wozu vom biſchöflichen Ordinariate oder dem Generalvicare gewöhnlich der betreffende Dechant committirt wird, begründet zu werden pflegt, und daher dem Diffamirten behufs ſeiner Vertheidigung nur die gegen ihn vorliegenden Documente und Zeugenausſagen, nicht aber in der Regel auch die Namen der Zeugen mitgetheilt werden. Auch iſt der Reinigungseid, der von den Sendgerichten in die Officialgerichte übergegangen und noch lange nach Beiſeitigung der Ordalien im ſtrafrechtlichen Verfahren beibehalten worden war, ſeit dem 17. Jahrhunderte allmählig außer Uebung gekommen. Endlich hat der canoniſche Inquiſitionsproceß noch das Eigenthümliche, daß, während im Accuſationsverfahren den überwieſenen Verbrecher die volle und äußerſte Strenge der geſetzlichen Strafe traf, dem im Inquiſitionsverfahren Ueberführten regelmäßig eine gelindere Strafe, alſo ſtatt Degradation nur Abſetzung, ſtatt Depoſition nur Privation, ſtatt Amtsenthebung bloß Suspenſion ꝛc., zuerkannt wird. Vgl. noch die Art. Criminalproceß, Diffamation, Disciplinarverfahren, und Proceß.

Unveränderlichkeit Gottes, ſ. Gott.

Unverfälſchtheit der hl. Schrift, ſ. Integrität der hl. Schrift.

Unvergleichlichkeit Gottes, ſ. Gott.

Unvordenklich, ſ. Verjährung.

Unzucht, ſ. Keuſchheit.

Unzurechnungsfähig, ſ. Zurechnungsfähig.

Ur (Ur Chaldaeorum, אוּר כַּשְׂדִּים) Geburtsort und erſter Aufenthaltsort Abrahams, von wo ſein Vater Thare (Gen. 11, 28. 31. 15, 7) nach Haran überſiedelte. Alle Umſtände ſprechen dafür, das bibliſche Ur mit jenem Ur (Ammian's) zu identificiren, das Jovian auf ſeinem ſchimpflichen Rückzuge aus Perſien von Dura (dem heutigen Imam Dour, vom linken Tigrisufer ein wenig unterhalb Tekrit), nach ſechs mühſeligen Tagmärſchen durch eine Oede, wo nur Abſinth, Steppenkräuter und ſalziges Waſſer zu finden waren, erreichte (ad Ur

Digitized by Google

nomine Persicum venere castellum, Amm. Marc. XXV. 8, 7). Dieſes Ur liegt im Nordoſten Meſopotamiens am Fuße der Kurdiſchen Gebirge (dem alten Gordyene), welche die Urſitze der Chaldäer (ארפכשד = Ἀῤῥαπαχῖτις = Karduchien) waren, daher der Zuſatz Ur Chaldaeorum. In dieſer Gegend, wie ſie Ammianus beſchreibt, konnten ſich nur Nomaden aufhalten, und auch ſie ſuchten bald andere Plätze. Bei der Familie Thare's kam wohl noch der Umſtand hinzu, daß ſie von den vorrückenden Chaldäern gedrängt wurde, die vorzugsweiſe dem Zuge des Tigris folgten, während die anderen ſemitiſchen Völkerſchaften (Moab, Ammon, die Iſmaeliten und Kethuriten, die Edomiter und Iſraeliten), deren gemeinſamer Stammvater Thare war, gegen Südoſten ziehend Syrien bis an die ſinaitiſche Halbinſel in Beſitz nahmen. Für dieſe nördliche Lage (nicht in der Nähe von Babylon) ſpricht auch die Angabe des hinreichend bekannten Haran, das (zwei Tagereiſen ſüdlich von Edeſſa, vergl. den Art. Haran) nothwendig ſüdlich oder ſüdöſtlich von Ur gelegen ſein mußte. Ob Ur des Ammian identiſch iſt mit *Οὐρίη* oder *Καμαρίνη*, das Eupolemus aus Alex. Polyh. als Geburtsort Abrahams (bei Euſeb. praep. Evang. IX, 17 *Εὐπόλεμος . . . . φησὶν . . . . ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνῃ, ἥν τινας λέγειν πόλιν Οὐρίην . . . . γενέσθαι Ἀβραάμ . . . .*) bezeichnet, muß dahin geſtellt bleiben, da die Lage des fraglichen *Καμαρίνη* ganz unbekannt iſt. Jedenfalls darf Ur (des Ammian) nicht mit Orfa vermengt werden, das der jetzige Name des alten, dem Ammian wohlbekannten Edeſſa iſt. Eine andere Frage iſt, ob nicht das bibliſche Ur mit dem jetzigen Orfa (أرفا), dem alten Edeſſa, im Syriſchen Urhoi (ܐܘܪܗܝ), im Arabiſchen er-Ruha (الرها) identiſch ſei. Der Lage nach wäre es möglich, da Haran ſüdlich von Edeſſa liegt, und die Legende in der That dieſe Stadt zum Vaterlande Abrahams macht; aber es hat doch keine Wahrſcheinlichkeit, daß Edeſſa in ein ſo hohes Alterthum hinaufreichte, und bis in die Zeit der griechiſchen Herrſchaft völlig unbekannt geblieben wäre, wo es dann plötzlich unter einem ganz fremden Namen auftauchte. Der ſyriſche Name Urhoi iſt wohl nur aus dem Beinamen Edeſſa's *Καλλιῤῥόη* entſtanden (vgl. den Art. Edeſſa). Ueber die Bedeutung des Wortes אור ſind wir im Ungewiſſen; Bertheau leitet es vom Zendworte Vare = Gegend ab, Fürſt ebenfalls vom zend. vara d. h. Burg (?), Ewald combinirt damit das arabiſche أري (V. und VII. conj. continuit se in loco) in derſelben Bedeutung: Gegend, Aufenthalt, womit die LXX. *χώρα τῶν Χαλδαίων* übereinſtimmen, weniger hat für ſich die Ableitung aus dem hebräiſchen אור Licht, Feuer, obgleich ſich darauf die Sage der Erzählung von „Abraham im Feuerofen" (vgl. den Art. Edeſſa, Nimrod) gründet. [Schegg.]

Uranius, Gallier und Prieſter zu Nola unter dem hl. Paulinus (ſ. d. A.) bei deſſen Tode er — 431 — zugegen war. Auf Anmahnen des Pacatus (über deſſen Vater „Pacatus" ſ. d. A. „Severus") ſchrieb er: Narratio oder epistola de obitu Scti Paulini. — bei Muratori, opp. Paulini Nol. p. 127.

Urban I—VIII. Urban I., ein geborner Römer, beſtieg nach dem Tode Calixt's II. im October 223 unter der Regierung des dem Chriſtenthume im Allgemeinen günſtigen Kaiſers Alexander den päpſtlichen Stuhl, welchen er 7½ Jahre inne hatte. Unter ihm machte die chriſtliche Kirche große Fortſchritte. Am 25. Mai, dem Tage ſeines Martertodes, wird ſein Andenken, welches in Rom immer in großen Ehren gehalten wurde, gefeiert. Nach dem Liber Pontificalis befahl er, daß alle zur Feier des Meßopfers beſtimmten Gefäße von Silber ſein ſollten: eine Anordnung, woraus jedoch nicht, wie von Einigen geſchah, geſchloſſen werden darf, daß damals zuerſt der Gebrauch ſilberner Kelche eingeführt worden ſei. Nach ſeinen und der hl. Cäcilia Martyreracten ſoll er den Valerianus, den Bräutigam der hl. Cäcilia, deſſen Bruder Tiburtius und mehrere andere vornehme

Digitized by Google

Römer durch ſeine Ermahnungen zum Martyrertod bewogen haben. (Siehe auch den Artikel Cäcilia.) Eine ihm zugeſchriebene, an die ganze Chriſtenheit gerichtete, Decretale iſt offenbar unterſchoben. Cf. Jaffé, regesta pontificum Romanorum. Berol. 1851 p. 6. — Urban II. Nach Victors III. Tode wurde als zweiter Nachfolger Gregors VII. Otto oder Odo zu Terracina den 12. März 1088 gewählt, welcher den Namen Urban II. annahm. Derſelbe war wahrſcheinlich zu Chatillon an der Marne in Frankreich geboren. Er wurde an der Kirche zu Rheims unter den Augen des hl. Bruno, des Stifters des Carthäuſerordens erzogen und ſpäter Canonicus an derſelben Kirche. Der Welt müde geworden, zog er ſich nach Clugny zurück, wo er von dem Abte Hugo zum Prior ernannt wurde. Gregor VII., welcher ſelbſt einen Theil ſeiner Jugend zu Clugny zugebracht hatte, und mit dieſer Pflanzſtätte großer Männer in ſteter Verbindung blieb, berief ihn nach Rom, erhob ihn zum Biſchofe von Oſtia und ſandte ihn als Legaten nach Teutſchland, wo er ſein höchſt ſchwieriges Amt mit großer Gewandtheit, Energie und Standhaftigkeit in Vertheidigung der kirchlichen Rechte führte. — Sogleich nach Beſteigung des Stuhles Petri ſandte Urban II. ein Rundſchreiben an alle Gläubigen, in welchem er ſeinen Entſchluß zu erkennen gab, in Allem die Anordnungen Gregors VII. und ſeiner übrigen Vorfahren aufrecht zu erhalten. Mit Ausnahme Heinrich IV., welcher an ſeiner Creatur, dem Gegenpapſte Guibert feſthielt und des Königs von England, welcher mehrere Jahre lang ſich für keinen der beiden Päpſte entſchied, erkannten ſämmtliche Fürſten der Chriſtenheit Urban II. als wahren Papſt an. Urbans II. Pontificat fiel in eine ſehr bewegte Zeit und iſt unter die thatenreichſten des Mittelalters zu rechnen. Im J. 1089 wurde zu Rom ein Concil gehalten, welches über Guibert, den Kaiſer Heinrich IV. und alle Anhänger beider den Kirchenbann ausſprach. In Teutſchland entſtand große Verwirrung, da alle Biſchöfe mit Ausnahme von fünfen zu Guibert hielten. Kurz darauf begab ſich der Papſt nach Sicilien, um unter Vermittlung des Grafen Roger mit Alexius über die Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche zu unterhandeln. Wahrſcheinlich wurde damals der griechiſche Kaiſer von dem Banne losgeſprochen. — Auf dem Concil zu Amalfi, welches eine Reihe die Kirchenzucht betreffender Entſchlüſſe faßte, belehnte Urban II. den Grafen Roger mit den Herzogthümern Apulien und Calabrien. Da die Partei des Kaiſers immer mächtiger wurde und zu befürchten ſtand, daß Heinrich IV. mit einem Heere nach Italien ziehen und Mathilde, ſeit Gregor VII. die kräftigſte Stütze der Kirche, erdrücken werde, bewog Urban II. die genannte Markgräfin, ſich mit Welf, dem Sohne des gleichnamigen Herzogs von Bayern zu vermählen. Obwohl ſchon 40 Jahre alt, gehorchte Mathilde dem Papſte, um den jungen Welf mit dem ſie während ihrer Ehe in keinem fleiſchlichen Verhältniſſe gelebt haben ſoll, enger an das kirchliche Intereſſe zu ketten. In der That brach auch der Kaiſer ſogleich auf die Nachricht von dieſer Vermählung nach Italien auf und eroberte viele der Mathilde angehörigen Feſtungen in der Lombardei und nach einer eilfmonatlichen Belagerung ſogar Mantua. Dieſe Begebenheit erfüllte die Freunde Guiberts zu Rom mit neuem Muthe. Sie eroberten die Engelsburg mit Liſt, riefen Guibert, welcher von dem Volke vertrieben worden war, zurück und ſetzten ihn wieder in Beſitz der Peterskirche und des Laterans. Urban II., welcher ſich inzwiſchen in Apulien unter dem Schutze Rogers aufhielt, veranſtaltete in demſelben J. 1091 eine Kirchenverſammlung zu Benevent, welche nach Erneuerung des Bannes über Guibert und ſeine Anhänger unter anderen folgenden Beſchlüſſe faßte: daß künftig Niemand mehr zum Biſchofe gewählt werden ſollte, welcher nicht zum geiſtlichen Stande gehörte, daß kein Laie nach Aſchermittwoch, an welchem alle Gläubigen ihr Haupt mit Aſche beſtreuen ſollten, Fleiſch eſſen dürfe ꝛc. Ein um dieſelbe Zeit zu Troja in Apulien ſtattfindendes Concil traf Anordnungen hinſichtlich des Gottesfriedens und hinſichtlich der im verbotenen Grade eingegangenen Ehen. —

Digitized by Google

Eine beſſere Wendung erhielten die Angelegenheiten des Papſtes durch den Abfall des Erſtgebornen Heinrichs IV., Conrads, welchem ſein Vater während ſeiner Abweſenheit die Fortſetzung der Eroberungen in Italien übertragen hatte. Conrad nahm den Titel König von Italien an und ließ ſich von dem Erzbiſchofe Anſelm in Mailand die eiſerne Krone auf das Haupt ſetzen. Nach einigen mittelalterlichen Chroniſten wurde Conrad ſeinem Vater entfremdet, weil dieſer ſeine auf das ſchimpflichſte behandelte Mutter verſtoßen und über ſeine Abkunft Zweifel geäußert habe. Daß auch der Papſt an dieſer Rebellion Theil gehabt habe, iſt zwar behauptet, aber nicht bewieſen worden, obwohl dieſes Ereigniß ihm ſehr zu ſtatten kam und von ihm gebilligt wurde. Die Partei des Papſtes erhob ſich ſchnell wieder, ſowohl in Italien, wo die meiſten verlornen Feſtungen wieder an Mathilde und den Herzog Welf übergingen, als in Teutſchland, wo mehrere Fürſten zu Ulm einen Reichstag hielten, um ſich über gemeinſame Maßregeln gegen „die Schismatiker und Rebellen" des römiſchen Stuhles zu berathen. Urban wurde nun nach Vertreibung Guiberts wieder nach Rom zurückgerufen. Er hielt am Weihnachtsfeſte 1093 unter großen Freudenbezeugungen des Volkes das Hochamt in der St. Peterskirche. Da aber die Partei Guiberts die Engelsburg und den lateranenſiſchen Palaſt noch beſetzt hielt, ſo mußte ſich Urban in dem feſten Hauſe eines Frangipane aufhalten. Mittlerweile kam der Abt Gottfried aus dem Kloſter Vendome auf die Nachricht von der bedrängten Lage des Papſtes verkleidet in Rom an und ſetzte durch die mitgebrachten reichlichen Gelder Urban II. in den Stand, den lateranenſiſchen Palaſt wieder zu gewinnen. Auf die Bitte der Mathilde begab er ſich jedoch wieder in die Lombardei, um durch ſeine Gegenwart die Freunde ihrer gemeinſchaftlichen Sache zu ermuntern. Im J. 1095 brachte es Urban mit ſeiner Geſchicklichkeit dahin, daß er auch von dem Könige Wilhelm dem Rothen in England, welcher ſich mit ſeinem berühmten Erzbiſchofe Anſelm in einen hartnäckigen Streit verwickelt hatte, anerkannt wurde. Als wichtiges Ereigniß während des Pontificates Urbans II. iſt hervorzuheben die Wiederaufrichtung des Primates von Toledo (ſ. d. A.), welche ehemalige Hauptſtadt der weſtgothiſchen Monarchie Alfonſo VI. von Caſtilien im J. 1085 den Saracenen entriſſen hatte. Zum neuen Erzbiſchofe von Toledo wurde der franzöſiſche Clugniacenſermönch Bernhard erwählt, welcher ſich zweimal zu ſeinem Freunde Urban II. nach Rom begab, um mit dieſem über die Einrichtung der ſpaniſchen Hierarchie zu unterhandeln und in Verbindung mit den von ihm aus Frankreich berufenen Mönchen, welche auf verſchiedene Biſchofsſtühle erhoben wurden, eine ſehr große Wirkſamkeit entfaltete. Nicht weniger bemühte ſich Urban II. um die Wiederherſtellung der uralten Metropole von Tarragona, ſowie für die Eroberung der genannten Stadt durch die chriſtliche Waffe. Auch Pampelona, die Hauptſtadt des kleinen Königreichs Navarra nahm der Papſt in ſeinen Schutz. Vergl. Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti, Bd. 46, S. 364 ff. 418 ff. — Schwieriger hatte ſich ſein Verhältniß zu dem Könige von Frankreich geſtaltet. Bereits im J. 1093 hatten die gallicaniſchen Biſchöfe und unter dieſen der berühmte Ivo (ſ. d. A.), welchen Urban II. an die Stelle des von ihm wegen Simonie abgeſetzten Gottfried zum Biſchofe von Chartres geweiht hatte, den Papſt gebeten, durch ſeine Authorität das Aergerniß zu entfernen, welches ihr König nach Verſtoßung ſeiner rechtmäßigen Gemahlin Bertha durch ſeine Vermählung mit Bertrada, der Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou, dem ganzen Volke gegeben hatte. Der Papſt ermahnte die Biſchöfe, den König durch ihre Vorſtellungen wieder auf den rechten Weg zurückzubringen. Da die Bemühungen derſelben fruchtlos waren, gab er dem Erzbiſchofe Hugo von Lyon den Auftrag, in der Würde eines apoſtoliſchen Legaten, nach Unterſuchung der Vermählung und Eheſcheidung des Königs, nach den canoniſchen Geſetzen zu verfahren. Auf dem Concil zu Autun (October 1094) ſprach Hugo den Bann über Philipp aus. Dieſer ſandte hierauf

Digitized by Google

Abgeordnete nach Rom mit der Meldung, daß er keinen ſtrafbaren Umgang mit der noch an ſeinem Hofe zurückbehaltenen Bertrada mehr habe, und mit der Bitte, den von dem Legaten zu vorſchnell verhängten Bann wieder zurückzunehmen. Urban II. hob den Bann aus Furcht, der König möchte auf Seite ſeiner Gegner treten, für den Augenblick auf, um ſeine weiteren Maßregeln nach dem Verhalten deſſelben zu treffen. Auf dem im März 1095 eröffneten, ſehr zahlreich beſuchten Concil zu Piacenza traten Abgeordnete im Namen Philipps ihres Herrn, der perſönlich zu erſcheinen verſprochen hatte, mit dem Begehren auf, daß die auf dem Concil zu Autun verhängte Excommunication bis auf Pfingſten aufgeſchoben werde. Die Bitte wurde gewährt, dagegen der Erzbiſchof von Lyon, welcher auf geſchehene Citation hin ſich nicht eingefunden hatte, von allen Verrichtungen ſeines Amtes ſuſpendirt. Die Kaiſerin Adelheid dagegen war perſönlich erſchienen. Sie geſtand unter Thränen und Klagen, auf Befehl ihres Gemahls Heinrichs IV. von mehreren Männern mit Gewalt entführt und entehrt worden zu ſein und bat um Losſprechung von den Sünden, die ſie gegen ihren Willen begangen habe. Nachdem ſie die Abſolution erhalten, kehrte ſie nach Teutſchland zurück und begab ſich in ein Kloſter, wo ſie den Reſt ihrer Tage zubrachte. Den Geſandten des Kaiſers Alexius Comnenus, welche den jammervollen Zuſtand ihres Reiches und die Fortſchritte der Waffen der Ungläubigen, die bereits das ganze aſiatiſche Gebiet bis an die Mauern Conſtantinopels hin beſetzt hätten, darſtellten, wurde das Beileid der Verſammelten bezeugt und von verſchiedenen Großen perſönliche Hilfe zugeſagt. Ferner wurde auf dieſem Concil die Irrlehre des Berengarius aufs neue verdammt und die katholiſche Lehre von der Verwandlung des Brodes und Weines in den wahren Leib und das Blut unſers Herrn ausgeſprochen. Den Gläubigen wurde verboten den Amtshandlungen ſolcher Prieſter, die ihre Concubinen nicht entlaſſen hätten, beizuwohnen. Endlich wurden die von Guibert und von den durch den Papſt namentlich excommunicirten Biſchöfen vorgenommenen Weihen für null und nichtig erklärt. — Auf der Reiſe nach Frankreich, zu der ſich Urban II. nun entſchloß, berührte er Cremona, wo er von Conrad aufs Ehrerbietigſte empfangen wurde. Der Papſt erkannte ihn als König von Italien an und verſprach ihm zur Erlangung der Kaiſerwürde aus allen Kräften behilflich zu ſein. Nachdem er in Frankreich mehrere Monate an verſchiedenen Orten und zuletzt in Clugny zugebracht, begab er ſich nach Clermont, wohin er auf den 18. November 1095 eine Kirchenverſammlung ausgeſchrieben hatte. Obwohl alle abendländiſchen Biſchöfe eingeladen worden waren, ſo war doch aus Teutſchland und Ungarn aus Furcht, den Kaiſer zu beleidigen, Niemand erſchienen. Auch aus England ſcheinen ſich keine Prälaten eingefunden zu haben. Auf der Kirchenverſammlung wurden Philipp und Bertrada, welche mit einander gemeinſchaftlich zu leben fortgefahren hatten, mit dem Banne belegt. Es wurden 32 die Kirchenzucht betreffende, nicht unwichtige Beſtimmungen gegeben. Unter andern wurde der bei den Griechen übliche und auch in der lateiniſchen Kirche einreißende Gebrauch verboten, das Abendmahl in der Form des in Wein eingetauchten Brodes zu genießen. Der Primat der Kirche von Lyon wurde beſtätigt. Auch wurde der dem Fortſchritte der Civiliſation förderliche Gottesfriede, durch welchen das rohe Fauſtrecht einigermaßen beſchränkt wurde, eifrig empfohlen. Wichtiger noch ward der Beſchluß wegen der Eröffnung des erſten Kreuzzuges, der daſelbſt gefaßt wurde, und zu welchem Urban II. ſelbſt durch ſeine begeiſterte Rede die Anweſenden entflammte (ſ. den Art. Clermont). — Nach Beendigung des Concils hielt ſich Urban bis zum September 1096 in ſeinem Heimathlande Frankreich auf, hielt an mehreren Orten Kirchenverſammlungen und predigte allenthalben den Kreuzzug. Auf einem Concil zu Nimes befreite er den König Philipp von dem Banne, nachdem dieſer Bertrada entlaſſen hatte. Zu Tours weihte er am 4. Sonntage in den Faſten eine goldene Roſe, welche er dem Grafen Fulco von Anjou (ſ. d. A.) übergab:

Digitized by Google

eine Feierlichkeit, welche nach Einigen von Urban II. herrührt, deren Urſprung jedoch bereits bis auf Leo IX. zurückgeführt werden kann. Seine Rückreiſe nahm Urban II. über Mailand, wo er vor dem außerordentlich zahlreich verſammelten Volke über die hohe Würde des prieſterlichen Standes predigte und Herlembald, welcher im Kampfe für die Reinheit der Sitten gefallen war, unter die Zahl der Heiligen aufnahm (ſ. d. A. Pataria). In Rom wurde er von allen Claſſen der Bevölkerung mit dem größten Jubel empfangen. Im J. 1098 erhielt er einen Beſuch von Anſelm von Canterbury (ſ. d. A.), welchem er als „dem Apoſtel der andern Welt" dieſelbe Ehre erweiſen laſſen wollte, wie ſich ſelbſt: *ein Benehmen, welches dem Papſte faſt noch mehr Ehre macht, als demjenigen, dem die Ehre zu Theil wurde.* — An dem Concil zu Bari, welches gleich darauf gehalten wurde, um eine auch in politiſcher Hinſicht wichtige Vereinigung zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche zu Stande zu bringen, nahm auch Anſelm auf die Aufforderung des Papſtes lebhaften Antheil, wie von dem größten Theologen ſeiner Zeit und einem der Hauptbegründer der Scholaſtik, nicht anders zu erwarten war. Dagegen hielt Anſelm Urban II. von ſeinem Vorhaben zurück, gegen Wilhelm den Rothen von England, den er bereits dreimal vergeblich zur Aufgebung ſeiner Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche und beſonders gegen den engliſchen Primas ermahnt habe, mit den canoniſchen Strafen einzuſchreiten. Auf dem im April 1099 zu Rom abgehaltenen Concil, welches die Beſchlüſſe der Kirchenverſammlungen zu Piacenza und Clermont beſtätigte, wurden ebenfalls unter Mitwirkung und gegen den Willen Anſelms, aber in der Abſicht, ihn zu unterſtützen, Maßregeln gegen den gewaltthätigen König von England in Anregung gebracht. Ehe es jedoch zu weiteren Schritten kam, ſtarb Urban II. den 29. Juli 1099, wenige Tage zu früh, um die Freudenbotſchaft von der den 15. *Juli* desſelben Jahres erfolgten Eroberung Jeruſalems erhalten zu können. Urban II., ein langjähriger Freund Gregors VII. und gleich dieſem aus der Schule von Clugny, war wie ſelten ein anderer Papſt, geeignet, in die Fußſtapfen jenes großen Reformators der Kirche einzutreten und deſſen Werk unter gleich ſchwierigen Verhältniſſen glücklich fortzuführen, ſo daß es unter ſeinen auch nicht ſo begabten unmittelbaren Nachfolgern durch ſeine eigene Kraft beſtehen konnte. Was ſchon Gregor VII. in der Idee erfaßt hatte, die, in dem freilich bisher von dem übrigen Europa ſo ziemlich losgetrennten Spanien nur im geringern Maßſtabe beſtehenden Kämpfe mit den Saracenen auch nach dem Oriente zu tragen, oder die chriſtlichen Krieger im Kreuzheere unter kirchlichem Banner zu ſchaaren, das ſollte durch Urban II. in's Werk geſetzt werden. So wurde durch ihn ein Moment in die mittelalterliche Geſchichte eingeführt, deſſen Auswirkung für das Papſtthum ſowohl als auch für die politiſche Entwicklung und die Civiliſation des Abendlandes von ſehr großer Bedeutung war (ſ. d. A. Kreuzzüge). Cf. Jaffé, regesta pontif. Roman. p. 448 sq. Mansi, t. XX. p. 642 sq. Muratori, script. rerum Italic. t. III. p. 1, p. 352 sq. — **Urban III.** Als Lucius III. den 29. November 1185 zu Verona ſtarb, befand ſich das Papſtthum in einer ſehr ſchwierigen Lage. Es hatte, die Dinge vom natürlichen Geſichtspunct aus betrachtet, allen Anſchein, als ob die Errungenſchaften des langwierigen Kampfes Alexanders III. mit Friedrich Barbaroſſa, welcher nicht ſeine Plane, ſondern nur die Art und Weiſe ihrer Durchführung geändert hatte, wieder verloren gehen werden. Unter ſolchen Umſtänden wählten die Cardinäle ſchon einen Tag nach Lucius III. Tode den Cardinal Hubert Crivelli, Erzbiſchof von Mailand, einen treuen Anhänger des Thomas Becket (ſ. d. A.), welcher nicht lange vorher für die Freiheit der Kirche ſein Blut vergoſſen hatte, zum Oberhaupte der Kirche. Der neue Papſt, welcher ſich Urban III. nannte, war dem Kaiſer und den Teutſchen ſchon wegen der ſtrengen Behandlung ſeiner Familie abgeneigt und trat auch in der That mit nicht geringer Rückſichtsloſigkeit gegen Friedrich I. auf. Er war ſo weit entfernt der Vermäh-

Digitized by Google

lung des jungen Heinrichs mit Conſtanze, der Erbin des ſiciliſchen Reiches, beizuſtimmen, daß er vielmehr alle Prälaten, welche der Trauungsfeierlichkeit beigewohnt hatten, ihrer Würden entſetzte. Deßgleichen weigerte er ſich, gleich ſeinem Vorgänger, den jungen Heinrich als König zu krönen. In Teutſchland erhob ſich gegen den Kaiſer eine Oppoſition der Biſchöfe, an deren Spitze ſich der Erzbiſchof Philipp von Cöln ſtellte. In ihrem Einverſtändniſſe beſchwerte ſich der Papſt über Friedrich I., welcher außerdem die Zurückgabe der Mathildiſchen Güter an die Kirche verweigerte, daß er die Geiſtlichen beſteure und vor die weltlichen Gerichte lade, den beweglichen Nachlaß der Biſchöfe dem Fiscus zuweiſe, viele Nonnenklöſtern zugehörige Güter an ſich ziehe und die erledigten Kirchenſtellen unter dem Vorwande nothwendiger Umgeſtaltungen nicht beſetze. Friedrich rüſtete ſich gegen den Papſt und übergab, als er Italien verließ, die Leitung der dortigen Angelegenheiten ſeinem Sohne Heinrich, welcher ſich gegen Urban III. und die kirchlich Geſinnten ein feindſeliges und ſelbſt theilweiſe grauſames Benehmen erlaubte. Der Papſt, hierüber ſowie über die Hartnäckigkeit des Kaiſers erbittert, hatte bereits den Entſchluß gefaßt, Friedrich mit dem Banne zu belegen und ihn deßhalb nach Verona vor ſich geladen. Da die Veroneſen, als Freunde des Kaiſers, ihm nicht geſtatteten eine ſolche Maßregel zu ergreifen, begab er ſich nach Ferrara, wo er den 19. October 1187 ſtarb. Nach einigen Schriftſtellern war ſein Tod durch die Nachricht von der den 3. October erfolgten Eroberung Jeruſalems durch Saladin beſchleunigt worden. Wenn es auch nicht wahrſcheinlich iſt, daß Urban III. bereits von dieſer traurigen Begebenheit Nachricht erhielt, ſo hat er doch jedenfalls die Niederlage der Chriſten bei Hittin (4. Juli 1187) erfahren, welche den Fall der heiligen Stadt vorausſehen ließ. Cf. Jaffé, regesta pontif. Roman. p. 854 sq. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. I. p. 476 sq. p. II. p. 375 sq. — Urban IV. Alexander IV. hatte, da einige aus dem Cardinalscollegium behaupteten, daß nur wahrhaft tüchtige Männer mit dem Purpur bekleidet werden dürften, und andere aus Nebenabſichten ihre Verwandte und Freunde hiezu empfahlen, gar keinen Cardinal creirt. Bei ſeinem Tode war daher die Zahl der Cardinäle auf acht herabgeſchmolzen. Auch dieſe konnten ſich nicht miteinander vergleichen, einen aus ihrer Mitte zu erwählen. Nach drei Monate dauernden Streitigkeiten beſchloſſen ſie den 29. Auguſt 1261 den gerade am römiſchen Hofe anweſenden Jacob Pantaleon auf den apoſtoliſchen Stuhl zu erheben. Dieſer war aus Troyes in der Champagne gebürtig, der Sohn eines Schuhflickers. Seine Talente, Fleiß und Tüchtigkeit erhoben ihn von einer Stufe der Hierarchie zur andern. Nachdem er zu Paris ſtudirt hatte, wurde er Archidiacon zu Lüttich und in dieſer Stellung von Innocenz IV. als päpſtlicher Legate nach Polen geſchickt. Nach ſeiner Rückkehr von dieſer Geſandtſchaft wurde er Biſchof von Verdun und von Alexander IV. zum Patriarchen von Jeruſalem und zum Legaten des apoſtoliſchen Stuhles bei dem Kreuzheere im Morgenlande ernannt. Bei ſeiner den 4. September ſtattfindenden Einweihung nahm er den Namen Urban an weil ſein Vorgänger am Feſte des hl. Urban (den 25. Mai) geſtorben war. — Um ſeine Vorliebe für ſein Heimathland Frankreich an den Tag zu legen, ertheilte er gleich nach ſeiner Erhebung Ludwig IX. und deſſen Sohne einen Ablaß auf ein Jahr und 40 Tage, ſo oft ſie der Einweihung einer Kirche, Capelle oder eines Altares beiwohnen würden. Da einige der wenigen übrig gebliebenen Cardinäle ſich mehr zu den Feinden der Kirche hinneigten, und da die verwickelten Zeitverhältniſſe tüchtige Rathgeber und Geſchäftsmänner erforderten, ernannte Urban IV. kurz nacheinander 14 Cardinäle, welche nach den Zeugniſſen der Schriftſteller jener Zeit durch Klugheit, Gelehrſamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnete Männer waren. — Die größten Schwierigkeiten erregte dem Papſte Manfred, gegen welchen ſich ſchon Innocenz IV. und Alexander IV. erklärt hatten. Obwohl Manfred Geſandte nach Rom ſchickte, um den Frieden zu vermitteln und

30*

Digitized by Google

die Aufhebung von Bann und Interdict, ſowie die Beſtätigung in dem dem römiſchen Stuhle lehenspflichtigen ſiciliſchen Reiche zu erbitten, ſo waren die Verhandlungen dennoch fruchtlos. Urban citirte ihn hierauf nach Rom, und da er nicht erſchien, ließ er gegen ihn das Kreuz predigen. Sogar aus Frankreich kamen zahlreiche Schaaren von Kriegern unter Anführung des Biſchofs von Auxerre und Roberts des Sohnes des Grafen von Flandern, welche die Soldaten Manfreds zwangen, ſich aus dem von ihnen beſetzten Herzogthume Spoleto und aus der Campagna zurückzuziehen. Inzwiſchen erregten die Römer auf Anſtiften Manfreds einen Tumult. Die Kreuzfahrer aber kehrten wegen Mangels an Sold in ihre Heimath zurück. Manfred ſelbſt wurde von den Aufrührern herbeigerufen, von denen einige ihm verſprachen, ihm den Papſt in die Hände zu liefern. Urban zog es daher vor ſich nach Orvieto zurückzuziehen, wo er ſich mit ſeinen Cardinälen beinahe während ſeines ganzen Pontificates aufhielt. Von hier aus ließ Urban Manfred auffordern, vor ihm zu erſcheinen und ſich wegen der ihm zur Laſt gelegten großen und zahlreichen Verbrechen zu rechtfertigen. Die in der zugeſchickten Vorladung aufgezählten Verbrechen beſtanden unter Anderm darin: daß er, obwohl er Innocenz III. als rechtmäßigen Herrn des Königreichs Sicilien anerkannt und ihm und deſſen Nachfolgern den Eid der Treue geleiſtet, ſich dennoch wider ihn empört und ſich mit Hilfe der Saracenen in den Beſitz des Reiches geſetzt, daß er einige ſicilianiſche Barone gefangen genommen und auf grauſame Weiſe habe hinrichten laſſen, zum Theil bloß deßwegen, weil ſie dem apoſtoliſchen Stuhle treu geblieben ſeien; daß er ein falſches Gerücht über den Tod Conrads habe ausſprengen laſſen, daß er viele Prälaten von ihren Kirchen vertrieben, in's Gefängniß geworfen oder aus dem Lande verjagt und ihre Einkünfte an ſich gezogen habe ꝛc. Als Manfred auf dieſe Vorladung nicht achtend gegen die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger des Papſtes mit noch größerer Strenge verfuhr, belegte ihn Urban als „Tyrannen, Ketzer und Feind der Kirche" feierlich mit dem Banne. Manfred dagegen unterhandelte um ſo eifriger mit Jacob dem Siegreichen von Aragonien, um eine Vermählung ſeiner Tochter und muthmaßlichen Erbin mit deſſen Erſtgebornen Peter zu bewirken. Beiden Fürſten ſchien eine ſolche Verbindung ſehr vortheilhaft: Manfred, um an dem wegen ſeiner Waffenthaten und zahlreichen Eroberungen in dem Gebiete des öſtlichen Spaniens ſehr berühmten Könige von Aragonien eine Stütze zu finden; der letztere dagegen, um ſeinem Hauſe in Neapel und Sicilien neue Kronen zu erwerben. Urban bot Alles auf, Jacob von einer Verbindung mit Manfred, deſſen Frevelthaten mit beredter Sprache auseinandergeſetzt wurden, abzuhalten. Die Vermählung wurde deſſenungeachtet mit großer Pracht vollzogen. Damit jedoch ihm und ſeinen Nachkommen aus der Verbindung mit dem gebannten Hohenſtaufen kein Nachtheil erwachſe, ſchickte Jacob den berühmten Predigermönch Raymund von Pennaforte (ſ. d. A.) mit andern Geſandten an den Papſt, um eine Ausſöhnung zwiſchen dieſem und Manfred zu bewerkſtelligen. Urban verlangte, daß Manfred ſich perſönlich vor ihm wegen der ihm zur Laſt gelegten Verbrechen vertheidige. Da der letztere mit einer ſtarken Mannſchaft in den Kirchenſtaat ziehen, der Papſt ihm aber nur ein geringes Geleite erlauben wollte, ſo zerſchlug ſich die Unterhandlung. Urban IV. wandte nun ſeine Augen nach Frankreich, um das Königreich Neapel einem dortigen Prinzen zu übergeben. Ludwig der Heilige wies den Vorſchlag, das Königreich Neapel für einen ſeiner Söhne zu erobern, von ſich. Glücklicher war der Papſt mit ſeinen Anträgen gegenüber Ludwigs Bruder Carl von Anjou, mit welchem ſchon ſein Vorgänger Verbindungen angeknüpft hatte, und welcher wegen ſeines großen Reichthums und der vielen Beſitzungen, die ihm ſeine Gemahlin zugebracht hatte, ſowie auch wegen der Tapferkeit, die er unter den Fahnen ſeines Bruders gegen die Ungläubigen im Oriente an den Tag gelegt hatte, ganz beſonders geeignet ſchien, als Nebenbuhler des entſchloſſenen

Digitized by Google

Manfred aufzutreten. Da aber Innocenz IV. das Königreich Neapel bereits Edmund, dem Sohne Heinrichs III. von England geſchenkt und Alexander IV. demſelben die Inveſtitur vermittelſt eines zugeſchickten Ringes ertheilt hatte, ſo wurde ein Legate nach England abgeſandt, um den König und deſſen Sohn zur Verzichtleiſtung auf die Krone Neapel zu bewegen, was ihm auch bei den damaligen Verhältniſſen Englands ohne Schwierigkeit gelang. Der Erzbiſchof von Coſenza aber, Bartholomäus Pignatelli, welcher im Namen des Papſtes und des Cardinalscollegiums mit Carl von Anjou (ſ. d. A.) unterhandelte, ſchloß mit demſelben einen für den päpſtlichen Stuhl äußerſt günſtigen Vertrag ab, welchen jedoch der Papſt, als die Umſtände durch die unruhige Bewegung der Römer ſich für ihn ungünſtig zu geſtalten drohten, in mehreren Puncten abändern mußte. Dagegen gelang es Urban IV. nur mit Mühe, die in dem Gebiete Carls von Anjou lebende Geiſtlichkeit, welche nach dem Vertrage den Zehenten zu dem apuliſchen Feldzuge leiſten ſollte, zu beſchwichtigen. Urban ſelbſt kam in eine ſchwierige Lage. Manfred hatte eine Reichsverſammlung gehalten, um Anordnungen zur Vertheidigung des Landes zu treffen. Seinem Plane zufolge ſollten drei Abtheilungen Soldaten zu gleicher Zeit in den Kirchenſtaat einziehen, während in Rom ſelbſt Unruhen ausbrechen würden. Außerdem erklärte ſich Petrus Vico, einer der mächtigſten Barone des Kirchenſtaates öffentlich für Manfred. Urban IV. war bereits faſt auf allen Seiten von Feinden umgeben und von der chriſtlichen Welt abgeſchnitten. Aus Furcht in Orvieto von den Gibellinen belagert oder von den dortigen unruhigen Bürgern verjagt zu werden, begab er ſich nach Perugia, wo er einen Tag nach ſeiner Ankunft den 2. October 1264 ſtarb. — Ein ähnliches Benehmen wie gegen Manfred, hatte Urban IV. gegen Conradin, den letzten Sprößling des hohenſtaufiſchen Hauſes beobachtet. Die Uneinigkeiten in dem römiſchen Reiche, in welchem Richard von Cornwall und Alphons von Caſtilien einander als Könige gegenüberſtanden, riefen in einigen Fürſten den Gedanken hervor, das Reich dem Enkel Friedrichs II. zu übertragen. Als der Papſt hievon durch Ottokar von Böhmen Nachricht erhielt, wiederholte er das von ſeinem Vorgänger im J. 1256 gegebene Verbot in Schreiben an die Churfürſten von Cöln, Trier und Mainz. Dem letztern wurde aufgetragen, den übrigen Churfürſten zu erklären, daß ſie die Strafe der Excommunication treffen würde, wenn ſie ihr Vorhaben ausführen wollten. In dieſem ſchändlichen Geſchlechte habe ſich, äußerte der Papſt in einem andern Schreiben, die alte Bosheit und die Aehnlichkeit der Thaten von dem Vater auf den Sohn vererbt, und gerade in dem ſicilianiſchen Reiche, dem Eigenthume der Kirche, ſei zur Verdopplung ſeines Schmerzes ihre Herrſchaft am unumſchränkteſten und ihre Verfolgung am gewaltigſten geweſen. — Dagegen bemühte ſich Urban IV. die Streitigkeiten in Teutſchland dadurch zu beendigen, daß er beide Könige ermahnte, ihre Anſprüche der Entſcheidung des apoſtoliſchen Stuhles zu unterwerfen und ſich durch Abgeſandte vor ſein Gericht zu ſtellen. — Auch nach England ſandte der Papſt einen Cardinallegaten ab, um die dortigen langwierigen und verderblichen Bürgerkriege beilegen zu helfen. Außerdem ſetzte er die von ſeinen zwei unmittelbaren Vorgängern eröffneten Unterhandlungen mit den Griechen fort, welche um ſo mehr Erfolg hoffen ließen, je größern Eifer Michael Paläologus wegen Aufhebung des Schisma's an den Tag legte. — Urban IV., deſſen Pontificat beſonders wegen der in demſelben erfolgten Einſetzung des Frohnleichnamsfeſtes (ſ. d. A.) merkwürdig iſt, legte, wie aus unſerer Darſtellung erhellt, ungeachtet ſeiner bedeutenden körperlichen Beleibtheit großen Eifer für die Verfolgung der Intereſſen der Kirche und des apoſtoliſchen Stuhles an den Tag. Seiner niedrigen Geburt ſchämte er ſich ſo wenig, daß er, wenn ihm dieſe vorgeworfen wurde, zu erwiedern pflegte, nicht durch die Geburt, ſondern allein durch das Verdienſt werde der Menſch geadelt. Cf. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. I. p. 593 sq. Pagi, breviar. pontif.

Digitized by Google

Roman. t. III. p. 352 sq. Eggs, pontificium doctum, p. 455 sq. Mansi, t. XXIII. p. 2075 sq. — Urban V. Nach dem Tode Innocenz VI. wählten die Cardinäle den nicht zu ihrem Collegium gehörigen Grimoard, Abt des Benedictiner-Kloſters St. Victor zu Marſeille, nachdem ſie ihn aus Neapel, wo er als päpſtlicher Legate verweilt hatte, nach Avignon berufen hatten (den 27. October 1362). Derſelbe war der Sohn eines Herrn von Griſac aus der Diöceſe Mende, lehrte das bürgerliche und canoniſche Recht zu Montpellier, Avignon, Toulouſe und Paris und wurde für einen der tüchtigſten Canoniſten und Civiliſten ſeiner Zeit gehalten. Obwohl von allem Ehrgeize frei, ſoll er die päpſtliche Würde doch aus dem Grunde mit Freuden angenommen haben, um den apoſtoliſchen Stuhl wieder nach Rom verlegen zu können. Kurz nach ſeiner Wahl erhielt der Papſt, welcher ſich Urban V. nannte, einen Beſuch von den Königen Johann von Frankreich, Waldemar von Dänemark und Peter Luſignan von Cypern. Auf die Bitte des letzteren um Unterſtützung gegen die ſeine Inſel bedrohenden Türken vermochte Urban V. die beiden, ſo eben genannten Könige zur Annahme des Kreuzes und zur Ablegung des Verſprechens, binnen zwei Jahren einen Zug nach dem Oriente zu unternehmen. Schon waren in ganz Frankreich Kriegsrüſtungen veranſtaltet worden, als das Unternehmen zur Betrübniß des Papſtes durch den Tod des dortigen Königs (1364), welcher ſich durch die Furcht vor einem Einfalle der Engländer nicht hatte beirren laſſen, vereitelt. — Auch der Kaiſer Carl IV. erſchien auf die Einladung des Papſtes 1365 in Avignon. Beide höchſte Würdenträger der Chriſtenheit hielten mehrere Conferenzen, in denen ſie wahrſcheinlich über die Bekämpfung der Türken ſowohl, als des Visconte Barnabo in Mailand ſich beriethen. — Da damals viele Fürſten in Streitigkeiten miteinander verwickelt waren: wie Kaiſer Carl IV. mit ſeinem Schwiegervater dem König Ludwig von Ungarn einerſeits und dem Markgrafen Johann von Mähren andererſeits, der genannte König von Ungarn mit dem Herzog Rudolph von Oeſtreich, der König von Caſtilien mit dem von Aragonien, der Graf von Savoyen mit dem Markgrafen von Montferrat, die Genneſen mit den Piſanern, ſo bemühte ſich Urban, durch ſeine Geſandten dieſe Zwiſtigkeiten zum Wohle der Chriſtenheit beizulegen. Die Königin Johanna von Sicilien ließ er durch den Cardinal Albornoz zur Ablegung des Huldigungseides gegen den apoſtoliſchen Stuhl auffordern. Der Bitte des Königs Caſimir von Polen, in Rußland einen Metropolitanſitz und in Krakau eine Academie zu gründen, wurde entſprochen. Zur Ausrottung der Ketzerei der Begharden wurden Schritte gethan. Auf die canariſchen Inſeln wurden Minoriten geſchickt zur Verbreitung des Chriſtenthums. Auch in Bosnien, Albanien und in der Walachei hatte es den Anſchein, als ob die katholiſche Kirche feſtere Wurzeln ſchlagen werde. Selbſt der Khan und die Häuptlinge der Tartaren wurden zur Annahme des Chriſtenthums ermahnt. — Gegen den Visconte Barnabo, einen der übermüthigſten und mächtigſten Tyrannen Italiens, welche ſich in den verſchiedenen Freiſtädten, nach dem dieſe durch lange Bürgerkriege geſchwächt worden waren, zu Alleinherrſchern emporgeſchwungen hatten, mußten energiſche Maßregeln ergriffen werden. Barnabo hatte unter dem Pontificate Innocenz VI. mehrere zu dem Kirchenſtaate gehörige Städte hinweggenommen. Auf die Nachricht von der Erhebung Urbans V. ſchickte er Geſandte nach Avignon, um wegen des Friedens Unterhandlungen einzuleiten. Dieſelben mußten ſich jedoch zerſchlagen, da Barnabo ſich weigerte, die weggenommenen Plätze wieder herauszugeben und wegen der ihm zur Laſt gelegten Vergehen Genugthuung zu leiſten. Der Papſt ließ in ganz Italien eine den 28. November veröffentlichte Bulle verbreiten, in welcher Barnabo auf den 1. März des folgenden Jahres vor den apoſtoliſchen Richterſtuhl geladen wurde, um ſich wider die ihm zur Laſt gelegten außerordentlichen Verbrechen zu verantworten. Es wurden ihm unmenſchliche Grauſamkeiten gegen ſolche Geiſtliche und Ordensleute, welche ſeinen oft wider alles Recht und

Digitized by Google

Religion gehenden Befehlen nicht gehorchten, vorgeworfen: daß er einige in eiſernen Käfigen lebendig habe verbrennen, andere zu Tod foltern und einem Minoriten mit einem glühenden Eiſen die Ohren habe durchſtechen laſſen; daß er allen ſeinen Unterthanen bei Strafe lebendig verbrannt zu werden, verboten habe, mit dem Papſte oder ſeinen Geſandten in Verkehr zu treten, daß er einen Prieſter in Parma gezwungen habe, den vorigen Papſt ſammt deſſen Cardinälen von einem Thurme herab mit dem Banne zu belegen. Da Barnabo zur beſtimmten Friſt nicht erſchien, ſo wurde er von dem Papſte mit dem Banne und ſein Land mit dem Interdicte belegt. Auch wurde der Befehl ertheilt, gegen ihn einen Kreuzzug mit denſelben Privilegien, wie wenn es gegen die Ungläubigen ginge, zu predigen. Doch wurde im Anfange des Jahres 1364 durch Vermittlung ſeines Schwiegervaters, des Königs von Frankreich zwiſchen Barnabo und dem Papſte ein Vergleich abgeſchloſſen, in Folge deſſen der Visconte von den Kirchenſtrafen losgeſprochen und in ſeine Würden und Ehren wieder eingeſetzt wurde. — Die Römer ſchickten nun eine Geſandtſchaft an Urban V., um ihm zur Beruhigung Italiens Glück zu wünſchen und ihn aufzufordern, in ihrer Mitte den Stuhl des hl. Petrus wieder aufzurichten. Urban V., welcher ſich ſchon vor der Ankunft der Geſandten zur Rückkehr nach Rom entſchloſſen hatte, und in der Ausführung ſeines Vorhabens nur durch die Unſicherheit der Straßen, welche durch aus abgedankten Soldaten beſtehende Räuberbanden belagert wurden, abgehalten worden war, ließ nun, obgleich ſelbſt der König von Frankreich ihn durch einen Abgeordneten hatte von der Abreiſe abmahnen laſſen, die Venetianer und Genueſer bitten, ihm Schiffe zur Ueberfahrt nach Italien zu ſenden. Den 30. April 1367 wurde die Reiſe angetreten, zum großen Kummer vieler Cardinäle und der ganzen Curie, wie Petrarca ſagt, nicht als ob ſie nach Rom als der Hauptſtadt der Chriſtenheit zögen, ſondern als ob ſie von den Saracenen nach Kteſiphon oder nach Memphis geſchleppt würden. Vor ſeinem Einzuge in Rom wollte Urban V. einige Zeit in Viterbo zubringen. Hier aber brach in Folge eines zwiſchen dem päpſtlichen Hofgeſinde und den Einwohnern entſtandenen Streites ein Aufruhr aus, welcher drei Tage dauerte. Selbſt die Cardinäle wurden gröblich beleidigt, ihre Wohnungen geplündert und vier ihrer Bedienten ermordet. Schon ſchmeichelten ſich manche, daß der Papſt alsbald wieder nach Frankreich umkehren werde. Den 16. October 1367 hielt Urban V. ſeinen feierlichen Einzug in Rom unter lautem Jubel des Volkes und nahm Beſitz von dem Vatican, welcher von da an die gewöhnliche Reſidenz der Päpſte blieb. Verſchiedene Kirchen, darunter die im Lateran und die des hl. Paulus ließ er nachher ausbeſſern. Die Königin Johanna von Neapel, welche ihm nach Rom entgegengekommen war, empfing er mit großer Hochachtung und beſchenkte ſie mit der goldenen Roſe, ſowie mit einem am Oſterfeſte geweihten Degen, den ſie mit ſeiner Erlaubniß dem ebenfalls anweſenden König von Cypern übergab. Die heiße Jahreszeit brachte Urban im J. 1367 in dem hochgelegenen Städtchen Monteſiascone zu. Von da begab er ſich im October nach Viterbo, um daſelbſt Carl IV. zu empfangen, welcher auf ſeine Einladung mit einem Heere von 20,000 Mann nach Italien gezogen war, um den inzwiſchen wieder gewaltthätig gewordenen Visconte einzuſchüchtern. Der Kaiſer begleitete Urban nach Rom und führte deſſen Pferd zu Fuß durch einen Theil der Stadt bis zur Peterskirche, in welcher ſeine vierte Gemahlin Eliſabeth gekrönt wurde. Während ſeines abermaligen Aufenthaltes zu Viterbo belegte er die widerſpenſtige Stadt Perugia mit dem Banne und ließ ſie, nachdem wider ſie ein Kreuzzug gepredigt worden war, mit Gewalt zum Gehorſame gegen den römiſchen Stuhl zurückführen. Ein nicht unwichtiges Ereigniß war die Ankunft des griechiſchen Kaiſers Johann Paläologus zu Rom. Durch die Türken auf's äußerſte bedrängt, hatte er ſich entſchloſſen, den Vater der Chriſtenheit um Hilfe anzuflehen. Das Haupthinderniß, welches bisher dem Abſchluſſe eines Bündniſſes

Digitized by Google

mit den Griechen im Wege geſtanden hatte, die Glaubenstrennung, wurde durch ihn gehoben. Den 18. October 1369 legte er in Gegenwart dreier Cardinäle, aller Notare der römiſchen Kirche und vieler Vornehmen ein feierliches Glaubensbekenntniß der katholiſchen Kirche ab, übergab daſſelbe mit ſeiner Unterſchrift und mit einem goldenen Siegel verſehen dem Papſte und ſchwur der römiſchen Kirche und dem römiſchen Hofe beſtändigen Gehorſam. Nichts deſtoweniger waren alle Bemühungen des Papſtes die durch eigene Streitigkeiten in Anſpruch genommenen abendländiſchen Fürſten zur Hilfeleiſtung zu bewegen, vergeblich. — Wider Aller Erwarten gab Urban V., welcher unklugerweiſe die franzöſiſche Partei des Cardinalscollegiums durch Erhebung vieler Franzoſen verſtärkt hatte, 1370 zu Viterbo den Entſchluß zu erkennen, wieder nach Avignon zurückzukehren. Als Beweggrund führte er an, daß er zwiſchen den Königen von England und Frankreich einen Frieden vermitteln wolle. Ob er im Sinne gehabt habe, ſpäter wieder in Rom ſeinen Aufenthalt zu nehmen, iſt ungewiß. Aus Rückſicht auf die mit ſeiner bevorſtehenden Abreiſe ſehr betrübten Römer ſprach er öffentlich die Verſicherung aus, daß er während der ganzen Zeit ſeines Aufenthaltes zu Rom auf alle Weiſe in Ehren gehalten worden ſei. Im September 1370 langte er in Avignon an. Sogleich ließ er den Königen von England und Frankreich die Urſache ſeiner Reiſe bekannt machen und ſchlug ihnen zur Beilegung ihrer Streitigkeiten eine Zuſammenkunft vor, welcher er ſelbſt beiwohnen wollte. Als er bald darauf gefährlich erkrankte, entſchlug er ſich aller weltlichen Angelegenheiten, um ſich auf den Tod vorzubereiten. Er ließ ſich ſeinen Mönchshabit anziehen und ſtarb, das Crucifix in der Hand den 13. November 1370 nach einer Regierung von acht Jahren. So war alſo die von ihm unbeachtete Prophezeihung der hl. Brigitta, welche ſich damals in Italien aufhielt, und ihn gleich dem Minoriten Peter von Aragonien von der Rückkehr nach Avignon hatte abmahnen laſſen: „daß er in Avignon ſterben werde", in auffallend kurzer Zeit in Erfüllung gegangen. Urban V. wurde wegen ſeiner Güte, Menſchenfreundlichkeit und Freigebigkeit gegen die Gelehrten von ſeinen Zeitgenoſſen und beſonders von Petrarca geprieſen. Er drang mit Strenge auf die Reinheit der Sitten, eiferte gegen die Anhäufung der Pfründen, ſchärfte den Biſchöfen und ſonſtigen Prälaten die Reſidenzpflicht ein und hielt ſich ſelbſt frei von Nepotismus: wie er denn ſeinen Bruder Anglicus, den er zum Biſchofe von Avignon gemacht hatte, nur auf inſtändige Bitten der Cardinäle mit dem Purpur ſchmückte. Wegen dieſer ſeiner Verdienſte und der durch Wunderwerke bekräftigten Heiligkeit ſeines Lebens betrieben mehrere Könige und beſonders die Stadt Marſeille, wo er ſeinem Willen gemäß begraben wurde, ſeine Canoniſation, von welcher jedoch in den darauf folgenden bewegten Zeiten die Aufmerkſamkeit wieder abgelenkt wurde. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. II. p. 610 sq. Baluzius, vitae Aven. Pontif. t. I. p. 363 sq. 974 sq. Eugène de la Gournerie, das chriſtliche Rom, überſetzt von Ph. Müller 2. Bd. S. 134 ff. Artaud von Montor, Geſchichte der römiſchen Päpſte, herausgegeben von J. A. Booſt, Bd. 3. S. 269 ff. Mansi, t. XXVI. p. 421 sq. — Urban VI. Das Pontificat dieſes Papſtes gehört zu den merkwürdigern, aber auch zu den unerfreulichſten Partien der mittelalterlichen Kirchengeſchichte. Nach dem Tode Gregors XI., welcher von Avignon nach Rom zurückgekehrt war, betraten die ſechzehn zu Rom anweſenden Cardinäle — 6 waren in Avignon zurückgeblieben und einer war auf einer Geſandtſchaft begriffen — den 7. April 1378 das Conclave. Vier derſelben waren Italiener, einer ein Spanier, die übrigen eilf Franzoſen. Das römiſche Volk verlangte mit dem größten Ungeſtüme und unter Androhung von Gewalt einen Römer oder wenigſtens einen Italiener zum Papſte, welcher die im Verfalle begriffenen römiſchen Paläſte und Kirchen wieder herſtellen und die von dem hl. Stuhle abgefallenen Städte des Kirchenſtaates wieder zum Gehorſame zurückführen ſollte. Am folgenden Tage wählten die Car-

Digitized by Google

dinäle mit 2 Dritttheilen der Stimmen Bartholomäus Prignano, Erzbiſchof von Bari, welcher nicht zu ihrem Collegium gehörte. Derſelbe war kein geborner Römer. Die Cardinäle glaubten jedoch, derſelbe werde als geborner Italiener die Furcht der Römer, einen ultramontanen Papſt zu erhalten, beſeitigen. Da er auf der andern Seite viele Jahre in Avignon zugebracht und dem unter einem franzöſiſchen Prinzen ſtehenden Königreiche Neapel angehörte, ſo konnten ſie hoffen, auch die Franzoſen mit ihrer Wahl auszuſöhnen. Das römiſche Volk zeigte ſich mit derſelben zufrieden. Der neue Papſt, welcher ſich Urban VI. nannte, nahm am andern Tage von dem hl. Stuhle Beſitz, umgeben von den Cardinälen, welche ihm Obedienz und Reverenz leiſteten, und den in Avignon zurückgebliebenen Cardinälen die Wahl ſammt den bei derſelben ſtattgefundenen tumultuariſchen Auftritten mittheilten. Die Cardinäle zu Avignon billigten die Wahl und ertheilten dem Statthalter der Engelsburg, einem gebornen Franzoſen, den Befehl, das Schloß dem neuen Papſte zu übergeben. Urban VI. galt als einer der größten Juriſten ſeiner Zeit. Er war ein Mann von großer Strenge gegen ſich ſelbſt und ließ ſich ſogleich angelegen ſein, gegen die in der Kirche während des avignoniſchen Exils eingeriſſenen Mißbräuche, gegen Simonie, Luxus, Laxheit der Sitten u. ſ. w. einzuſchreiten. Die Cardinäle ſelbſt wurden ernſtlich zur Einhaltung ſtrengerer Sitten aufgefordert. Außerdem beleidigte Urban VI. ſchon beim Beginne ſeiner Regierung einige mächtige italieniſche Große. Otto von Braunſchweig, den Gemahl der Königin Johanna von Sicilien, behandelte er geringſchätzig; Honoratus Cajetan, Grafen von Fondi, entzog er die Statthalterſchaft über die Campagna. Die ungünſtige Stimmung, in welche Urban VI. viele Gemüther verſetzte, ehe er ſich auf dem apoſtoliſchen Stuhle, deſſen Anſehen in Italien ohnedieß wankend geworden war, befeſtiget hatte, benützten die über ihn erbitterten Cardinäle. Unter dem Vorwande, der läſtigen Sommerhitze zu entgehen, begaben ſich ſämmtliche franzöſiſche Cardinäle nach Fondi, brachten ihre italieniſchen Collegen durch das gegen jeden derſelben abgelegte Verſprechen, ihn zu wählen, dahin, daß ſie ſich mit ihnen vereinigten und ſtellten den 20. Sept. 1378, 4 Monate nach der Wahl Urbans VI. in der Perſon des Cardinals Robert, Grafen von Genf, einen Gegenpapſt auf. (Vgl. die Art. Robert von Genf und Luna, Peter de.) Dieſer, welcher ſich Clemens VII. nannte, ſchickte ſogleich Legaten in die verſchiedenen Länder um ſich Anerkennung zu verſchaffen. Die Könige von Frankreich und Caſtilien fielen ihm ſogleich zu, der erſtere aus leichtbegreiflichen Gründen. Der Kaiſer dagegen, die Könige von Ungarn, England, Portugal, Polen, ſowie die ſcandinaviſchen Reiche und bei weitem der größte Theil von Italien blieben Urban VI. fortwährend getreu. Dieß war der Urſprung des großen abendländiſchen Schismas, welches beinahe 40 Jahre lang dauerte zum unermeßlichen Schaden nicht bloß für den römiſchen Stuhl, ſondern für das ganze Abendland. Unſelige Streitigkeiten, Bürgerkriege und Aergerniſſe entſtanden aus demſelben. Was der eine Papſt band, wurde von dem andern gelöſt und umgekehrt. Daſſelbe Bisthum, dieſelbe Abtei und Pfarrei wurde oft von beiden Päpſten beſetzt. Wer die kräftigſten Vertheidiger auf ſeiner Seite hatte, ſetzte ſich dann mit Waffengewalt in den Beſitz ſeines Amtes. Urban VI. belegte Clemens VII. ſammt deſſen Cardinälen, Biſchöfen, Königen und ſämmtlichen Anhängern mit dem Banne. Daſſelbe that Clemens VII. gegenüber Urban VI. Die von dem letztern gegen ſeine Feinde aufgeſtellten Truppen waren von den durch einen gascogniſchen Hauptmann Bernhard von Salle befehligten Soldaten der Cardinäle geſchlagen worden. Die Fliehenden hatten in Rom die dort anweſenden Franzoſen aus Rache mißhandelt oder getödtet. Zu gleicher Zeit hatten mehrere Vaſallen des Kirchenſtaates das römiſche Gebiet arg verwüſtet. Bald darauf fiel die Königin Johanna von Sicilien zu Clemens VII. ab, welcher von ihr mit großen Ehrenbezeugungen aufge-

Digitized by Google

nommen wurde. Als jedoch das neapolitaniſche Volk zu Gunſten Urbans VI. einen Aufſtand erhob, verließ Clemens VII. Neapel und ſchiffte ſich, außerdem noch durch die Nachricht, daß die für ihn kämpfenden Gascogner und Britonen von den Truppen Urbans VI. geſchlagen worden ſeien, beunruhigt, nach Südfrankreich ein. Johanna ſchickte nun aus Furcht vor dem Volke Geſandte an Urban VI. um ſich mit ihm auszuſöhnen. Der Papſt aber trat mit dem Könige Ludwig von Ungarn, dem Bruder des ehemaligen Gemahles der Johanna, welchen dieſe ſoll meuchlings haben ermorden laſſen, in Unterhandlung, um ihn zu einem Einfalle in das Neapolitaniſche zu bewegen. Zugleich wandte er ſich an Carl von Durazzo, den nächſten Erben der Königin von Sicilien, welcher damals ſeinem Vetter Ludwig in dem Kriege mit den Venetianern diente. Ludwig willigte in den Vorſchlag Urbans VI. ein, Carl mit Truppen zur Eroberung Siciliens zu unterſtützen. Johanna wurde von dem Papſte im April 1380 mit dem Banne belegt und des Königreichs entſetzt, Carl von Durazzo dagegen zu Rom im Juni 1380 in der St. Peterskirche feierlich als König von Sicilien gekrönt und geſalbt. Vor der Leiſtung des Huldigungseides hatte der neue König verſprechen müſſen, Urbans VI. Neffen, Franz Prignano, das Fürſtenthum Capua ſammt vielen andern Herrſchaften abzutreten. Da jedoch Carl von Durazzo kein Geld beſaß, ſo ſah ſich der Papſt genöthigt, deſſen ungariſche Truppen zu beſolden und zu dieſem Zwecke die Geiſtlichkeit mit ſtarken Abgaben zu belaſten, viele Kirchengüter und Klöſter zu veräußern, ja ſogar Kelche, Kreuze und Heiligenbilder einzuſchmelzen und in Geld zu verwandeln. Johanna aber flehte in ihrer Noth ihren Verwandten, den König Carl V. von Frankreich um Hilfe an, adoptirte, weil kinderlos, deſſen Bruder Ludwig von Anjou und ernannte ihn zum Erben und Nachfolger in ihren ſiciliſchen und franzöſiſchen Herrſchaften. Ludwig von Anjou, deſſen Adoption von Clemens VII. beſtätigt wurde, traf nun Kriegsrüſtungen und ließ ſich im Mai 1382 zu Avignon von dem dortigen Gegenpapſte als König von Neapel und Jeruſalem feierlich krönen und zum Oberbefehlshaber der Armee der Kirche gegen Bartholomäus Prignano, welcher ſich für den Papſt ausgebe, ernennen. Mittlerweile war Carl von Durazzo in Unteritalien eingefallen, hatte die von Otto von Braunſchweig befehligten Truppen der Königin geſchlagen, Otto gefangen genommen und Johanna bewogen, ſich ihm zu ergeben, nachdem ſie das Verſprechen erhalten hatte, daß ſie als Königin behandelt werden und keine Gewalt leiden ſollte. Nichts deſto weniger wurde ſie auf Carls Befehl den 22. Mai 1382 ermordet. Ludwig von Anjou aber zog über die Alpen und ſetzte ſeinen Marſch durch Italien in ſolcher Schnelligkeit fort, daß Carl ihm einen Theil von Apulien überlaſſen mußte. Als Urban VI. erfuhr, daß die Römer ihn, im Falle Ludwig den Sieg davon trage, ſeinen Gegnern ausliefern wollten, begab er ſich nach Tivoli und von da nach Neapel, ungeachtet aller Gegenvorſtellungen der Cardinäle, welche den Ausbruch eines Streites zwiſchen dem Papſte und dem neuen Könige befürchteten. Carl war über den Beſuch des Papſtes unzufrieden, da er ſein Verſprechen hinſichtlich der Abtretung des Fürſtenthums Capua nicht erfüllen mochte. Er kam zwar Urban VI. bis nach Averſa entgegen und erwies ihm die üblichen Ehrenbezeugungen; doch entging es dem Papſte nicht, daß ihm der König Fallſtricke legte. Ungeachtet ſeines Widerſtrebens wurde er gleich darauf in dem Caſtell Nuovo einige Tage gefangen gehalten. Doch fand wieder eine Ausſöhnung zwiſchen Carl und dem Papſte ſtatt. Urban VI. belegte hierauf Ludwig von Anjou, welcher in Apulien immer größere Fortſchritte machte, mit dem Banne und ernannte Carl zum Bannerträger der Kirche. Da Ludwig von Anjou kurz darauf den Strapazen des Feldzuges erlag und Carl nun ſeines gefährlichſten Feindes entlediget war, erneuerte ſich ſogleich die Spannung zwiſchen ihm und dem Papſte, welcher ſich nach Nocera begeben hatte. Da Urban erfahren hatte, daß unter ſeinen eigenen Cardinälen ſich eine

Digitized by Google

Partei gegen ihn gebildet habe, welche ihn ſeiner päpſtlichen Macht berauben wollte, ſo ließ er die betreffenden Cardinäle ſammt dem Biſchofe von Aquileja gefangen ſetzen. Dieſelben wurden aufs grauſamſte gefoltert, bis ſie ihren Anſchlag gegen den Papſt eingeſtanden. Carl von Durazzo wurde mit ſeiner Gemahlin Margaretha wegen der Verbindung mit Clemens VII. und den verſchworenen Cardinälen mit dem Banne, die Stadt Neapel aber mit dem Interdicte belegt. Carl dagegen verfolgte ſeinerſeits alle Anhänger Urbans VI. aufs heftigſte. Außerdem belagerte er den Letztern in Nocera und verſprach jedem der ihn todt oder lebendig überliefern werde, 10,000 Goldgulden als Belohnung. Urban VI. aber verkündigte täglich dreimal von dem Caſtelle aus über das Heer des Königs unter Läutung der Glocken bei brennenden Kerzen den Bann. Schon befand er ſich in der äußerſten Noth wegen Mangels an Lebensmitteln, als er im ſiebten Monate der Belagerung durch Raymund Urſini, einen Sohn des Grafen von Nola und einige Abenteurer im Juli 1385 um die Summe von 37,000 Goldgulden befreit wurde. Er flüchtete ſich mit ſeiner Umgebung und den gefangenen Cardinälen auf 10 von den Genueſen ihm überſchickten Galeeren nach Sicilien und von da nach Genua, wo er bis zum Ende des kommenden Jahres verweilte. Vor ſeiner Abreiſe aus dieſer Stadt ließ er 5 ſeiner Gefangenen — den engliſchen Cardinal Adam hatte er auf Bitte des Königs Richard in England freigegeben, nachdem er ihn ſeiner Würden und Pfründen entſetzt hatte — hinrichten und in einem Stalle heimlich begraben. In Folge dieſes Verfahrens verließen Urban VI. zwei ſeiner treueſten Cardinäle und gingen zu Clemens VII. über. Einer derſelben, der Cardinal De Prata, verbrannte ſogar zu Pavia öffentlich auf dem Marktplatze den rothen Hut, welchen er aus der Hand Urbans VI. erhalten hatte. Von Genua begab ſich der Papſt nach Lucca, wo er ſich 9 Monate aufhielt. Den Geſandten mehrerer teutſchen Fürſten, welche zwiſchen ihm und Clemens VII. einen Vergleich herbeiführen wollten, ertheilte er einen abſchlägigen Beſcheid. Um dieſelbe Zeit traten auch die Könige von Navarra und Aragonien zu Clemens VII. über. — In dem Königreiche Neapel herrſchte damals große Verwirrung. 3 Parteien ſtritten um die Herrſchaft: die Kinder des 1386 meuchlings ermordeten Carl von Durazzo, die Ludwigs II. von Anjou, welche von Clemens VII. mit Geld unterſtützt wurden und für welche ſich der Senat von Neapel erklärte, und endlich Urban VI., welcher Neapel als heimgefallenes Lehen betrachtete. Der Papſt befahl den Biſchöfen einen Kreuzzug predigen zu laſſen und wollte ſeine Streitmacht in Perugia verſammeln, um von da nach Unteritalien zu ziehen. In der genannten Stadt brachte er beinahe ein Jahr mit Kriegsrüſtungen zu. Bei ſeinem Abzuge (im Auguſt 1388) wurde er durch einen Fall von ſeinem Mauleſel beſchädigt, ſo daß er ſich in einer Sänfte weiter tragen laſſen mußte. Rom vermeidend nahm er den Weg über Tivoli. Das Verlangen der Römer, nach Rom zurück zu kehren und mit den neapolitaniſchen Angelegenheiten ſich nicht weiter zu befaſſen, wies er ab und ſetzte den Marſch nach Unteritalien fort. Da ihn aber ſeine Soldaten, wahrſcheinlich wegen Mangels an Sold verließen, ſo kehrte er im Oktober 1388 nach Rom zurück, deſſen Bevölkerung damals auf 13000 Seelen herabgeſunken war. Hier hatte eine furchtbare Verwirrung um ſich gegriffen, da die Anhänger beider Päpſte ſich gegenſeitig bekriegten. Beſonders waren es die auf Seite Clemens VII. ſtehenden Britonen, welche in der Stadt ein großes Blutbad angerichtet hatten. Doch war es dem von Urban VI. zum Statthalter des Kirchenſtaates ernannten berühmten engliſchen Feldherrn John Hawkwad gelungen, die wilden Horden zu bewältigen. Unter ſolchen Umſtänden fand Urban VI. einen ziemlich kalten, freudeloſen Empfang von Seite des Volkes. Die wenigen Tage, die er in Rom zubrachte, widmete er geiſtlichen Angelegenheiten. Er ſetzte die Dauer des Jubiläumsjahres von 50 auf 33 Jahre herab zum Andenken an den 33jährigen Lebenswandel Jeſu Chriſti auf

Digitized by Google

Erben, und befahl, daß das nächſte Jubiläum im J. 1390 gefeiert werden ſollte. Er ſetzte als großer Verehrer der ſeligſten Jungfrau Maria, von deren Fürbitte er die Aufhebung des Schismas hoffte, das Feſt Mariä Heimſuchung ein, verordnete, daß an dem Fronleichnamsfeſte der Gottesdienſt auch während eines Interdictes gehalten werden ſollte und belohnte diejenigen, welche den Leib des Herrn zu einem Kranken begleiten würden, mit einem Ablaſſe von 100 Tagen. Den 15. October 1389 ſtarb Urban VI., wie man vermuthete, am beigebrachten Gifte, nach einer Regierung von 11 Jahr und 6 Monaten und wurde mit großen Ehren in dem Vatican beigeſetzt. Urbans VI. Pontificat dient zum Beweiſe, daß große Strenge und Eifer, wenn ſie nicht mit Klugheit und Mäßigkeit verbunden ſind, zuweilen den entgegengeſetzten Erfolg haben. Beſſer hätte er gehandelt, wenn er verſucht hätte, die ſchwierigen Verhältniſſe, ſtatt mit Gewalt zu brechen nach und nach zu biegen. Verſchlimmert wurde die ohnedies mißliche Lage dieſes Papſtes durch die zu lebhafte Theilnahme an den neapolitaniſchen Angelegenheiten, welche mit der Vorliebe für ſeinen nicht gerade beſonders ehrenhaften Neffen zuſammenhiengen. Wegen der Verwirrung, die Urban in der Kirche und überall, wo er thätig eingriff, anrichtete, wurde er von Otto von Braunſchweig Turbanus genannt. Daher erwarb er ſich auch nirgends Liebe und Zuneigung. Bei ſeinem Tode wurde, wie der Cardinal von Viterbo ſagt, Niemand gefunden, der eine Thräne um ihn hätte vergießen können. — Es iſt begreiflich, daß der Streit zwiſchen Urban VI. und Clemens VII. eine Menge Schriften hervorrief, in denen die beiden Parteien ihr Recht zu begründen ſuchten. Nach der Angabe des Jeſuiten Oldoinus, des Herausgebers der „Vitae pontificum“ von Ciaconius ſollen ſich 32 ſtarke Bände Manuſcripte in dem vaticaniſchen Archive befinden, in welchen alle in dieſem großen Streite gewechſelten Schriften enthalten ſeien. Wie auf Urbans VI. Seite der größere und nicht durch Privatintereſſe berückte Theil der Chriſtenheit ſtand, ſo konnte derſelbe für die Rechtmäßigkeit ſeines Pontificats ſich auf die Zeugniſſe der hervorragendſten Perſönlichkeiten ſeiner Zeit ſtützen. Die hl. Catharina von Siena gab ſich alle Mühe, die abtrünnigen Cardinäle und den König von Frankreich zum Gehorſam gegen Urban VI. zurückzuführen und forderte dann den Letztern auf, ſich mit ausgezeichneten Cardinälen zu umgeben, durch deren Beiſtand er die wankende Kirche ſtützen und die Anfälle Satans zurückweiſen könne. Ihre ebenfalls durch Heiligkeit ausgezeichnete Zeitgenoſſin, Catharina von Schweden, Tochter der hl. Brigitta, verehrte Urban ebenfalls als rechtmäßigen Papſt. Daſſelbe wird von dem berühmten Infanten Peter von Aragonien, einem Mitgliede des Minoritenordens berichtet. Zwei der bedeutendſten Juriſten jener Zeit, Baldus von Perugia und Johannes von Lignano vertheidigten mit den Waffen der Wiſſenſchaft deſſen Rechte. Ihre Beweisführungen hat zum Theil als Beilagen zu dem Bande XVII. der von Baronius begonnenen Annalen mitgetheilt Raynald S. 497—528. — Unter den gelehrten Gegnern Urbans VI. iſt der wichtigſte Theodorich von Niem (er ſtarb als Biſchof von Cambray wahrſcheinlich auf dem Concil zu Conſtanz, auf welchem er große Thätigkeit entwickelte), welcher die Geſchichte jener Kirchenſpaltung in ſeinem bekannten Werke: „libri quatuor de schismate“ erzählt. — Siehe über das Pontificat Urbans VI. außer Raynald, welcher das bedeutendſte Material beigebracht hat: Muratori, script. rer. Ital. t. III. P. II. p. 712 sqq. Eggs, pontificium doctum, p. 561 sqq. Maimbourg, hist. de grand schisme d'Occident. Paris 1679 t. I. Mansi, t. XXVI. p. 609 sqq. — Urban VII. mit dem Familiennamen (Johann Baptiſta) Caſtagna, wurde den 15. September 1590, als Nachfolger Sixtus V., ungeachtet der Anſtrengungen des ihm entgegenſtehenden Cardinals Montalto, des Nepoten ſeines Vorfahren, gewählt. Derſelbe war den 4. Auguſt 1521, obwohl von einem genueſiſchen Geſchlechte abſtammend, zu Rom geboren, erhielt unter Julius III.

Digitized by Google

die Würde eines Erzbiſchofes zu Roſſano, wohnte im Auftrage Pius II. dem Concil von Trient bei, verwaltete in verſchiedenen Ländern das Amt eines päpſtlichen Legaten und wurde im J. 1583 von Gregor XIII. zum Cardinal ernannt. Als neugewählter Papſt legte er große Freigebigkeit gegen die Armen an den Tag, unterſagte ſeinen Kämmerlingen den Luxus, entfernte ſeine Verwandte aus Rom, wohin ſie ſich in der Hoffnung, durch ihn zu Reichthümern oder zu hohen Würden zu gelangen, begeben hatten, traf Anſtalten die von Sixtus V. begonnenen Gebäude am Vatican und Quirinal fortführen zu laſſen ꝛc. Der Tod geſtattete ihm jedoch nicht, ſeine wohlmeinenden Abſichten auszuführen. Er ſtarb vor ſeiner Krönung den 26. Sept., am 12. Tage ſeines Pontificates. Cf. Eggs, pontificium doctum, p. 818 sq. Ranke, die römiſchen Päpſte 2, 221 ff. — Urban VIII. Nach dem Tode Gregors XV. wurde Maffeo aus dem alten berühmten florentiniſchen Geſchlechte der Barberini, den 6. Auguſt 1623, in einem Alter von 55 Jahren auf den apoſtoliſchen Stuhl erhoben. In ſeiner Jugend war derſelbe der Unterweiſung der Jeſuiten übergeben worden. Unter der Leitung des damals berühmten Aurelius Urſus widmete er ſich beſonders der Dichtkunſt, in welcher er ſelbſt eine große Meiſterſchaft erreichte. Seine Gedichte, in welchen er einige Pſalmen und Sprüche des A. und N. Teſtamentes in horaziſchen Metren paraphraſirte und Chriſtus, die ſeligſte Jungfrau und verſchiedene Heilige in Form von Hymnen beſang, erhielten vielen Beifall und wurden an verſchiedenen Orten gedruckt. Auch beſchäftigte er ſich mit der Verbeſſerung der lateiniſchen Kirchenlieder. Sonſt machte Barberini die gewöhnliche Laufbahn an der römiſchen Curie durch. Unter Clemens VIII. hob er als apoſtoliſcher Nuntius bei dem franzöſiſchen Hofe einen königlichen Prinzen aus der Taufe und machte ſich in dieſer ſeiner Stellung beim Könige von Frankreich ſo beliebt, daß ihn Paul V. abermals in gleicher Eigenſchaft nach Frankreich ſchickte, und ihn außerdem zum Cardinal ernannte. Später begleitete er das wichtige Amt eines Legaten zu Bologna. — Im Anfange ſeiner Regierung ſtiftete er den Orden der unbefleckten Empfängniß Mariä, traf Beſtimmungen hinſichtlich der Tracht der Minoriten, vollzog die ſchon von ſeinem Vorgänger angeordnete Canoniſation des Ignatius von Loyola, Franciscus Xaverius, Aloyſius von Gonzaga, Philippus Neri u. A. und ſprach im J. 1626 den Franciscus Borgia, die beiden Theatiner Andreas Avellino und Cajetan von Thiene und den Capuciner Felix von Cantalicio ſelig. — Uebrigens nahm Urban VIII. an den politiſchen Fragen ſeiner vielbewegten Zeit, in der die katholiſche und proteſtantiſche Welt, das Haus Habsburg beider Linien und Frankreich, ſowie die verſchiedenen Religionsparteien Teutſchlands in ſehr geſpannten, zum Theil feindſeligen Verhältniſſen zu einander ſtanden, den lebhafteſten Antheil. Er glaubte ſelbſt als weltlicher Fürſt, als Beherrſcher des Kirchenſtaates, ein nicht unbedeutendes Gewicht in die politiſche Wagſchale werfen zu können und richtete ſich daher faſt mehr als erſprießlich war, auf kriegeriſchen Fuß ein, baute Feſtungen, legte Waffenſammlungen und Mundvorräthe an und ließ Soldaten anwerben. Unter den damaligen Umſtänden war es von der höchſten Wichtigkeit, welche Politik der neue Papſt, ein Mann von großer Energie und Eigenwilligkeit, einſchlagen werde. Mochte ſeine frühere Thätigkeit in Frankreich auf ihn beſtimmend einwirken, er nahm von Anfang an eine franzöſiſche Haltung an und begünſtigte das Intereſſe Frankreichs gegenüber von Oeſtreich und Spanien. So wurde gerade in dem Zeitpuncte, da es den Anſchein hatte, als ob der Proteſtantismus der ſeit Jahren immer kräftiger auftretenden katholiſchen Reſtauration unterliegen werde, die katholiſche Welt auf eine beſonders für Teutſchland nachtheilige Weiſe getheilt, das politiſche Intereſſe theilweis über das kirchliche geſtellt und die Entfaltung des Katholicismus nach außen gehemmt. Schon in der Frage wegen des Veltlins, auf welches als Paß nach Italien und als Verbindungsmittel zwiſchen der öſtreichiſchen und ſpaniſchen

Digitized by Google

Macht damals großes Gewicht gelegt wurde, ſtellte ſich Urban VIII., da er die Macht des Hauſes Habsburg in Italien nicht gehoben wiſſen wollte, auf die Seite Frankreichs. Daſſelbe fand ſtatt hinſichtlich der mantuaniſchen Verwicklung, welche der Papſt durch Ertheilung einer Diſpenſation zum Nachtheile Oeſtreichs und Spaniens löſte. Von demſelben Geſichtspuncte, daß man jeden Machtzuwachs Spaniens verhindern müſſe, ging Urban VIII. aus, wenn er die beabſichtigte Vermählung des engliſchen Thronfolgers Carl mit einer ſpaniſchen Infantin dadurch hintertrieb, daß er die verlangte Diſpenſation an ſolche Bedingungen knüpfte, welche in dem ſtark proteſtantiſchen England damals vorausſichtlich nicht ausgeführt werden konnten. Damals führte in Frankreich das Steuerruder des Staates Richelieu, ein Mann von immenſem politiſchem Talente, deſſen raſtloſe Thätigkeit für Frankreichs Machterweiterung von um ſo größerem Erfolge begleitet war je weniger er in der Wahl der Mittel ſich Bedenklichkeiten hingab. Für Richelieu mußte es wünſchenswerth ſein, ſich in ſeiner Politik wenigſtens indirecte auf das Oberhaupt der Kirche ſtützen zu können, um die Vorwürfe, welche ihm von katholiſcher Seite, auch in Frankreich, gemacht wurden, daß er dem kirchlichen Intereſſe zuwider handle, abzuſchneiden. In Teutſchland hatten die kaiſerlichen Waffen unter Wallenſtein ſich ſiegreich behauptet. Drei Heere wurden auf einmal ins Feld geſtellt: für Polen gegen die Schweden, für Spanien gegen die Niederländer und nach Italien gegen den ſich unter franzöſiſchen Schutz ſtellenden Herzog von Mantua. Im J. 1629 wurde das Reſtitutionsedict verkündet. So großen Gewinn es der katholiſchen Kirche bringen zu wollen ſchien, und ſo großen Vorſchub der Kaiſer in dieſer Angelegenheit von dem Papſte erhalten zu dürfen glaubte, Urban VIII. zeigte ſich ſeinen Wünſchen hinſichtlich der Art und Weiſe der Ausführung derſelben wenig geneigt. Wallenſtein wurde hierüber ſo erbittert, daß er von einem Feldzuge gegen Rom ſprach: es ſei 100 Jahre her, daß Rom nicht geplündert worden ſei, jetzt müßte es noch um vieles reicher ſein als damals. Da die proteſtantiſchen Mächte faſt überall mit ſich ſelbſt, wie in England und in den Niederlanden, beſchäftigt, oder aber wie in Teutſchland und Dänemark geſchlagen waren, ſo wandte ſich Richelieu an den noch allein aufrechtſtehenden und in Polen ſiegreichen König Guſtav Adolph von Schweden. Kaum war mit dieſem der Vertrag, in welchem derſelbe den katholiſchen Gottesdienſt, wo er ihn finde, zu dulden und ſich in Sachen der Religion nach den Reichsgeſetzen zu halten zuſagte, abgeſchloſſen, als ſogleich dem Papſte über denſelben Nachricht ertheilt wurde. Auf dem Churfürſtentage zu Regensburg, wo der auf Oeſtreich eiferſüchtige Herzog Maximilian von Bayern den Sturz Wallenſteins durchſetzte, war der päpſtliche Nuntius Rocci, unterſtützt durch Richelieu's Vertrauten, den Capucinerpater Joſeph, im antiöſtreichiſchen Sinne thätig. Freilich nahmen die Dinge einen über alle Berechnung günſtigen Lauf für den Schwedenkönig und ſchlugen ſo ſehr zu Gunſten des Proteſtantismus aus, daß man bald um die Erhaltung der katholiſchen Kirche in Teutſchland beſorgt werden mußte. Ferdinand II. beklagte ſich laut und bitter über das Benehmen des Papſtes. Zuerſt habe ihn der römiſche Hof zum Reſtitutionsedicte vermocht und verlaſſe ihn nun in dem Kriege der daraus entſpringe; die Wahl ſeines Sohnes zum römiſchen Könige habe der Papſt hintertrieben; er ermuntere den Churfürſten von Bayern mit Rath, eine abgeſonderte Politik zu befolgen und ſich mit Frankreich zu verbinden; es ſei vergebens, Urban um Hilfe zu erſuchen wie ſie frühere Päpſte mit Geld oder Mannſchaft ſo oft geleiſtet; er weigere ſich ſelbſt die Verbindung der Franzoſen mit den Ketzern zu verdammen oder dieſen Krieg für einen Religionskrieg zu erklären. Urban VIII. verſicherte immer noch, daß es ſich nur um Staatsangelegenheiten handle. Da trat zur Unterſtützung des von Ferdinand II. in dieſer Angelegenheit nach Rom geſchickten Cardinals Pazmany, Erzbiſchofs von Gran, der ſpaniſche Botſchafter Cardinal Borgia, nachdem ſeine

geheimen Unterredungen mit dem Papſte nichts gefruchtet hatten, im verſammelten Conſiſtorium auf, warf Urban VIII. ſtrafbare Gleichgiltigkeit gegen die Kirche vor und legte Proteſt gegen deſſen Benehmen ein. Es entſtand eine heftige Scene, die Cardinäle nahmen für oder gegen den feurigen Prälaten Partei. Auf Anregen des vorigen Cardinalnepoten Ludoviſio tauchte ſogar ſchon der Gedanke auf, ein Concil gegen den Papſt zu berufen. In der Hauptſache mißlangen die Bemühungen des Kaiſers, den Papſt zu einer andern Politik zu bewegen und von ihm namhafte Unterſtützung gegen die Proteſtanten zu erhalten. Nichtsdeſtoweniger war Urban VIII. weit entfernt, in den Inſtructionen an ſeine Geſandten das Intereſſe der katholiſchen Kirche preiszugeben; aber wenn er es auch in der Theorie feſthalten wollte, durch die eingehaltene Politik konnte es nicht anders als geſchwächt, ja zum Theil bei Seite geſetzt werden. Denn wenn auch Guſtav Adolph in der Schlacht bei Lützen fiel und Urban VIII. einige Subſidien zur Hebung der katholiſchen Partei in Teutſchland bezahlte, von einer Niederwerfung des Proteſtantismus konnte nun nicht mehr die Rede ſein. Als der Papſt durch ſeinen Geſandten Ginetti im J. 1636 den ſtreitenden Mächten ſeine Vermittlung anbot, wurde dieſelbe von Schweden als mit der proteſtantiſchen Sache unverträglich abgewieſen. Auch die ſpäter nach Teutſchland geſandten Nuntien vermochten ſich kein Gewicht zu verſchaffen. — Als ein glückliches Ereigniß des Pontificats Urbans VIII. mußte der Heimfall des fruchtbaren Herzogthums Urbino erſcheinen, welches 7 Städte und 300 Schlöſſer umfaßte. Hiedurch wurden die Einnahmen des Kirchenſtaates nicht unbedeutend erhöht, aber doch nicht im Verhältniſſe zu der ſich ſtark mehrenden Schuldenlaſt. Bereits im J. 1635 waren die Schulden zum Theil in Folge der Kriegsrüſtungen Urbans VIII. bis auf 30 Millionen Scudi geſtiegen. Nach dem Beiſpiele ſeiner unmittelbaren Vorgänger huldigte Urban VIII. im hohen Grade dem Nepotismus. Sein älterer Bruder Don Carlo wurde General der Kirche und trachtete nun mit allem Nachdruck auf den Erwerb eines großen Familienbeſitzes. Von 3 Söhnen deſſelben widmeten ſich 2 den geiſtlichen Aemtern und wurden zu Cardinälen erhoben; der dritte, Taddeo erhielt die Würde eines weltlichen Nepoten und wurde mit einer Menge großer Beſitzthümer ausgeſtattet. Nach einander wurden die wichtigſten Aemter den drei Brüdern zugetheilt. Gegen 103 Millionen Scudi ſollen während des Pontificats Urbans VIII. ihnen zugefallen ſein. Zuletzt hielt der Papſt ſelbſt für nothwendig, zur Beruhigung ſeines Gewiſſens eine Commiſſion niederzuſetzen, um die Rechtmäßigkeit ſolcher Ausſtattung ſeiner Familie zu prüfen. Die von dieſer Commiſſion ausgeſprochenen Grundſätze, denen auch der Jeſuitengeneral Vitelleſchi beiſtimmte, reinigten den Papſt von jedem Vorwurfe. Es wird nicht befremden, daß Urban VIII. durch ſeine Nepoten ungeachtet ſo großer Begünſtigungen manche Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten bereitet wurden. Beſonders widerwärtig wurde für ihn der Krieg von Caſtro, den er durch ſeinen Nepoten mit dem Herzoge von Parma führte, auf deſſen Seite ſich Toscana, Modena und Venedig ſtellten. Obwohl dieſer Krieg, welcher faſt ganz Italien in Bewegung ſetzte, den Kirchenſtaat große Opfer koſtete, ſo mußte ſich Urban VIII. zuletzt im J. 1644 zu einem wenig ehrenvollen Frieden verſtehen. Auch zu Frankreich änderte ſich ſpäter das früher ſo freundſchaftliche Verhältniß. Urban VIII. unterſagte dem Cardinal Lavalette, in Gemeinſchaft mit dem proteſtantiſchen Herzog Bernhard von Weimar das Commando über die gegen Oeſtreich kämpfenden franzöſiſchen Truppen zu übernehmen. Obwohl Urban auf ſeinem Verbote beharrte, ſo wurde Lavalette deſſenungeachtet zu dem Heere abgeſchickt. Der Papſt aber verweigerte ſeinerſeits Richelieu die Beſtätigung in die Würde eines Abtes von Citeaux und Prémontré und rief auch ſeinen Nuntius Mazarin, einen Freund, Geiſtesgenoſſen und klugen Rathgeber Richelieus, ungeachtet der letztere ſowohl als auch der König die Fortdauer ſeiner Nuntiatur wünſchten, ab. Es fanden

Digitized by Google

nun verſchiedene Reibereien zwiſchen beiden Höfen ſtatt. Doch war es zuletzt Frankreich, von welchem die Vermittlung in dem Kriege von Caſtro übernommen wurde. Auch mit der Republik Venedig hatte Urban VIII. verſchiedene Streitigkeiten. Wie die andern italieniſchen Staaten, waren auch die Venetianer durch das übermüthige Betragen des Nepoten Taddeo gegen den Papſt aufgebracht worden. Uebel wurde es von der Dogenſtadt gedeutet, als der Papſt den Cardinälen, dann drei geiſtlichen Churfürſten und dem Großmeiſter von Malta den Titel „Eminenz“ ertheilte und ihnen verbot, von jemand anderm als von Königen Briefe ohne dieſen Titel anzunehmen. Da die Republik ſich den Königreichen gleich ſchätzte und in Rom ein ähnliches Ceremoniell genoß, ſo fuhr ſie fort an die Cardinäle in der bisher üblichen Weiſe zu ſchreiben. Endlich machte noch der Secretär der venetianiſchen Geſandtſchaft zu Rom die Entdeckung, daß in der dem Gemälde, welches die zu Venedig ſtattgefundene Ausſöhnung Friedrichs I. mit Alexander III. darſtellte, beigegebenen Inſchrift folgende Worte ausgelöſcht worden waren: „Ita pontifici sua dignitas reipublicae beneficio restituta.“ Die Nachricht von dieſem Ereigniß, welches man dem Nepoten zuſchrieb, machte in dem ſtolzen, auf ſeinen Ruhm eiferſüchtigen Venedig ein ſolches Aufſehen, als wenn eine Schlacht verloren gegangen wäre. Es entſtand unter dem Adel und Volke eine allgemeine Gährung. Der Senat faßte den allen auswärtigen Höfen mitgetheilten Beſchluß, ſo lange keinen Geſandten mehr nach Rom zu ſchicken, bis man ihren Verdienſten um den mittelalterlichen Papſt Gerechtigkeit widerfahren laſſe. Erſt die Bedrängniß durch den Sultan brachte die ſtolze Republik dahin, die Friedensvorſchläge des Papſtes — die neue Inſchrift unter dem Gemälde ganz auszulöſchen, ohne die alte wieder herzuſtellen — vorläufig anzunehmen. — Die portugieſiſche Revolution, welche die Erhebung des Hauſes Braganza zur Folge hatte, brachte Urban VIII. ebenfalls in Verlegenheit. Als der neue König Johann IV. den Biſchof von Lamego als Geſandten nach Rom ſchickte um dem Papſte ſeinen Gehorſam bezeugen zu laſſen, wurde ihm nicht geſtattet, am Hofe zu erſcheinen. Urban VIII. mochte um ſo weniger ſich durch Anerkennung des portugieſiſchen Königs bei dem mächtigen Spanien verfeinden, als er auf deſſen Hilfe gegen den Herzog von Parma in dem Kriege von Caſtro rechnete. — Unter dem Pontificate dieſes Papſtes brachen die janſeniſtiſchen Streitigkeiten aus, welche die Kirche Frankreichs ſo lange zu ihrem Nachtheile ſpalteten und in ihren letztern Faſern bis zu der franzöſiſchen Revolution hereinreichten. Wie über des Janſenius „Auguſtinus“, ſo wurde auch über die Lehrſätze Galiläi's (ſ. d. A.), welchen die Inquiſition zum Gefängniſſe verurtheilte, die Verdammung ausgeſprochen. Sonſt traf Urban VIII. noch mehrere kirchliche Anordnungen. Er hob im J. 1630 den Orden der Jeſuitinnen als eine ſtolze, freche, der reinen Lehre widerſprechende Geſellſchaft auf, fügte der von Gregor XIII. eingeführten Congregation das Collegium de propaganda fide bei, veranſtaltete eine Ausgabe des auf ſeinen Befehl revidirten römiſchen Breviers, gab im J. 1627 der Bulle in Coena Domini die gegenwärtige Form, ſchaffte 1642 mehrere Feſttage ab und verbot den Geiſtlichen den Gebrauch des Schnupftabaks in der Kirche bei Strafe der Excommunication. — Den 29. Juli 1644 ſtarb Urban VIII. im 76. Lebensjahre nach einem Pontificate von 21 Jahren, welches zu den wichtigeren des 17. Jahrhunderts gezählt zu werden verdient. Der wider Erwarten für die Kirche unglückliche Verlauf des dreißigjährigen Krieges, der Krieg mit dem Herzoge von Parma, die janſeniſtiſchen Streitigkeiten und das übermüthige Benehmen ſeiner Nepoten verurſachten ihm manche Bitterkeiten. Wegen der übertriebenen Anhänglichkeit an die letzteren zog er ſich viele Spöttereien zu. — „Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini.“ — Auch ſeine antihabsburgiſche Politik wurde ihm in Teutſchland und Spanien übel angerechnet. Im Uebrigen war dieſer ſonſt fromme, in den Wiſſenſchaften und Künſten ſehr unterrichtete Kirchenfürſt von

Digitized by Google

großem Wohlwollen gegen Gelehrte und andere verdienſtvolle Männer erfüllt, welche Rom zu einem Mittelpuncte der Wiſſenſchaften machten. — Cf. Eggs, pontificium doctum p. 860 sqq. Bower, unpartheiiſche Geſchichte der röm. Päpſte, fortgeſetzt von Rambach, 10, 381 ff. Ranke, Geſchichte der röm. Päpſte 2, 538. 3, 1 ff. Anhang 182 ff. [Briſchar.]

Urbaniſtinnen, ſ. Clara, die heilige.

Urbi et orbi, ſ. Promulgation.

Uria (אוּרִיָּה oder אוּרִיָּהוּ, LXX. *Οὐρίας*, Vulg. Urias), 1) ein Hethiter und Gemahl der Bathſeba (בַּת־שֶׁבַע, LXX. *Βηθσαβεέ*, Vulg. Bethsabee). Als das iſraelitiſche Heer unter Joabs Anführung die ammonitiſche Hauptſtadt Rabba belagerte, David aber zu Jeruſalem ſich aufhielt, ſah er einmal vom Dache ſeiner Wohnung die Frau des Uria im Bade, und ließ ſie bald darauf zu ſich kommen und beging mit ihr einen Ehebruch. Später ſetzte ſie ihn von ihrer Schwangerſchaft in Kenntniß, und jetzt erließ er an Joab den Auftrag, den Uria zu ihm zu ſenden. Derſelbe kam, und David zeigte ſich ſehr freundlich gegen ihn, und entließ ihn dann in ſein Haus, damit er ſich dort der Ruhe überlaſſe, und bei ſeiner Frau die Nacht zubringe, und ſandte ihm ein Geſchenk nach. Uria ging jedoch nicht in ſein Haus, ſondern blieb die Nacht über bei der Wache vor der königlichen Wohnung. So mißlang Davids erſter Verſuch, ſein Verbrechen geheim zu halten, und er ſandte jetzt den Uria mit einem Schreiben an Joab und befahl dieſem, den Uria bei der Belagerung Rabba's an den gefährlichſten Platz zu ſtellen, und dann zu verlaſſen. Joab vollzog den Auftrag, Uria kam um, und David nahm die Bathſeba, nachdem ihre Trauerzeit vorüber war, zur Frau (2 Sam. 11.). Als ihm aber der Prophet Nathan im Auftrage Gottes wegen ſeines doppelten Verbrechens einen ſtrengen Vorhalt machte, zeigte er große Reue und aufrichtigen Bußſinn, und erhielt darum Vergebung (2 Sam. 12, 1—23). Wenn die Thalmudiſten den David von jeder bei dieſem Anlaſſe begangenen Sünde freiſprechen wollen, und behaupten, daß jeder Iſraelit, der damals für David in den Krieg gezogen, ſeiner Frau einen Scheidebrief gegeben habe, und ſomit der Ehe Davids mit Bathſeba kein Hinderniß im Wege geſtanden ſei (cf. Schabbath f. 56. a.), ſo iſt dieß, von allem andern abgeſehen, ſchon darum eine vergebliche Mühe, weil der Prophet Nathan dem David ſeine That ja doch als eine ſchwere Sünde vorhält, und er ſelbſt ſie ebenfalls als ſolche anerkennt, ſowie ſie auch 2 Kön. 15, 5. als ſolche bezeichnet wird. — 2) Hoherprieſter zur Zeit des jüdiſchen Königs Achas, wahrſcheinlich einerlei Perſon mit dem Jeſ. 8, 2. genannten Prieſter Uria. Als Achas dem aſſyriſchen König Tiglath-Pileſer, den er gegen Syrien und Iſrael zur Hilfe gerufen, nach Damascus entgegen gegangen war, ſah er dort einen Altar, von dem er ſogleich ein Abbild an den Prieſter Uria nach Jeruſalem ſandte mit dem Auftrage, im dortigen Tempel ſtatt des vorhandenen Brandopferaltars ebenfalls einen ſolchen Altar herzuſtellen. Uria gehorchte und der bisherige Brandopferaltar wurde auf die Seite gerückt, der neue an ſeine Stelle geſetzt und auf ihm der geſetzliche Opferdienſt vollzogen (2 Kön. 16, 10—16). — 3) Ein Prophet aus Kirjath-Jearim zur Zeit des jüdiſchen Königs Jojakim. Er ſprach gegen Juda und Jeruſalem Drohungen aus nach der Weiſe Jeremia's, und als Jojakim davon hörte, trachtete er ihm nach dem Leben. Uria entfloh zwar nach Aegypten, aber Jojakim ſandte ihm Häſcher nach, welche ihn in Aegypten trafen und zum Könige zurück brachten, worauf er mit dem Schwerte getödtet, und ſeine Leiche in die Gräber des gemeinen Volkes geworfen wurde (Jerem. 26, 20—23). [Welte.]

Urim und Thummim, ſ. Bath-Kol.

Urkunde, ſ. Instrumentum.

Urphedeeid, ſ. Eid.

Digitized by Google

Urſache, ſ. Wirkung.

Urſacius von Singidunum und Valens von Murſia, arianiſche Biſchöfe, ſ. Arianer, Photinus und Sirmium.

Urſinus (oder Urſicinus), Gegenpapſt, ſ. Damaſus I.

Urſinus, Zacharias, mit Caſpar Olevian (ſ. d. A.) Verfaſſer des Heidelberger oder pfälziſchen Katechismus, zu Breslau 1534 geboren, war ſeit 1558 Rector am Eliſabethiner-Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt, mußte aber nach zwei Jahren wegen ſeines Calvinismus Breslau verlaſſen und begab ſich nach Zürich. Nachdem Friedrich III., Churfürſt von der Pfalz vom Lutherthum zum Calvinismus übergetreten war, kam Urſinus nach Heidelberg als Profeſſor am Collegium Sapientiä und arbeitete unter dem Einfluß des Churfürſten mit Olevian den obenbenannten Katechismus aus, welcher zum erſten Male 1563 in *lateiniſcher* und teutſcher Sprache erſchien und vom Churfürſten bevorwortet und für *alle* Kirchen- und Schuldiener unter Strafe der Abſetzung vorgeſchrieben wurde. Vgl. die Art. Olevian, Pfalz und ſymboliſche Bücher. Als nach Friedrichs Tod († 1576) der neue Churfürſt Ludwig († 1583) gewaltſam wieder das Lutherthum einführte und den calviniſchen Beamten, Lehrern und Prädicanten ihre Stellen nahm oder ſie zur Auswanderung zwang, mußte auch Urſinus den Wanderſtab ergreifen. Er wurde nun Profeſſor zu Neuſtadt an der Hardt, wo der Pfalzgraf Johann Caſimir, Bruder des Churfürſten Ludwig, zur Erhaltung des calviniſchen Bekenntniſſes ein Gymnaſium illuſtre (Caſimirianum) errichtete, an welchem die aus Heidelberg vertriebenen Lehrer dem größten Theile nach angeſtellt wurden. Urſinus ſtarb zu Neuſtadt im J. 1583. Außer dem Katechismus hat er noch viele andere Schriften verfaßt. Bezüglich des Katechismus, der unter die ſymboliſchen Schriften der teutſchen reformirten Kirche aufgenommen wurde, ſei hier bemerkt, 1) daß bald nach der Einführung deſſelben in der Pfalz eine Richtung aufkeimte, die bei der Beſtreitung der lutheriſchen Abendmahlslehre nicht ſtehen blieb, ſondern zur Beſtreitung der Lehre von der Gottheit Chriſti und von der Dreieinigkeit fortging (Guerikes Kirchengeſch.); 2) daß die Einführung des Katechismus die Stellung des Calvinismus gegen die katholiſche Kirche um vieles feindſeliger als die des Lutherthums machte — man denke z. B. nur an die Lehre des Heidelberger Katechismus: die papiſtiſche Meſſe ſei eine vermaledeite Abgötterei! [Schrödl.]

Urſtand des Menſchen, ſ. Stand der Unſchuld.

Urſula und die eilftauſend Jungfrauen in Cöln. — Die Legende von der hl. Urſula und den 11,000 Jungfrauen hat im Laufe der Zeit mannigfache Umbildungen erlitten. Die Entſtehung der älteſten Legende fällt vor das J. 1111. Sie wird bereits bei Sigobert von Gemblours in der revidirten Ausgabe ſeiner Chronik (bei Pertz VIII. 310.) erwähnt; die Reviſion aber wurde zwiſchen 1106 und 1111 vorgenommen. Nach dieſer Legende war Urſula die Tochter des brittiſchen Königs Deonatus (Dionoetus, Diognetus). Ihren Namen erhielt ſie, um ſie als Kämpferin gegen den Teufel zu bezeichnen, der ja als Bär das Menſchengeſchlecht befeindet. (1 Reg. 17.) Als Jungfrau von weit berühmter Schönheit wird ſie ſpäter von einem heidniſchen Fürſtenſohn (Holofernes, als Chriſt Aetherius genannt) zur Ehe begehrt. Bei der Verlegenheit ihres Vaters, entweder Land und Volk, oder die Tochter opfern zu müſſen, willigte Urſula in die Ehe, unter der Bedingung jedoch, daß der Prinz Chriſt werde, und daß man ihr drei Jahre Friſt zu einer frommen Seefahrt verſtatte. Hiezu verlangte ſie zehn Geſpielinnen und für jede Geſpielin tauſend Jungfrauen, ſowie eine Flotte von eilf Dreirudern. Aus allen Reichen der Welt, namentlich auch aus Conſtantinopel und Sicilien, wo die Schweſter der Mutter Urſulas, Geroſina, herrſchte, ſammeln ſich die Jungfrauen, heidniſche und chriſtliche, und beginnen, von Urſula zum Dienſte Chriſti entflammt, an der brittiſchen Küſte ihre nautiſchen

Digitized by Google

Uebungen. Nach Verlauf von drei Jahren iſt Alles zur Hochzeit bereit; — da treibt auf der Jungfrauen Gebet ein plötzlicher Wind die Schiffe zur galliſchen Küſte in den Hafen von Tila. Von hieraus fahren die Jungfrauen rheinaufwärts und gelangen nach Cöln, wo ſie gaſtliche Aufnahme finden. Auf göttliche Weiſung ſetzen ſie ihre Fahrt fort bis Baſel, wo ſie ihre Schiffe laſſen, um zu Lande nach Rom und zu den Schwellen der Apoſtel zu pilgern. Von Rom kehren ſie, auf ihren Martertod vorbereitet, auf demſelben Wege nach Baſel zurück, beſteigen ihre Schiffe und erreichen wiederum Cöln, welches damals gerade von den Hunnen belagert wird, ohne daß die Kunde davon zu den Jungfrauen gekommen iſt. Arglos landend, fallen ſie den Barbaren in die Hände, von welchen ſie ſämmtlich erſchlagen werden, mit Ausnahme der Urſula, deren Schönheit ſogar den Henker zittern macht. Von dem Hunnenfürſten, deſſen Namen zwar nicht genannt, der aber deutlich genug als Attila bezeichnet iſt, zur Ehe verlangt, weiſt ſie voll Entrüſtung ein ſolches Anerbieten ab; — von einem Pfeile durchbohrt muß ſie dafür das Schickſal ihrer Gefährtinnen theilen. Eine andere Jungfrau, Cordula, hatte ſich voll Todesangſt auf den Schiffen verborgen; als ſie am andern Morgen ſich einſtellt, wird auch ſie ermordet. Der Unthat folgte jedoch die Rache des Himmels auf dem Fuße nach. Himmliſche Heerſchaaren, an Zahl den erſchlagenen Jungfrauen gleich, vertreiben die Hunnen und befreien die Bürger Cölns, welche zum Danke dafür den Jungfrauen ein ehrenvolles Begräbniß gewähren. Die Kirche, welche ſich von Alters her auf dem Begräbnißplatze erhob, wurde durch einen Griechen Clematius, welcher hiezu durch wiederholte Traumgeſichte aufgefordert war, vom Grunde aus neu gebaut. Die Heiligkeit der Stätte iſt ſo groß, daß der Boden keine andere Leichen, nicht einmal die Körper eben getaufter Kinder duldet. Kurze Zeit vor Abfaſſung der Legende erſchien Cordula einer Jungfrau Helentrud aus dem Kloſter Herſe bei Iburg in Weſtphalen, mit der Weiſung an die Nonnen im Urſulaſtifte, künftig gleich nach dem Urſulatage auch ihr Andenken zu feiern. — Zu der weitern Ausbildung der Legende gaben die Nachgrabungen Veranlaſſung, welche man ſeit 1156 auf dem Urſuliniſchen Gottesacker veranſtaltete. Außer weiblichen Gebeinen fand man hier auch männliche Leichen und in den Särgen Täfelchen, welche ſie als die irdiſchen Ueberreſte eines Papſtes Cyriacus, mehrerer Cardinäle, Erzbiſchöfe, Biſchöfe und anderer hochgeſtellter Geiſtlichen bezeichneten. Dieſe männlichen Leichen und die auf ſie bezüglichen Grabſteine erregten bei dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht einer Fälſchung. Um Gewißheit zu erhalten, wandte er ſich an die Nonne Eliſabeth von Schönau (ſ. d. A.) bei Oberweſel, deren Kloſter von ihm die Gebeine der hl. Verena, einer der hl. Jungfrauen, erhalten hatte, worauf dieſe der Nonne wiederholt erſchienen war. In neuen Viſionen enthüllte nun Eliſabeth die Geſchichte der hl. Urſula. Jener Papſt ſei ein Britte und habe auf göttlichen Befehl die Jungfrauen begleitet; zwei andere Namen ſollten einen König von Griechenland und eine Königin von Sicilien bezeichnen; die übrigen Biſchöfe ſind theils aus Britannien mit gezogen, theils haben ſie ſich unterwegs angeſchloſſen. Daß ſich der Name des Papſtes Cyriacus nicht in den römiſchen Papſtverzeichniſſen (ſ. d. Art. Päpſte Bd. VIII. S. 101.), und über die Anweſenheit der Jungfrauen in Rom keine Spur in den römiſchen Geſchichtsbüchern finde, wird aus dem Unwillen der Cardinäle über die Abdankung des Papſtes erklärt, welche alles hierauf Bezügliche in den Schriften vertilgt hatten. Die Inſchriften rührten von dem Erzbiſchof Jacob her, welcher während des Blutbades ſich in einer Höhle verborgen hatte; vor ſeiner Ermordung konnte er eben nur noch ſeinen Namen aufſchreiben, weßhalb auch die Angabe ſeines Standes fehle. Möglich war die Seefahrt der Jungfrauen, weil der Vater, von ihrem Fluchtplan unterrichtet, heimlich ſchiffskundige Männer auf die Flotte geſendet hatte u. ſ. w. Die geſchriebene Geſchichte, auf welche ſich Eliſabeth beruft, iſt wahrſcheinlich die im

Digitized by Google

Eingang erwähnte Legende. Aufgezeichnet wurden dieſe Viſionen von dem Bruder der Eliſabeth, Egbert, früher Mönch im St. Caſſiusſtifte zu Bonn, ſpäter Abt von St. Florin in Schönau, welcher lateiniſch niederſchrieb, was jene teutſch ausſagte. Nach ihrer eigenen Angabe wurde ſie von wohlmeinenden Männern gedrängt, in ihren Viſionen ſich auf die hl. Jungfrau bezügliche Fragen beantworten zu laſſen. Was nun das Thatſächliche betrifft, ſo ſind „die Grabſteine bis auf den des Aetherius handgreiflich ungeſchicktes Fabricat jener ſpätern Zeit, indem darin, auch abgeſehen von vielem Andern, keine Spur von der Haltung altchriſtlicher Sepulcralſteine angetroffen wird." (Floß, im Kirchenl. von Aſchbach.) Andererſeits iſt der Inhalt der Viſionen voll der gröbſten Anachronismen und ohne geſchichtlichen Werth. Schon Papebroch entſchied, ſolche Enthüllungen, oder vielmehr Figmente, könne man ſchwerlich als höhere Offenbarungen hinnehmen (Conatus chronico-hist. ad catal. Rom. Pontiff. p. 31.). Muß man dieſes zugeben, ſo iſt doch der von Rettberg (Kg. Teutſchl. I. 117.) behauptete Zuſammenhang der Nachgrabungen und Viſionen mit dem Kampfe der Cölniſchen Geiſtlichkeit gegen die Katharer, bei welchem Egbert einer der eifrigſten Theilnehmer war, hiſtoriſch nicht gerechtfertigt. Man habe, meint Rettberg, durch Benutzung der localen Sage die Phantaſie des Volkes beſchäftigen, und der Cölniſchen Geiſtlichkeit im Kampfe gegen die ſchon populär gewordenen Katharer Hilfe leiſten wollen. War dieß der Plan, ſo lag es nahe, daß man für die anderweitig ſchon bekannte Sage nun plötzlich die Beweiſe aus der Erde zog, und ſie durch anderweitige miraculöſe Züge, durch die Ausſagen einer viſionären Nonne beſtätigen ließ." Allerdings, wenn die den Zweifel ſteigernden Nachgrabungen das geeignete Mittel ſind, den ſchon vorhandenen Zweifel zu beſeitigen, und wenn durch die Viſionen einer Nonne augenfällige Thatſachen am natürlichſten entkräftet werden. — Neue Revelationen, von einem engliſchen Prämonſtratenſer Richard in Arnsberg aufgezeichnet, ſchließen ſich an die Enthüllungen der Eliſabeth an. Sie ſind in zwei Bücher abgetheilt, von welchen das eine 1183, das andere 1187 geſchrieben ſein will. Die Angaben ſind hier noch viel ſeltſamer und abenteuerlicher als bei der Eliſabeth. Die genaueſten Stammbäume der handelnden Perſonen werden mitgetheilt; die Schwierigkeiten ſollen noch vollſtändiger gehoben werden. Die Männerleichen, nach Eliſabeth von den heimlich mit eingeſchifften Matroſen herrührend, werden nun auf eine noch zahlreichere Begleitung der Jungfrauen von Geiſtlichen, Verwandten und Verlobten gedeutet. Um die aufgefundenen Kinderleichen zu erklären, ſollte auch eine große Menge Frauen, Mütter und Schweſtern der Jungfrauen, mit geborenen und ungeborenen Kindern an der Fahrt Theil genommen haben. Trotz dieſer Ungeheuerlichkeiten iſt jedoch die Aufrichtigkeit des Berichterſtatters nicht zu bezweifeln. Sein Ruf iſt auch ſonſt unbefleckt und ſein Orden hatte eine beſondere Verehrung für die hl. Jungfrauen. — Beim erſten Erwachen der hiſtoriſchen Kritik im Mittelalter reichte jedoch das Mittel der Viſionen nicht mehr aus, die vorhandenen Schwierigkeiten zu beſeitigen. Schon die Legenda aurea machte auf Anachronismen, wie die Exiſtenz eines Königreichs Sicilien und einer Stadt Conſtantinopel im Anfange des dritten Jahrhunderts, aufmerkſam. Gründlicher und umfaſſender war die Kritik des Gobelinus Perſona (ſ. d. A.), Decan von Bielefeld um 1418 (Cosmodromium, sect. VI. cap. 14 b. Meibom. Script. Helmstad. 1688. T. I. p. 199.). Er wiederholt die Bedenken in Betreff Siciliens und Conſtantinopels; in Bezug auf Cyriacus macht er das Schweigen des Hieronymus, welcher von Papſt Damaſus ein Verzeichniß der als Märtyrer geſtorbenen römiſchen Biſchöfe erhalten habe, und des Euſebius geltend, und bemerkt endlich, daß es um jene Zeit weder Wallfahrten nach Rom zum Ablaß gegeben, noch daß die Hunnen bereits ihre mäotiſchen Sümpfe verlaſſen haben. Seine Bedenken habe er ſelbſt nach Cöln berichtet, aber keinen Aufſchluß erhalten. Im Reformationszeitalter

Digitized by Google

wurde die kritiſche Stimmung unſern Heiligen entſchieden ungünſtig. (Vergl. die Magdeburger Centuriatoren, V. p. 31. T. II. Bas. 1624. und Beatus Rhenanus, rerum Germ. lib. III. p. 214. Francof. 1711.) Die Proteſtanten zählten ſie unter die chimäriſchen Heiligen. Zu ihrer Vertheidigung ſchrieb der Jeſuit Crombach im 17. Jahrhundert einen ganzen Folioband. — Chronologiſch ſetzte man das Martyrium der Jungfrauen bald unter Maximinus Thrax (235—238) und nahm ſtatt der Hunnen ein anderes namenverwandtes Volk, z. B. Sunici an, wovon Zons am Rhein genannt ſein ſoll, — oder in die Zeit des Uſurpators Maximus, vordem Befehlshabers der britanniſchen Legionen (383—388). Galfried von Monmouth (in der Mitte des zwölften Jahrh.) erzählt nämlich (hist. reg. Britt. V. 15): Maximus habe, um ſeine Gewalt in Gallien durch Verheirathung der Soldaten feſter zu begründen, vom Könige von Cornwallis eine Anzahl heirathsfähiger Mädchen verlangt. Dieſer habe auch dem Verlangen entſprochen, und ſeine Tochter Urſula mit 11,000 Jungfrauen edler und mit 60,000 gewöhnlicher Herkunft hingeſendet. Dieſe Schaar ſei aber theils durch Sturm verſchlagen, theils bei Cöln von den Hunnen und Pikten (!) ermordet worden. In dieſer abenteuerlichen Erzählung glaubte Baronius (Ann. ad annum 383. nr. 3.) die urſprüngliche Geſchichte der Urſula zu entdecken, und in neuerer Zeit hat ein Aufſatz der Bonner Zeitſchrift für Phil. und Theol. Jahrg. 1850. Heft 2. ihm darin beigeſtimmt. Entſchieden dagegen ſpricht die Schwierigkeit, daß die von Valentinian II. herbeigerufenen Hunnen nicht über den Rhein gingen. Eine neue Hypotheſe ſtellte Rettberg auf (l. c. S. 122.). Solle einmal ein hiſtoriſches Factum Grundlage der Urſulaſage ſein, ſo liege eine Erzählung bei Procopius (de bello Goth. IV. 20. ed. Bonn. II. 560.) noch viel näher. Dieſer berichtet nämlich von einer kriegeriſchen brittiſchen Prinzeſſin aus dem ſechſten Jahrhundert, welche mit dem Prinzen der Warner am Rhein, Radiger, verlobt war. Der Prinz mußte jedoch ſeinem Vater kurz vor deſſen Tode verſprechen, die Stiefmutter, die Tochter des Frankenkönigs Theodebert, zu heirathen. Die verſchmähte Braut erſcheint darauf mit einer Flotte von 400 Schiffen im Rheine, beſiegt den Prinzen, dem ſie jedoch verzeiht und ihre Hand ſchenkt. „So wäre wenigſtens ein nautiſcher Feldzug aus Britannien den Rhein hinauf unter Anführung einer kriegeriſchen Jungfrau aufgefunden,“ wenn ſich daraus nur die Entſtehung unſerer Legende durch irgend welche Um- und Weiterbildung der in dieſer Erzählung liegenden Elemente begreifen ließe. Die Aehnlichkeit iſt eine rein äußere, ohne innere Verwandtſchaft und genetiſchen Zuſammenhang. Andern Kritikern ſchien das Legendenhafte hauptſächlich in der großen Anzahl der Jungfrauen zu liegen. Man ſuchte ſie deßhalb auf verſchiedene Weiſe zu rectificiren. Am nächſten ſchien die Annahme von eilf Jungfrauen, Urſula an der Spitze, zu liegen, eine Conjectur, die ſich auch dadurch empfahl, daß in den alten Calendarien wirklich oft nur eilf Jungfrauen erwähnt werden. Die Tauſende ſuchte man durch Annahme einer falſchen Leſung der alten Calendarien zu beſeitigen. Bald ſollte es hier geheißen haben Ursula et Undecimilla virg. mart. (eine Form, die ſich übrigens wirklich in einem alten Miſſale der Sorbonne findet), oder Ursula et Ximillia, oder teutſch: St. Ursula Ximartor, obgleich eine ſo frühe Anwendung der teutſchen Sprache in Calendarien völlig unwahrſcheinlich iſt, oder endlich Ursulae et XI. m. v., — was freilich gegen alle Analogie in den Calendarien verſtoßen würde, welche XI. v. m. fordert. Indeſſen wie immer es um dieſe Conjecturen beſtellt ſein möge, ſo wird dadurch doch nicht das Zeugniß des Wandelbert von Prüm (um 851) zum 21. Oct. entkräftet, welcher auf das Beſtimmteſte von Tauſenden von Jungfrauen redet, die nebſt ihren hl. Führerinnen zu Cöln gemartert wurden (bei D'Achery, Spicil. II. 54.). Die Aechtheit dieſer Stelle zu beanſtanden, wie Rettberg thut (l. c. S. 114.), iſt nicht der mindeſte Grund vorhanden. Beſtätigt und unterſtützt wird dagegen dieſes Zeugniß durch ein Calendar, nachweislich

Digitized by Google

aus dem letzten Viertel des neunten Jahrhunderts, welches früher dem Stifte in Eſſen gehörig, ſich jetzt auf der Düſſeldorfer Stadtbibliothek befindet. Dieſes enthält fol. 221, 2. zum 21. Oct. die Angabe: sancti hilarionis sanctarumque virginum XI. milium. Andere Calendarien aus dem neunten und zehnten Jahrhundert nennen zu demſelben Tage entweder nur eilf oder zwei Jungfrauen, oder erwähnen allgemein nur die hl. Jungfrauen in Cöln. Auch alte Litaneien (aus der ehemaligen Cölner Capitelsbibliothek, jetzt in Darmſtadt) aus dem zehnten und eilften Jahrhundert zählen bald 11, bald weniger Jungfrauen. Sicher beſtand ſchon im neunten Jahrhundert ein Kloſter der ſeligen Jungfrauen in Cöln, wie aus einer Urkunde König Lothars II. erhellt (Würdtw. Nov. subs. IV. 24.), und ſchon St. Cunibert († um 663) ſoll in der Kirche deſſelben celebrirt haben, wenn auch die Biographie dieſes Biſchofs (bei Surius zum 12. Nov.), welche dieſes mit wunderbaren Nebenumſtänden erzählt, ſchwerlich über das neunte Jahrhundert hinaufreichen ſollte. Ferner erwähnen Urkunden aus dem zehnten, eilften und zwölften Jahrhundert ausdrücklich der eilftauſend Jungfrauen Cölns, ihres Kloſters und ihrer Kirche (Crombach p. 778., Lacomblet, nr. 88. 94. 87. 91. 182. 230.), oder ſprechen einfach von der ecclesia sanctarum virginum (nr. 321. 400. 461.). Ebenſo enthalten die Martyrologien und Calendarien vom zehnten Jahrhundert ab, wenn ſie die Jungfrauen erwähnen, ſtets Eilftauſende für Cöln. Von den ältern Martyrologien erwähnt nur eines von denen, welche ſich an den Namen des hl. Hieronymus anreihen, das Augsburger (AA. SS. Boll. T. VII. Junii p. 22.) zum 21. Oct. für Cöln eilftauſend Jungfrauen, allein es iſt ungewiß, ob es in allen ſeinen Theilen dem neunten Jahrhundert angehört. Wenn nun auch die übrigen Martyrologien, das alte römiſche, die nach Beda benannten, die von Hraban, Ado und Notker von den Jungfrauen ſchweigen, ſo iſt dieß zwar, namentlich von den letztern auffallend, aber nicht hinreichend, die vorhandenen poſitiven Zeugniſſe zu entkräften. Soweit ſich alſo die Legende zurück verfolgen läßt, erſcheinen ſtets Tauſende von Jungfrauen, und nirgends findet ſich eine Spur, daß durch irgend welches Mißverſtändniß eine geringere Anzahl bis zu dieſer Größe angewachſen ſei. Demnach iſt auch nicht daran zu zweifeln, daß der Legende trotz ihrer ſpätern ſagenhaften Form ein hiſtoriſches Factum zum Grunde liege. Was hierüber geſchichtlich feſtſteht, dürfte nach Binterim (Calendarium ecclesiae germanicae Coloniensis. Col. 1824. 4. p. 31) Folgendes ſein: „daß eine beträchtliche Anzahl, Tauſende von Frauen, eilf ausgezeichnete und vornehme, darunter vor allen Urſula an ihrer Spitze, bei Cöln gemordet worden.“ Die Angabe Wandelberts dürfte im Vergleich mit den übrigen der Wahrheit am nächſten kommen, und die urſprüngliche Lesart der Calendarien undecim et milium virg. geweſen ſein. Die Auslaſſung des et im Lapidarſtile iſt nicht ohne analoge Beiſpiele. Iſt unter dem Hunnenfürſten, dem totius Europae victor, ohne Zweifel Attila zu verſtehen, ſo dürfte die Thatſache, auf welche ſich die Legende bezieht, nach der Schlacht bei Chalons 451 fallen, wo ganze Schaaren, namentlich Frauen, vor der Wuth der Hunnen die Flucht ergriffen. Um ſie zu ſchützen, begleitete Biſchof Lupus von Troyes den Attila bis an den Rhein. In dieſelbe Zeit fällt auch die Occupation Britanniens durch die Angelſachſen, wodurch nach Beda (hist. angl. I. 15.) unzählige Britten zur Auswanderung auf das Feſtland gezwungen wurden, und ſo möchte denn auch der Zug der Legende, daß es britiſche Jungfrauen waren, welche erſchlagen wurden, auf Wahrheit beruhen. Sie geriethen in die Gewalt der Hunnen entweder bei einer kurzen Belagerung Cölns oder beim Uebergange über den Rhein (vgl. d. Art. Cöln.). — Literatur: Binterim, Calendarium eccles. germ. Colon. Colon. 1824. 4. Derſelbe, Erzdiöceſe Cöln I. 66. Joach. Vadianus, de XI millibus virginum orat. Viennae Aust. 1510. 4. Jac. Usserii, britannic. eccles. antiqq. Lond. 1687. fol. p. 107 sq. Herm. Crombach, Ursula vindicata s. vita et martyrium Ursulae et soc. 11,000

Digitized by Google

virg. Colon. 1647. fol. Ejusdem Auctarium s. lib. XII. s. Ursulae vindicat. — Zeitſchrift für Phil. und kathol. Theologie 1850. Hft. 2. — Floß, im Kirchenl. von Aſchbach. — Fr. Bill, Wegweiſer zur Kirche der hl. Urſula in Cöln. Cöln 1853. — Rettberg, Kirchengeſch. von Teutſchl. I. 111 ff. [Hagemann.]

Urſulinerinnen. Das Walten des göttlichen Geiſtes in der katholiſchen Kirche offenbart ſich wunderbar in ihrem lebendigen Organismus. Wie ein lebenskräftiger Baum neue Zweige treibt und friſche Blätter, wenn die älteren beſchnitten werden, und das dürre Laub fällt: ſo erneuert und verjüngt ſich die Kirche Chriſti durch den innewohnenden, göttlichen Geiſt aus ſich ſelbſt, wenn ſie von außen bedrängt und beſchränkt wird, oder einzelne ihrer Glieder verdorrt von ihr abfallen. Durch alle Jahrhunderte geht dieß Zeugniß der Geſchichte; auffällig iſt daſſelbe, wie nach vielen andern Seiten hin, ſo insbeſondere auch in der Stiftung neuer Orden zur Zeit der großen Glaubensſpaltung. Als Teutſchland, England und andere Länder in ihrer kirchlichen Trennung begriffen waren, als die Reformation, mit Verläugnung jeglichen Gehorſams, alle Feſſeln der Authorität in religiöſen Dingen ſprengte, und die Zügelloſigkeit des individuellen Urtheils zur Herrſchaft zu bringen bemüht war, indem ſie das, was die Kirche bisher verbunden und in der Hierarchie vereinigt hatte, bis in die kleinſten Faſern atomiſirte: da trat dieſer trennenden und auflöſenden Richtung der Zeit, welche ſich in der Reformation entfaltete, eine ganze Reihe neuer Congregationen, religiöſer Genoſſenſchaften und Orden entgegen, deren Mitglieder, durch die Gelübde des Gehorſams, der Armuth und Keuſchheit mit einander verbunden, ihr Leben dem Dienſte der Kirche widmeten und der Ausübung wahrer chriſtlicher Nächſtenliebe, der Pflege der Kranken, dem Unterrichte der Jugend, der Predigt des göttlichen Wortes, der Bekehrung der Heiden ſich hingaben. Der Zerſtörung folgte Schritt für Schritt der Wiederaufbau, und ſo wie hier der Weinberg des Herrn verwüſtet wurde, ſo grünte und blühte er faſt gleichzeitig dort wieder auf. In demſelben Jahre, ja wir möchten ſagen, in denſelben Augenblicken, als eine große Anzahl von Mönchen und Nonnen, dem Beiſpiele Luthers folgend, das Kloſterleben und die hl. Kirche verließen, als Heinrich VIII. durch ſeinen Generalvicar Thomas Cromwell die Klöſter in England unterſuchen und durch eine Parlamentsacte (im J. 1536) 376 Klöſter „zum Wohlgefallen des allmächtigen Gottes und dem Königreiche zur Ehre“ mit einem Male aufheben ließ; als Chriſtian III. an einem Tage deſſelben Jahres alle Biſchöfe gefangen nehmen, Mönche und Nonnen aus ihren Klöſtern vertreiben und die Reformation mit Gewalt in Dänemark und Norwegen durchführen ließ; als Guſtav Waſa mit einem Federſtriche dreißig Klöſter vernichtete und Schweden von der Kirche losriß: da gelobte der hl. Ignatius mit ſeinen ſechs Freunden auf dem Montmartre bei Paris ſich dem Papſte zum Dienſte der Kirche anzubieten, und der Geiſt Gottes erweckte den hl. Hieronymus Aemilianus zur Stiftung der Somasker, den hl. Johannes von Gott als Stifter der barmherzigen Brüder, den Gaetano von Thiene als Stifter der Theatiner, drei Edelleute in Mailand als Stifter der Barnabiten, den hl. Philippus Neri als Stifter der Oratorianer. Neben dieſen und andern Orden, als den Capucinern, den chriſtlichen Lehrbrüdern, den durch die hl. Thereſia neubelebten Carmeliterinnen u. A. traten auch die Urſulinerinnen ins Leben. Die Stifterin war die hl. Angela Merici, in Breſcia. Das Leben derſelben iſt von Faino im J. 1672, und noch früher von P. Ottavio Florentino verfaßt, welches letztere P. Hugues Quarré, Prieſter des Oratoriums, franzöſiſch herausgab. Dieſen zufolge wurde Angela um das J. 1506 geboren, gründete die Geſellſchaft der Urſulinerinnen im J. 1537 mit 72 Jungfrauen und ſtarb am Charfreitage den 21. März 1540. Dieſe Quelle liegt auch dem Artikel „Merici, Angela“ zum Grunde. Eine andere Lebensbeſchreibung iſt von dem öffentlichen Notar Joh. Bapt. Nazari aus Breſcia verfaßt, welcher bei dem Heiligſprechungsproceſſe

Digitized by Google

unſerer Heiligen als einer der vier Augenzeugen für gültig anerkannt wurde. Dieſes Leben iſt dem Decrete Papſt Pius VII. über die Heiligſprechung der ſeligen Angela Merici vom 24. Mai 1807 zum Grunde gelegt, und ſomit eine authentiſche Quelle, nach welcher die chronologiſchen Abweichungen der andern Lebensbeſchreibungen zu berichtigen ſein dürften. Dieſem Leben zufolge wurde die hl. Angela Merici um das J. 1470 zu Deſenzano geboren, und gründete nach vielen Vorbereitungen, Wallfahrten und Ermunterungen (ſ. d. A. Merici) am 25. November 1535, dem Feſte der hl. Catharina, dieſe neue Geſellſchaft. Schon vor längerer Zeit hatte ſie ſich zwölf Jungfrauen zugeſellt, und denſelben am hl. Grabe von Varallo, einem Wallfahrtsorte im Mailändiſchen, ihr Vorhaben entdeckt, mit ihnen eine religiöſe Genoſſenſchaft zu bilden. An dem gedachten Tage empfingen ſie in der Kirche der hl. Afra zu Brescia das hl. Abendmahl mit einander, und verſammelten ſich dann in einem Oratorium, nahe am Dome der Stadt gelegen, in welchem Angela mit ihren Gefährtinnen ſchon ſeit einiger Zeit ihren frommen Uebungen obgelegen hatte. Noch 15 andere Jungfrauen traten an demſelben Tage zu ihr mit dem Gelübde ſich ganz dem Dienſte des Herrn zu widmen, und ſo machte ſie mit dieſen 27 Schweſtern den förmlichen Anfang zu einer immerwährenden Geſellſchaft. Sie wollte nicht als Stifterin derſelben gelten, und, um ihren Namen zu verbergen, ſtellte ſie die Geſellſchaft unter den Schutz der hl. Urſula, von welcher ſie auch den Namen angenommen hat. Es war nicht ein Kloſterleben, welches die hl. Angela zu gründen gedachte, ſondern urſprünglich nur ein Verein oder eine Schweſterſchaft zur Uebung chriſtlicher Liebe, zur Pflege der Kranken, zum Unterrichte, zur Bildung und zur eigenen Heiligung der Mitglieder des Vereins. Auch hatte ſie zunächſt nur die Stadt Breſcia und die umliegenden Dörfer dabei im Auge. Gleich nach der förmlichen Errichtung der Geſellſchaft dachte ſie daran, eine gemeinſame Regel für Alle zu entwerfen. Sie wandte ſich in inbrünſtigem Gebete zu dem Herrn und flehte um himmliſche Erleuchtung für ein ſo wichtiges Werk. Dann dictirte ſie dem ſehr geachteten Prieſter Gabriel Cozzano, welcher nachmals auch die Beſtätigungsbulle Papſt Paul III. mit Erläuterungen herausgab (Dichiarazione della bolla di Paolo III.), die Regel, welche aus 25 Hauptſtücken beſteht (S. dieſelbe in dem Leben der hl. Angela Merici, Augsburg 1811 S. 245—303). Die Regel handelt zuerſt von der Aufnahme der Jungfrauen, und beſtimmt, daß jede, welche in die Geſellſchaft aufgenommen werden will, nicht zwar das Gelübde der Keuſchheit ablegen, wohl aber den feſten Vorſatz haben ſolle, als Jungfrau in der Geſellſchaft zu leben. Sie ſollen wenigſtens zwölf Jahre alt ſein, wenn ſie ſich zur Aufnahme melden, 15 Jahre, wenn ſie eingekleidet und ins Capitel aufgenommen, und 18—20 Jahre, wenn ſie in das geſetzliche Buch eingetragen werden. Eine beſondere Ordenskleidung war ebenſo wenig wie das gemeinſchaftliche Leben in einem Hauſe vorgeſchrieben. Die Kleidung ſoll nur ehrbar und einfach ſein, ein Schleier von nicht zu feinem, durchſichtigem Zeuge, ein Kleid von ſchwarzer Farbe und eben ſolche Schuhe und Pantoffel. Ihre Wohnungen behalten die Jungfrauen bei ihren Eltern oder Verwandten und die Vorſchriften über ihren Umgang in der Welt beſchränken ſich auf die allgemeinen Forderungen der Ehrbarkeit, der Sitte und des Anſtandes. Außer den gewöhnlichen kirchlichen Faſten werden noch viele beſondere Faſttage vorgeſchrieben. Täglich ſollen die Tagzeiten unſrer lieben Frau, die ſieben Bußpſalmen und überdieß ein Gebet verrichtet werden, welches die hl. Angela ſelbſt verfaßt hat (ſ. daſſelbe in dem a. a. Leben der hl. Ang. Mer. S. 102). Jede Schweſter ſoll täglich eine hl. Meſſe hören; an hohen Feſttagen ſoll jede in ihrer eignen Pfarre zur Beichte und hl. Communion gehen; jeden erſten Freitag im Monate ſollen aber Alle gemeinſchaftlich in einer beſtimmten Kirche vor ihrem aufgeſtellten Vater die hl. Communion empfangen, und jeden letzten Sonntag des Monats ſollen ſich Alle in dem Oratorium der Geſellſchaft verſammeln, wo

öffentlich die Regel vorgeleſen wird. Der Gehorſam, die Jungfräulichkeit und die Armuth werden als evangeliſche Räthe anempfohlen. Die Geſellſchaft unterwirft ſich dem Gehorſame des Biſchofs von Breſcia und empfiehlt ſich ſeiner väterlichen Hirtenſorge. Weil aber der Biſchof ſich nicht unmittelbar mit den Angelegenheiten der Geſellſchaft beſchäftigen kann, ſo beſtimmt derſelbe einen Stellvertreter als Vater der Geſellſchaft, welcher alle Verſammlungen leitet, und alle diejenigen prüft, welche aufgenommen werden wollen. In einer allgemeinen Verſammlung wird eine Mutter oder Oberin auf Lebenszeit gewählt, welcher eine Stellvertreterin und vier Aſſiſtentinnen beigegeben werden. Da die Geſellſchaft ſich gleich nach ihrem Entſtehen über die Stadt Breſcia und die umliegenden Dörfer ausgebreitet hatte, ſo ſollten nach den acht Vierteln der Stadt acht Matronen als Vorſteherinnen gewählt werden, deren jede für die in ihrem Viertel wohnenden Töchter zu ſorgen und die neu Aufzunehmenden dem Vater und der Mutter der Geſellſchaft darzuſtellen hatte. Im gleichen wurden acht Lehrerinnen und eben ſo viele Aufſeherinnen gewählt. Die Aufſeherinnen ſtehen zunächſt unter den Lehrerinnen, Alle aber unter der Mutter Oberin. Zur Beſorgung der weltlichen Angelegenheiten der Geſellſchaft wählt dieſelbe drei Männer zu Schutzherrn. — Die nothwendigen Vorſchriften und Reglements für die Vorſteherinnen und Lehrerinnen ſind zum Theil ſchon in dieſer Regel ausgeführt, finden aber ihre weitere Ausführung in dem ſpäter verfaßten Teſtamente der Stifterin. Von den Aufſeherinnen iſt aber in dem 20. Hauptſtücke der Regel nur kurz und im Allgemeinen die Rede, und deßhalb verfaßte Angela für die Mütter Aufſeherinnen, welche ſie Colonelli nannte, noch beſondere „Erinnerungen" in neun Capiteln. Wie in der „Regel" ſo offenbart ſich auch in dieſen „Erinnerungen" die tiefe Weisheit und Innigkeit dieſer gotterleuchteten Seele. Sie ermahnt die Aufſeherinnen, daß ſie ſich, nach dem Beiſpiele Chriſti, nicht als Oberinnen, ſondern als Dienerinnen ihrer Töchter anſehen ſollen. Nur von der Liebe Gottes und von dem Eifer der Seelen angetrieben ſollen ſie den Vorſteherinnen gehorſamen, das Leben der Töchter ſorgſam beobachten, und ihre leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſe kennen lernen. Sie ſollen öfters, beſonders an den Feſttagen die Töchter beſuchen, ſie fleißig unterweiſen durch Beiſpiele und Worte, ſorgen, daß ſie einig und friedfertig untereinander leben und vor weltlich Geſinnten, vor falſch Andächtigen und Irrlehrern bewahrt werden. Beſonders ermahnt ſie die Aufſeherinnen, alle Töchter auf gleiche Weiſe zu lieben und für die eine nicht mehr eingenommen zu ſein als für die andere. Die in der Regel und in dem Teſtamente wiederkehrende Ermahnung ſchließt auch dieſe Erinnerungen: „Seid friedfertig und Alle ein Herz und ein Sinn. Ich ſage euch, wenn ihr ſo eines Sinnes und eines Herzens ſtehet, ſo ſeid ihr eine feſte Burg und ein unüberwindlicher Thurm." — Nachdem Angela dieſe Regel vielfach mit mehreren Welt- und Kloſtergeiſtlichen, insbeſondere mit ihrem weiſen Gewiſſensrathe und Beichtvater Don Seraphin von Bologna, von welchem ſie insbeſondere geleitet und zur Stiftung der Geſellſchaft ermuntert worden war, berathen, auch mehrere fromme Matronen zu Rathe gezogen hatte: legte ſie dieſelbe dem Biſchofe von Breſcia, dem Cardinal Franciscus Cornaro, zur Genehmigung vor. Der Cardinalbiſchof ließ ſie durch ſeinen Generalvicar Laurentius Muzio ſorgfältig prüfen. Dieſer glaubte aber ſo deutlich die göttliche Eingebung an derſelben wahrzunehmen, daß er ſie ohne eine Sylbe daran zu ändern durch ein ſehr ausführliches Decret vom 8. Auguſt 1536 vollkommen guthieß. Sobald die Regel in dieſer Weiſe ihre Beſtätigung gefunden hatte, ging Angela an die Ausführung derſelben. Sie verſammelte in ihrem Hauſe bei St. Afra alle ihre Töchter. Ihre Zelle war eng und klein, ärmlich nur mit einem Crucifix von Papier geſchmückt, ſie enthielt nur einen Stuhl und ein ärmliches Lager. In der Küche des Hauſes wurde deßhalb die Verſammlung gehalten und in Gegenwart eines öffentlichen Notars geſchah am 18. März 1537

Digitized by Google

die erſte Wahl einer Oberin ſo wie die Wahl zu den übrigen Aemtern. Aus dem von dem Notar aufgenommenen Wahlacte geht hervor, daß nebſt der Stifterin 59 Jungfrauen verſammelt und 17 abweſend waren, ſo daß die Geſellſchaft damals auf 76 Schweſtern angewachſen war. Trotz ihres Widerſtrebens wurde Angela zur Oberin gewählt; den Namen Stifterin aber wies ſie beharrlich von ſich ab. Unter den gewählten Vorſteherinnen zeichnete ſich die Gräfin Lucrezia von Lodrone durch ihre Einſicht und Frömmigkeit beſonders aus; Angela zog dieſelbe bei allen ihren Einrichtungen zu Rathe, wählte ſie in ihrer Krankheit zur Stellvertreterin und ſcheint ſie auch als Nachfolgerin in ihrem Amte als Oberin bezeichnet zu haben, indem ſie dieſelbe in ihrem Teſtamente als erſte Mutter der Geſellſchaft der hl. Urſula anredet. Nach dem Tode der Stifterin wurde Lucrezia auch von der ganzen Geſellſchaft zu ihrer Nachfolgerin gewählt. Die geiſtliche Leitung der Töchter legte Angela in die Hände zweier ausgezeichneter Beichtväter, welche in der Stadt das vollkommenſte Vertrauen genoſſen. Der eine war Paulus von Cremona, regulirter Chorherr vom hl. Johannes vom Lateran, der andere Chryſanthes, Canonicus des hl. Petrus aus dem Orden des hl. Georgius von Alga. So war das Werk nach allen Seiten hin wohl geordnet und erfreute ſich eines geſegneten Fortgangs. Drei Jahre leitete Angela die Geſellſchaft, dann fühlte ſie ihr Ende herannahen. Sie verfaßte ihr Teſtament, welches ſie an die Gräfin Lucrezia von Lodrone und die übrigen Vorſteherinnen der Geſellſchaft richtete. Die ganze Innigkeit ihrer Liebe und die tiefe Weisheit ihres Geiſtes hauchte ſie den eilf Vermächtniſſen ein, aus welchen daſſelbe beſteht. Das Teſtament iſt den Canoniſationsacten fol. 1377 beigefügt (Leben ꝛc. S. 207—223), und enthält die weiſeſten Vorſchriften über die Leitung der Geſellſchaft in einem wahrhaft rührenden Ausdrucke. Ganz allein durch Liebe zu Gott und durch den Eifer für das Heil der Seelen ſollen die Vorſteherinnen ſich bei der Regierung der Geſellſchaft leiten laſſen; ſie ſollen jede ihrer Töchter hochachten und ihrem Geiſte und Herzen eingegraben tragen; nach dem Beiſpiele Chriſti ſollen ſie ſanftmüthig ſein und ihre Töchter nicht mit Gewalt und Härte, ſondern mit Freundlichkeit und Liebe leiten; mit jeglicher Tugend und mit jeder edlen und ſchönen Sitte geſchmückt ſollen ſie ihre Töchter als liebliche Bräute Chriſti darſtellen. Wenn eine Tochter drei- höchſtens viermal vergebens ermahnt iſt und ſie nicht folgen will, ſo ſollen ſie dieſelbe laſſen, und erwarten, ob nicht die Verlaſſenheit ſie am erſten zur Rückkehr bringe. Wenn eine viel Schwierigkeit in Ablegung der Moden oder ſonſtiger Kleinigkeiten findet, ſo ſollen ſie dieſelbe darum nicht alsbald aufgeben, weil gar oft die Ueberwindung einer Kleinigkeit viel mehr Mühe als das wirklich Schwere koſtet, und weil einer ſolchen, nach Ueberwindung dieſer Kleinigkeit, nichts mehr ſchwer wird. Zwei- oder wenigſtens ein Mal im Monate ſollen ſich die Vorſteherinnen, und ſo oft als thunlich mit allen Töchtern verſammeln. Die Geſellſchaft ſoll wohl Vermögen haben, was ſie daraus folgert, „daß Gott angefangen habe, ihr hierin Vorſehung zu thun.“ Die Einkünfte ſollen zum Wohle und zur Aufnahme der Geſellſchaft nach weiſem Ermeſſen verwendet werden. Als die Grundbedingung jeglichen Gedeihens ſpricht ſie mit einer rührenden Innigkeit des Gemüthes die Bitte aus, daß Alle ein Herz und eine Seele ſein möchten. Zuletzt empfiehlt ſie auf das Nachdrücklichſte die treue Befolgung der Regel, und verkündet mit prophetiſchem Geiſte, „daß der Herr die Geſellſchaft nie verlaſſen werde, ſo lange die Welt dauern wird, da der Herr es ja ſei, der ſie gepflanzt habe.“ Wenn mit der Zeit Umſtände eintreten ſollten, welche neue Verordnungen oder eine Abänderung der Regel nothwendig machen ſollten, ſo ſoll dieß klug und mit reifer Ueberlegung geſchehen und ſtets ſollen ſie vorher ihre Zuflucht zu den Füßen Jeſu Chriſti mit der Bitte um Erleuchtung nehmen. „Ich gehe nun zu ſterben“, ſo ſchließt ſie ihr Teſtament indem ſie allen ihren Töchtern mit dem Kuſſe des Friedens ihren Segen ertheilt, und wirklich ſtarb ſie bald darauf am

Digitized by Google

27. Januar 1540 in einem Alter von etwa 70 Jahren. Schon vor drei Jahren hatte Angela daran gedacht, daß die Regel ihrer Geſellſchaft, nachdem dieſelbe von ihrem unmittelbaren geiſtlichen Oberhaupte beſtätigt worden war, auch die Beſtätigung von dem Vater der Chriſtenheit erhielte. Sie hatte deßhalb dem Gabriel Cozzano ein Geſuch an den hl. Vater dictirt, in welchem ſie um die Aufnahe der Geſellſchaft unter die kirchlichen Genoſſenſchaften und Genehmigung der Regel nachſuchte. Es ſcheint aber, daß das Zerſtreutwohnen der Töchter einiges Bedenken erregt habe, und daß man vorerſt den Erfolg der neuen Stiftung habe abwarten wollen. So viel iſt gewiß, daß die hl. Angela vor dem Eintreffen der Genehmigung mit Tode abging, und daß ſich auch bald nach ihrem Tode die Uebelſtände bemerklich machten, welche mit der urſprünglichen Einrichtung der Geſellſchaft unvermeidlich verknüpft waren. Es erhoben mehrere ſonſt ganz wohlwollende Geiſtliche ihre Stimme dagegen, daß ſo viele Jungfrauen ohne Ordenskleidung und feſte Kloſterregel den Gefahren der Welt ausgeſetzt blieben, und ſelbſt manche Väter und Verwandte waren unzufrieden darüber, daß ihre Töchter ein klöſterliches Leben führen und doch dabei in der Welt leben ſollten. Dagegen vertheidigten andere, gelehrte Geiſtliche in ſchön verfaßten Schriften die von der hl. Stifterin begründete Lebensweiſe, und der friſche Eifer überwand für dieſes Mal noch die unverkennbaren Schwierigkeiten, denen die Geſellſchaft auf die Dauer nicht widerſtanden haben würde. Ein anderer Umſtand von viel geringerer Erheblichkeit drohte dagegen eine gefährlichere Uneinigkeit unter den Mitgliedern hervorzurufen. Die Oberin Lucrezia von Lodrone wünſchte nämlich mit dem größeren Theile der Geſellſchaft, daß ſie, als Zeichen ihrer Jungfräulichkeit, nicht bloß die gewöhnliche Kleidung, welche Angela beſtimmt hatte, ſondern über derſelben noch einen ledernen Gürtel tragen ſollten. Dagegen erhob ſich aber ein Theil der Geſellſchaft mit der Vorſteherin Genovefa Luciagi, welche eine der erſten Gefährtinnen der hl. Angela geweſen war, und dieſen ſtimmte auch Gabriel Cozzano zu. So unbedeutend dem Anſcheine nach die Sache war, ſo ernſtlich wurde doch der Streit darüber, und als derſelbe Gefahr bringend werden zu wollen ſchien, langte eben zur rechten Zeit die Beſtätigungsbulle Papſt Paul III. vom 9. Juni 1544 an, welche einen beſondern Ablaß für diejenigen verlieh, die ſich zu einer gleichförmigen Kleidung verſtünden, den Obern aber die Erlaubniß einräumte, Veränderungen in den Einrichtungen nach Zeit und Umſtänden vorzunehmen. Mit Vollführung der Bulle wurden, wegen der Erledigung des biſchöflichen Stuhles von Breſcia, der Biſchof von Verona und neben demſelben der Erzdiacon und Erzprieſter der Domkirche zu Breſcia beauftragt. Die Uneinigkeit verſchwand, die gemeinſame Kleidung mit dem ledernen Gürtel wurde angelegt und unter der vortrefflichen Leitung des geiſtlichen Vaters Pater Franz Cabrini entwickelte ſich die Geſellſchaft zu immer ſchönerer Blüthe. — Dreißig Jahre blieb indeſſen die neue Stiftung auf die Stadt oder doch das Biſthum Breſcia beſchränkt. Dann aber gründete der Biſchof Nicolaus Fondra von Cremona am 17. Januar 1565 eine neue Congregation der Urſulinerinnen, und wies ihr die Kirche des hl. Gerold in Cremona an. Der Prieſter der Somasker, Joh. Scotte ſchrieb, im Auftrage des Biſchofs, die Regel für dieſe neue Congregation und wurde Superior derſelben. Die Geſellſchaft lebte auch hier nach der urſprünglichen Einrichtung der hl. Angela zerſtreut in der Stadt, doch wurde ſie von den nachfolgenden Biſchöfen von Cremona und von den Päpſten Gregor XIII. und Clemens VIII. hoch geachtet und beſchützt. Die weitere Verbreitung verdankte der Orden dem Eifer des hl. Carl Borromäus. Als apoſtoliſcher Bevollmächtigter für ganz Italien zu dem Zwecke der Reform nach dem Concilium von Trident ließ er ſich die Einführung der Diöceſan- und Provincialconcilien ſo wie die Verbreitung der neugeſtifteten Orden in ſeinem umfangreichen Metropolitanſprengel, zu welchem 15 Biſthümer gehörten, beſonders angelegen ſein. Die merkwürdigen

Viſitationen, welche der Heilige nicht bloß in ſeinem Sprengel, ſondern auch in dem Schweizergebiete hielt, und welchen wie durch ein Wunder überall neue Inſtitutionen nachfolgten (ſ. d. A. Borromäus), wurden auch für die Geſellſchaft der hl. Urſula wichtig. Im J. 1581 kam er auf ſeinen Viſitationsreiſen auch nach Brescia. Er forſchte ſorgfältig nach dem Wandel und Wirken der dortigen Urſulinerinnen, und mit ſeinem durch und durch practiſchen Sinne erfaßte er bald das bildſame Element, welches in der Regel und der Geſellſchaft der hl. Urſula lag. Einige Aenderungen, welche nach dem Tode der Stifterin eingeführt waren, hob er wieder auf, indem er auf die urſprüngliche Regel zurückführte. Durch ein Decret vom 28. October 1581 beſtätigte er die Einrichtung der Geſellſchaft und verlieh allen Urſulinerinnen beſonderen Ablaß ſo oft ſie communicirten. Noch in demſelben Jahre erwirkte er von Papſt Gregor XIII. eine neue Beſtätigung der Geſellſchaft. Wie die Oblaten auf ſeine Anregung entſtanden waren, ſo führte er neben den Jeſuiten, den Schulbrüdern und Schulſchweſtern, den Capucinern und Theatinern auch die Urſulinerinnen in ſeiner Diöceſe ein, und auf dem vierten Provincialconcilium in Mailand rieth er allen ſeinen Suffraganbiſchöfen als das wirkſamſte Mittel zur Verbeſſerung ihrer Diöceſen die Einführung der Geſellſchaft der hl. Urſula in allen größeren Städten ihrer Bisthümer an. Nicht gar lange nach ſeinem Tode zählte die Geſellſchaft in 18 Häuſern im Mailändiſchen ſchon 600 Jungfrauen. Von Mailand verbreitete ſich dieſelbe nach Verona, Parma, Modena, Ferrara, Bologna und Venedig, wo mehrere Jungfrauen von hohen Familien ſich in die Geſellſchaft begaben. Doch beſtand dieſelbe noch immer nur als eine Congregatian und als ſolche wurde ſie auch aus Italien nach dem ſüdlichen Frankreich verpflanzt. Hier war es zunächſt die Familie des königlichen Schatzmeiſters der Provence Peter Bermond in Avignon und deſſen Gemahlin Perrette von Marſillon, welcher die Geſellſchaft ihre Aufnahme verdankte. Die frommen Eltern waren mit acht Töchtern und einem Sohne geſegnet. Der Sohn wurde Oratorianer, zwei Töchter waren in dem Kloſter der hl. Praxede zu Avignon und drei Töchter wurden die erſten Urſulinerinnen in Frankreich. Die älteſte Schweſter Catharina entflammte den Eifer der jüngern, und eine derſelben, Franciſca Bermond, machte ſchon in ihrem 14. Jahre das Gelübde ſteter Keuſchheit und entſchloß ſich in ein Kloſter zu gehen ohne jedoch zu wiſſen, welchem Orden ſie ſich widmen wollte. Ein ganzes Jahr ging ſie mit ſich zu Rathe und flehte insbeſondere die hl. Jungfrau an, ihr den Ort zu offenbaren, wo ſie dem Herrn dienen ſollte. Eine innere Erleuchtung offenbarte ihr dann, daß ſie Urſulinerin werden ſolle. Sie wußte noch nicht, was das war und hatte nur ein Mal von den Urſulinerinnen reden hören, welche der hl. Borromäus in Mailand eingeführt hatte. Ohne die Geſellſchaft der hl. Angela zu kennen, war ſie von demſelben Geiſte beſeelt und von demſelben Eifer für das Heil der Seelen und den Unterricht der weiblichen Jugend begeiſtert. Da nun Cäſar von Bus (ſ. d. A.) um dieſelbe Zeit (im J. 1593) die Congregation der Prieſter zum Unterrichte der chriſtlichen Lehre, die Doctrinarier, in der Provence gegründet hatte, lag ihm der Gedanke nahe genug, für den Unterricht der weiblichen Jugend durch die Einführung der Urſulinerinnen in gleicher Weiſe zu ſorgen. Er vereinigte durch ſeine Leitung mehrere Jungfrauen mit der Franciſca Bermond in Avignon; er unterwies ſie ſelbſt erſt, wie ſie unterrichten und in der chriſtlichen Lehre unterweiſen ſollten, und der Pater Romillon, welcher damals noch ein Anhänger von Bus war, und die Conſtitutionen der Urſulinerinnen von Mailand zufällig kennen gelernt hatte, gab ihnen im J. 1596 ein Haus in der Stadt Isle de Veniſe in der Grafſchaft Venaiſſin, deſſen Leitung er ſein ganzes Leben lang ſelbſt führte. Cäſar de Bus ſtiftete aber gleichzeitig mit Hilfe der Wittwe Le Faucher eine Urſulinercongregation in Avignon. Von dem Mutterhauſe in Avignon ging bald das Tochterkloſter in Chamberil und darauf auch Toulouſe hervor, wo Bus mit

Hilfe ſeines Bruders ein Kloſter einrichtete, welchem die nachmalige Congregation von Toulouſe ihren Urſprung verdankte. Er bewog die Urſulinerinnen zu einem gemeinſamen Leben in einem Hauſe, ohne ſie jedoch durch die Clauſur und die Ablegung der Gelübde zu einem ordentlichen Kloſterleben zu vereinigen. Franciska von Bermond brachte unterdeſſen ihr Haus in Isle de Veniſe bald zu ſolchem Rufe, daß nach dem Vorbilde deſſelben auch in Aix, Pont St. Esprit und Cavaillon, dem Geburtsorte von Cäſar de Bus, ähnliche Congregationen errichtet wurden. Die Leitung dieſer Häuſer mußte ſie ihrer Schweſter Catharina überlaſſen, da ſie ſelbſt nach Marſeille, und von da im J. 1608 nach Paris berufen wurde, um Congregationen zu gründen und denſelben ihren Geiſt einzuhauchen. Zwei Jahre blieb ſie in Paris. Länger konnten aber ihre Stiftungen in der Provence ihre Abweſenheit nicht ertragen. Sie wurde dorthin zurückbegehrt, aber auf ihrer Rückreiſe gründete ſie noch eine Congregation zu Lyon, welche der Biſchof daſelbſt gar bald zu einem ordentlichen Kloſter erhob, in welches ſie unter dem Namen Jeſus-Maria als Ordensfrau eintrat. Auch hier ſollte ſie indeſſen das Ziel ihres Wirkens nicht finden. Der Biſchof von Macon berief ſie ſchon nach einigen Monaten in ſeine Diöceſe, um in Macon ein Kloſter zu gründen, und nach einem Jahre ſtiftete ſie noch das Kloſter St. Bonet, wo ſie am 19. Februar 1628 ſtarb (ſ. d. Leben derſ. Chroniques de l'ordre des Ursul. III. Part. 4 Traité. pag. 61—80). Waren ſo ſchon einige Verſuche gemacht, die Geſellſchaft, wie ſie ſich in der Provence weiter und weiter ausbreitete, zu einem förmlichen Orden umzugeſtalten, ſo fanden dieſe Verſuche faſt gleichzeitig ihre Ausführung in Paris und Bordeaux. In Paris geſchah dieß durch das Zuthun der eben ſo geiſtreichen als angeſehenen Frau Magdalena von St. Beuve. Ihr Vater war der Präſident der Rechnungskammer in Paris Joh. Luillier, ihre Mutter Renée Nicolai. Magdalena wurde in ihrem 19. Jahre mit dem Parlamentsrathe Claude le Roux von St. Beuve verheirathet, verlor denſelben aber nach drei Jahren durch den Tod. Um die 22jährige ſchöne und geiſtreiche Wittwe vor gefährlichen Nachſtellungen des Königs Heinrich IV., der ſeine Blicke auf ſie zu werfen ſchien, zu ſchützen, gab ihr Beichtvater Pater Johann Gontery aus der Geſellſchaft Jeſu ihr den Rath ſich in ein Kloſter zurückzuziehen. Sie that dieß, kehrte aber nach einigen Jahren aus der klöſterlichen Abgeſchiedenheit mit dem glühenden Verlangen für die Ehre Gottes zu wirken wieder nach Paris zurück, wo ſie am Hofe und in den erſten Familien wegen ihrer Geiſtesgaben, von den Armen und Nothleidenden aber wegen ihrer Mildthätigkeit und Güte verehrt wurde. Eines Tages unterredete ſie ſich mit dem Pater Lancelot Marin, Novizenmeiſter bei den Jeſuiten, und fragte ihn, was ſie zur Ehre Gottes thun könne. Dieſer ſagte ihr in einem Gleichniſſe, daß, ſowie ein ſchöner Apfel, welcher in Fäulniß übergegangen wäre, nur dadurch erneuert werden könne, wenn man die unverſehrten Kerne deſſelben pflanze und veredle, ſo auch dieß in Sittenloſigkeit und Verderbniß verkommene Geſchlecht nur durch den Unterricht und die Veredlung der Jugend wieder gebeſſert werden könne. Auf dieſe Weiſe habe der hl. Ignatius für die Erziehung der Jünglinge geſorgt, und wenn ſie in ähnlicher Art für die Erziehung der weiblichen Jugend wirken wolle, ſo würde ſie ſich unſterbliche Verdienſte erwerben. Eine ihrer Verwandten, Madame Acarie, arbeitete in derſelben Zeit an der Aufnahme der Carmeliterinnen in Paris und rieth ihr ein Gleiches für die Urſulinerinnen zu thun. Sie erbaute deßhalb im J. 1610 in der Vorſtadt St. Jacob ein prächtiges Haus zu dieſem Zwecke, nachdem ſie ſchon vorher die Franciska Bermond aus der Provence hatte kommen laſſen, um die Töchter, welche ſie verſammelt hatte, durch ſie in der Regel und den Satzungen der Geſellſchaft der hl. Urſula unterweiſen zu laſſen. Anfangs dachte ſie auch nur eine Congregation von zwölf Jungfrauen in derſelben Weiſe wie diejenigen der Provence zu bilden; bald aber entwickelte ſich ihr Vorhaben dahin, daß ſie ein

Digitized by Google

ordentliches Kloſterleben mit Clauſur und Kloſtergelübden zum Unterrichte der Jugend zu gründen beſchloß. Durch das Anſehen, in welchem ſie bei Hofe ſtand, erhielt ſie leicht von der Königin Regentin Maria von Medici im J. 1611 ein königliches Brevet zur Errichtung von Klöſtern ſowohl in Paris als in andern Städten des Königreichs. Der berühmte Kanzelredner Pater Gontery aus der Geſellſchaft Jeſu war ihr Beichtvater, und unter die Leitung der Väter dieſer Geſellſchaft ſtellte ſie auch alle ihre Töchter. Sie waren es, welche die Abänderung der Regel für den Orden entwarfen und der Stifterin St. Beuve die Conſtitutionen an die Hand gaben, welche ſie dem heiligen Vater zur Prüfung und Genehmigung vorlegte. In der Bulle vom 13. Juni 1612 genehmigt Papſt Paul V. die Errichtung des Kloſters nach der Regel des hl. Auguſtin und unter Anrufung der hl. Urſula, ſtellt daſſelbe unter die Jurisdiction des Erzbiſchofs von Paris, belobt die Einrichtung deſſelben und ſchreibt neben den drei gewöhnlichen Gelübden als viertes das Gelübde des Unterrichts der Jugend vor, und verleiht dem neuen Orden neben ſeinem Segen viele Abläſſe. Am Feſttage des hl. Martinus deſſelben Jahres kleidete der Erzbiſchof Heinrich Gondy von Paris die zwölf erſten Novizen des Kloſters feierlich ein. Dieß Kloſter in der Vorſtadt St. Jacob wurde das Mutterhaus der Pariſer Congregation, von welchem in kurzer Zeit 45 neue Klöſter in Frankreich ausgingen. Die Stifterin St. Beuve ſelbſt gründete im J. 1622 noch ein zweites Urſulinerkloſter in Paris in der Straße St. Avoye, welches das erſte Tochterkloſter wurde. — Die zweite Hauptcongregation entſtand um dieſelbe Zeit in Bordeaux durch den Erzbiſchof Franz von Escoubleau, bekannter unter dem Namen Cardinal von Sourdis. Wie dieſer große Cardinal für ſeine ſonſtige Wirkſamkeit ſich den hl. Carl Borromäus zum Vorbilde genommen hatte, ſo folgte er deſſen Beiſpiele auch darin, daß er die Geſellſchaft der hl. Urſula begünſtigte und verbreitete. Als er die Cardinalswürde empfangen hatte, ging er von Rom nach Mailand, um an dem Grabe des hl. Carl ſeine Gebete darzubringen. Sieben Stunden blieb er in Betrachtung und Gebet verſunken bei den hl. Reliquien und mit dem Gelübde, das Leben deſſelben nachzuahmen, kehrte er in ſeine Diöceſe zurück. Er hatte in Mailand das Leben und die Einrichtung der Urſulinerinnen kennen gelernt und ſobald er wieder in Bordeaux war, eröffnete er ſeinem Beichtvater ſeinen Entſchluß, dieſelben in ſeiner Diöceſe einzuführen. Dieſer leitete damals eben mehrere Jungfrauen, deren Tugendeifer ihm durch lange Proben bekannt war. Die ausgezeichnetſte unter denſelben war Franciſca de Cazères, welche ſpäter von ihrer Liebe zu dem Gekreuzigten M. de la Croix genannt wurde. Sie kam den Wünſchen des Cardinals überall zuvor und unter ſeiner Leitung gründete ſie innerhalb zwölf Jahren außer der Congregation in Bordeaux noch ſechs andere und ſpäterhin noch eine große Reihe von Klöſtern dieſer Congregation. Von dem Jahre 1606—1618, lebten dieſelben alle nur als Geſellſchaften nach der Einrichtung des hl. Carl Borromäus wie im Mailändiſchen. Je weiter ſich aber die Geſellſchaft verbreitete, deſto mehr drängte ſich dem Cardinal die Nothwendigkeit auf, dieſelbe durch die Clauſur und Gelübde zu einem wirklichen Orden und Kloſterleben umzugeſtalten. Es war hiezu eine Aenderung der Regel der hl. Angela nothwendig. Der Cardinal von Sourdis entwarf dieſelbe ſelbſt, indem er die ſog. Regel des hl. Auguſtinus (ſ. d. A. Auguſtinereremiten) zum Grunde legte und die Conſtitutionen des hl. Ignatius zum Vorbilde nahm. Er legte dann dieſe Regel und Conſtitutionen dem heiligen Vater Paul V. zur Genehmigung vor, und in einer ſehr ausführlichen Bulle vom 5. Februar 1618 wurde der Orden der Urſulinerinnen nach der Regel des hl. Auguſtinus beſtätigt. Durch die wunderbare Thätigkeit der M. de la Croix verbreitete ſich dieſe Congregation bald über ganz Frankreich, Holland und Belgien und von da auch nach Teutſchland. In kurzer Zeit zählte dieſelbe 89 Klöſter. Im folgenden Jahre entſtand die

Digitized by Google

dritte Hauptcongregation des Ordens in Dijon. Franciſca von Saintonge, Tochter des Joh. Bapt. von Saintonge, Parlamentsrath von Dijon und der Margaretha Coſſard war die Stifterin. Da die Eltern von vier Töchtern, mit welchen ſie geſegnet waren, die beiden älteſten früh durch den Tod verloren, und zu ihrem größten Leidweſen ſahen, daß auch die dritte Tochter Anna ſich ihnen entzog, um eine Congregation der Urſulinerinnen in Dôle und dann eine zweite in Beſançon zu gründen, ſo waren ſie vollends unglücklich darüber, daß auch die vierte Tochter Franciſca, von demſelben Geiſte beſeelt, ſich allen ihren Plänen, ſie zu verheirathen, widerſetzte und bei aller kindlichen Liebe und Folgſamkeit beharrlich bei ihrem Entſchluſſe blieb, in ihrer Vaterſtadt ein Urſulinerkloſter zu ſtiften. Der Kampf der kindlichen Liebe mit dem innern Drange des Berufs, und die Mißbilligung der Eltern war für die fromme Tochter ein ſchweres Kreuz, und auf das Kreuz baute ſie deßhalb vorzüglich ihr Kloſter, zu welchem am Feſttage der Kreuzerhöhung der erſte Grundſtein gelegt wurde. Der Widerwillen der Eltern und der Stadt verwandelte ſich endlich in noch größeren Eifer für die gute Sache. Franciſca hatte für ſich und ihre Genoſſinnen den Pater Genty aus der Geſellſchaft Jeſu zum Beichtvater gewählt. Dieſer leitete ſie auf dem Wege des Heils und trat als Vermittler zwiſchen der Tochter und den Eltern auf; er gewann auch die Zuneigung der Stadt für die kleine Geſellſchaft und ſtellte ſie dem Biſchof von Langres vor. Dieſer nahm ſie dann in ſeinen Schutz und nach dem Vorbilde der Urſulinerinnen in Paris und nach dem Rathe und der Anweiſung der St. Beuve wurde in Dijon das klöſterliche Leben mit Ablegung auch des vierten Gelübdes der Unterweiſung der Jugend, eingerichtet. Durch eine Bulle Papſts Paul V. vom 23. Mai 1619 wurde die Einrichtung genehmigt und in demſelben Jahre kleidete der Biſchof von Langres die erſten eilf Jungfrauen ein. In kurzer Zeit gingen aus dieſer Congregation 38 andere Klöſter hervor und der hl. Franz von Sales trug beſonders dazu bei, das Anſehen und das geiſtige Leben derſelben zu erhöhen, indem er den Kloſterfrauen in Dijon zu wiederholten Malen geiſtliche Conferenzen hielt. Die Stiftung der Franciſca Bermond in Lyon wurde in den Jahren 1620 durch die Bemühungen des Erzbiſchofs von Lyon auch zu einem ordentlichen Kloſter erhoben, und hatte das Glück ſo ausgezeichnete Oberinnen und Mitglieder zu beſitzen, daß die Congregation von Lyon, welches die vierte Hauptcongregation iſt, das Mutterhaus von nahe an hundert andern Klöſtern wurde. Von dort nahm auch der hl. Franz von Sales im J. 1635 die erſten Urſulinerinnen um den Orden nach Chambery in Savoyen zu verpflanzen. Wiewohl er mit der Franciſca von Chantal bereits den Orden von der Heimſuchung geſtiftet hatte, ſo erachtete er dennoch zur Erziehung der weiblichen Jugend die Einführung der Urſulinerinnen für einen großen Gewinn. — So verbreitete ſich denn der Orden über die Grenzen Italiens und Frankreichs und in der nächſten Zeit ſogar über die Grenzen Europas hinaus. Mit einem bei den damaligen Verhältniſſen, den Schwierigkeiten der Schifffahrt und den abſchreckenden Vorſtellungen von dem Leben in der neuen Welt wahrhaft apoſtoliſchen Heldenmuthe gingen am 4. Mai 1639 vier Urſulinerinnen aus Tours in Begleitung des Pater Vimont aus der Geſellſchaft Jeſu zu Schiffe, um jenſeits des Oceans zu Quebec in Canada ein Urſulinerkloſter zu errichten. Es folgten ihnen im folgenden Jahre noch zwei andere aus dem großen Kloſter in Paris nach. Mit glücklichem Erfolge verbreiteten ſie unter den Eingebornen die Segnungen des Unterrichts und der Bildung, und bald war ihr Klöſterchen zu einer Pflanzſchule chriſtlicher Tugend und Geſittung geworden. Gehörte aber ein nicht gemeiner Muth dazu, die Gefahren des Meeres und die Mühſeligkeiten und Beſchwerden eines ſolchen Lebens zu überwinden, ſo ſetzt uns vollends die Ausdauer in Erſtaunen, mit welcher dieſe Jungfrauen ihr Kloſter wieder herſtellten, als daſſelbe, zwölf Jahre nach ſeinem Beſtande, bis auf den Grund durch eine

Digitized by Google

Feuersbrunſt zerſtört wurde. So verbreitete ſich der Orden in America und weiter und weiter über alle Länder Europas. In Rom erhielt derſelbe zwar erſt ſpät ein Haus, aber das Kloſter, welches die Fürſtin Laura von Modena dort im J. 1688 ſtiftete, wurde eines der blühendſten des ganzen Ordens und zeichnete ſich durch die Vollkommenheit aller klöſterlichen Tugenden ſo ſehr aus, daß Papſt Clemens XI. ſagte, dieſe Jungfrauen könnten allen Klöſtern von Rom zum Beiſpiele dienen. Außer den angeführten vier Hauptcongregationen von Paris und Dijon, welche die vier Gelübde ablegten, und Bordeaux und Lyon, welche zwar eben ſo wie die beiden erſteren den Unterricht der Jugend als ihre Beſtimmung anſahen, ſich jedoch nicht durch ein Gelübde dazu verbanden, gab es noch verſchiedene andere Congregationen, welche in mancherlei Verſchiedenheiten ihrer Conſtitutionen aus-einander gingen, in ſpäterer Zeit ſich aber meiſtens an eine der Hauptcongre-gationen anſchloſſen. So mannigfaltig ſich aber der Orden in den verſchiedenen Zeiten und Diöceſen geſtaltete, ſo ſind doch die kurzen Werkchen der hl. Angela gewiſſermaßen der Kern, aus welchem alle dieſe Mannigfaltigkeit hervorgewachſen iſt, und in welchem alle Verſchiedenheit wieder zur Einheit kommt. Das große Kloſter in der Vorſtadt St. Jacob von Paris, welchem ſich in ſpäterer Zeit viele Klöſter anderer Congregationen anſchloſſen, erhielt ein königliches Privi-legium für den Druck der verſchiedenen Bücher des Ordens, und mit erzbiſchöf-licher Genehmigung wurden dieſelben vielfach in Druck gegeben. Das erſte der-ſelben: Regle de nostre père sainct Augustin, Paris 1658, entſpricht mit ſeinen eilf Capiteln den eilf Vermächtniſſen in dem Teſtamente der heiligen Stifterin. Das zweite ſind die Constitutions des Religieuses de Sainte Ursule de la Congrégation de Paris. Paris 1648., welche in ihren drei Theilen die 25 Hauptſtücke der Regel der hl. Angela enthalten. Das dritte ſind die Reglemens des Religieuses Ursulines de la Congrégation de Paris. 3 parties. Paris 1673 und 1705, welche die neun Erinnerungen der hl. Angela und eine weitere Ausführung der Conſtitutionen enthalten. Dazu kommen das Directoire pour les Novices de l'ordre de St. Ur-sule de la congrégation de Paris, 3 parties. Paris 1654 und 1688. Das Cérémo-nial des Sacrements etc. 3 livres, Paris 1658; das Cérémonial de l'office divin, Paris 1707 und das Cérémonial des vestures et professions, Paris 1668. Dieſe Bücher beſonders die drei erſten, welche die Regel, die Conſtitutionen und Regle-ments enthalten, ſind von der größten Bedeutung für alle Klöſter der Pariſer Congregation, und den ganzen Orden, dennoch ſind ſie in Teutſchland nicht allgemein bekannt, und enthalten gar viele Beſtimmungen, welche nicht überall Eingang gefunden haben. Noch weniger ſind die Satzungen der anderen Congre-gationen bekannt, und manche Klöſter in Teutſchland wiſſen kaum, zu welcher Congregation ſie gehören. Im Intereſſe des Ordens und unſerer hl. Kirche dürfte es von großer Bedeutung ſein, wenn die teutſchen Biſchöfe in deren Diöceſen ſich Urſulinerklöſter finden, eine Reviſion der Satzungen vornehmen und eine innigere Verbindung der verſchiedenen teutſchen Klöſter veranlaſſen wollten. Es ſind in Oeſtreich und dem übrigen Teutſchland gegenwärtig etwa 36 Klöſter dieſes Ordens vorhanden (ſ. d. A. Teutſchland). Das älteſte derſelben iſt das Ur-ſulinerkloſter in Cöln, welches am 3. November 1639 geſtiftet wurde. Urſu-linerinnen aus Lüttich, welche zu der Congregation von Bordeaux gehörten, kamen dorthin und brannten vor Begier ein Kloſter des Ordens an dem Orte zu gründen, wo die hl. Schutzpatronin mit ihren Gefährtinnen des Martyrertodes geſtorben war und wo ihre hl. Gebeine ruhten (ſ. d. A. Urſula, die hl.). Dieſem folgte im J. 1651 das Urſulinerkloſter in Aachen nach, welches durch Urſuline-rinnen aus Dinant in der Diöceſe Lüttich, welche zu derſelben Congregation ge-hörten, geſtiftet wurde. Das erſte Kloſter im Oeſtreichiſchen war Prag, welches ſeinen Urſprung ebenfalls von Lüttich herleitet und im J. 1650, nach Andern im J. 1655, durch die Gräfin Sybille von Lamboy geborene Freiin von Pamelberg

Digitized by Google

geſtiftet wurde. Sie ließ ſechs Schweſtern aus Lüttich dorthin kommen und verlieh ihnen ein Haus neben dem Palaſte des Cardinalerzbiſchofs. Der Cardinal empfing ſie ſehr ehrenvoll bei ihrer Ankunft und war bei einem Beſuche, welchen er ihnen bald darauf mit der Sifterin in ihrem neuen Kloſter abſtattete, von ihrer Demuth und der Weisheit, mit welcher ſie über ihr Inſtitut, ihre Regeln und ihre Beſchäftigung redeten, bis zu Thränen gerührt. Von jedermann hochgeachtet erhielten ſie bald eine große Anzahl Schülerinnen und ihr Ruf gelangte ſelbſt der Kaiſerin zu Ohren. Dieſe trug ihrem Beichtvater auf, ihr genaue Nachrichten über den neuen Orden mitzutheilen. Man überreichte der Kaiſerin einen umſtändlichen Bericht über das Leben und Wirken der Urſulinerinnen und fügte demſelben als Geſchenk eine Puppe bei, welche als Urſulinerin angekleidet war. Die überraſchenden Leiſtungen des Prager Kloſters (ſ. d. Geſch. deſſ. in Jaroslaw Schaller's Beſchreib. der königl. Hauptſt. Prag 1797. 4. Th. S. 142) erhöheten das Intereſſe, welches ſowohl die Kaiſerin Eleonore, Mutter Ferdinand's III., als ihre Schwiegertochter, die Gemahlin des Kaiſers, an dem Orden nahm. Auf das Verlangen der Kaiſerinnen und Betrieb der Gräfin Lamboy ſollte auch in Wien ein Kloſter errichtet werden. M. Joſeph Maria Alexis, Profeſſin von Lüttich, aus dem Kloſter in Cöln, wo ſie 20 Jahre geweſen war, wurde zur Oberin für Wien ausgewählt. Sie ging nach Lüttich zurück um mehrere Schweſtern für die neue Stiftung zu gewinnen. Der Fürſterzbiſchof von Wien ſandte im Mai des J. 1660 eine förmliche Berufung für ſechs Urſulinerinnen nach Lüttich und Kaiſer Leopold ließ einen kaiſerlichen Reiſepaß und einen Wechſel von 200 Ducaten Reiſegeld beifügen. Die ſechs Schweſtern kamen von Lüttich über Prag, von wo ſie noch zwei Profeſſinnen, welche gut teutſch ſprachen, mit ſich nahmen, in Begleitung der Gräfin Lamboy und ihrer Schweſter, der Gräfin Traun, nach Wien, wurden der Kaiſerin vorgeſtellt und von ihr und dem Fürſterzbiſchofe auf das Gnädigſte empfangen. Auf das Anſuchen der Oberin gewährte ihnen der Erzbiſchof Jeſuiten zu ihren Beichtvätern, deren einer die Regel ins Teutſche überſetzte und Exercitien nicht bloß für die Kloſterfrauen, ſondern auch für andere vornehme Frauen im Kloſter hielt. Töchter aus den angeſehenſten Familien traten in das Penſionat und das Kloſter, welches von dem hohen Adel und der kaiſerlichen Familie ſo ſehr ausgezeichnet wurde, daß das Volk demſelben eine Zeit lang abgeneigt blieb. Von Prag und Wien verbreitete ſich der Orden weiter im Kaiſerſtaate. — In der Provinz Vorderöſtreich, zu Freiburg im Breisgau, begannen die Urſulinerinnen etwa drei Jahrzehnde ſpäter ein Ordenshaus zu gründen. Dieſe aber ſtammen von der dritten Hauptcongregation — zu Dijon — her, deren Stifterin, wie vorbemerkt, Franciſca von Xaintonge war. Deren Schweſter Anna von Xaintonge (geb. zu Dijon 1567 geſt. 1621) hatte zu Dôle eine Genoſſenſchaft der Urſulinerinnen gegründet, von welcher ſodann im Jahre 1659 zu Luzern in der Schweiz ein Ordenshaus herrührte. Aus dieſem Haus zu Luzern wanderten nun im J. 1695 vier Urſulinerinnen in das Breisgau, nach Freiburg, ohne alle irdiſche Mittel, nur auf Gott vertrauend, und von dem Geiſt ihres Berufs erfüllt. Anfänglich wohnten ſie, wie einſt die hl. Angela mit ihren Mitſchweſtern in Brescia, nur in einem Privathauſe der Stadt Freiburg, gaben in öffentlichen Schulen den Mädchen Unterricht, und erzogen mehrere Penſionairs reicher Familien. Als Ordenstöchter von Luzern reiſten die Frauen noch dorthin, und legten längere Zeit hindurch ihre Gelübde im Mutterhaus zu Luzern ab. Der ſchöne Beruf und das fromme Wirken der Frauen gewann bald die Liebe und die Unterſtützungen der Bewohner der Stadt Freiburg, ſo daß ſie an dem Feſttage „Mariä Schnee" den 5. Auguſt 1716 in einem eigenen, von ihnen erbauten Hauſe — dem gegenwärtigen Urſulinerkloſter und Kirchlein — ſich verſammeln konnten. Als bei der letzten Belagerung der Stadt Freiburg durch den franzöſiſchen Marſchall von Coigny im J. 1744 ein Flügel dieſes Kloſters beſchä-

Digitized by Google

digt worden, begaben ſich die Superiorin Ignatia von Heinz mit der Mitſchweſter Johanna von Freudenberg nach Wien, und ſuchten Hilfe bei der eben ſo frommen, als wohlwollenden und großen Kaiſerin Maria Thereſia. Die große Kaiſerin nahm dieſe beiden Ordensfrauen aus der Hauptſtadt ihrer öſtreichiſchen Vorlande nicht nur mütterlich wohlwollend auf; ſondern ließ ihnen auch eine bedeutende Beiſteuer zur Wiederherſtellung ihres Ordenshauſes überreichen. Beſondere Theilnahme am kaiſerlichen Hofe zu Wien ſchenkte ihnen die Fürſtin Thereſia von Lichtenſtein, geb. Herzogin von Savoyen, welche dieſen Urſulinerinnen eine namhafte Summe zuwies, und ſpäter in ihrem Teſtamente ihnen 12,000 fl. vermachte. Nun waren die Urſulinerinnen in Freiburg in den Stand geſetzt, nicht nur ihre Kriegsſchulden und Kriegsſchaden zu bezahlen, ſondern — im J. 1767 — auch noch ein anſtoßendes Haus anzukaufen, und als Schulhaus für die weibliche Jugend der Stadt einzurichten. Dieſes Schulhaus iſt nun aus Beiträgen von dem unter Kaiſer Joſeph II. aus Kirchengütern begründeten Religionsfond, dann aus Zuſchüſſen der Stadt und durch Ankauf des frühern Militairſpitals, vergrößert, erweitert, und nach den Bedürfniſſen der vermehrten Bevölkerung der Stadt mit Schulzimmern für 5—600 Kinder, Arbeitslocalen, Prüfungsſaal eingerichtet *), und nebſtdem ein eigenes anſtoßendes Gebäude zu einem Penſionat für etwa 50 Zöglinginnen hergeſtellt worden. Von dem Urſulinerkloſter in Freiburg ſtammen zwei andere Geſellſchaften ihrer Congregation ab, nämlich: das Urſulinerkloſter zu Villingen, und das Filial in Breiſach. Jenes iſt längſt ſchon ſelbſtſtändig und unabhängig von dem Mutterhaus in Freiburg; das Letztere aber als Tochter noch immer damit in Verbindung. Durch das neue Landesherrliche Großherzoglich Badiſche Regulativ vom Jahr 1811 für die weiblichen Klöſter in Baden iſt zur Zeit die urſprüngliche Einrichtung als Ordenscongregation großentheils abgeändert worden. Die Gelübde werden jeweils nur auf die Dauer von drei Jahren abgelegt und die Hauptrichtung der Geſellſchaft geht auf den Schulunterricht, und die Erziehung der weiblichen Jugend. — In demſelben Jahre 1660, wie in Wien, aber nicht ſo glänzend, zogen die Urſulinerinnen der Pariſer Congregation von Metz in *Kitzingen* ein. Urſprünglich gehörte Metz, welches von Macon, einer Stiftung der Franciſca von Bermond, abſtammte, zu der Congregation von Lyon. Macon war aber das erſte Kloſter der Lyoner Congregation, welches ſich der Pariſer Congregation angeſchloſſen hatte, und dieſem Beiſpiele folgte neben vielen andern auch Metz und die Klöſter, welche von dort ausgingen. In Metz hatte die Gräfin von Hatzfeld ihre drei Töchter bei den Urſulinerinnen in Penſion gegeben, und die Erziehung derſelben ſagte ihr ſo wohl zu, daß ſie nichts ſehnlicher wünſchte, als ein ſolches Kloſter auf einer ihrer Beſitzungen zu gründen. Sie ſchrieb die dringendſten Briefe an die Oberin und bat um einige Urſulinerinnen, welchen ſie auf einer ihrer Beſitzungen in der Nähe von Coblenz ein Kloſter zu erbauen verſprach. Wiewohl es gewagt ſchien, auf dieß Anerbieten ohne weitere Sicherheit einzugehen, entſchloß ſich doch der Convent dazu, und ſchickte zwei Schweſtern von dort und zwei aus dem Mutterkloſter Macon unter dem Geleite des Franciscus Richard, Prieſters der Congregation der apoſtoliſchen Miſſionen, nach Coblenz, wo die Gräfin wohnte. Hier wurden ſie indeſſen von dem Grafen ſchlecht aufgenommen, indem die Gräfin in ihrem Eifer für die Errichtung eines Kloſters alles dieß ohne Vorwiſſen ihres Mannes gethan hatte. Nach mancherlei Widerwärtigkeiten waren ſie ſchon im Begriffe wieder nach Metz zurückzukehren. Richard aber wandte ſich an den Erzbiſchof von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, welcher hoch erfreut war, zu finden, was er lange geſucht hatte. Er prüfte ihre Conſti-

*) Neben der Schulanſtalt der Urſulinerinnen hat Freiburg noch eine zweite, von Dominicanerinnen geleitete, das Lehr- und Erziehungsinſtitut *Adelhauſen*, mit derſelben Anzahl Lehrerinnen und Schülerinnen.

Digitized by Google

tutionen und verſprach ihnen Vater und Beſchützer ſein zu wollen. Die alte, berühmte Benedictinerinnen-Abtei Kitzingen in Franken, eine Stiftung des hl. Bonifacius, welche durch die Reformation ſo ſehr von ihrem früheren Anſehen heruntergekommen war, daß ſie außer der Aebtiſſin, einer nahen Verwandten des Erzbiſchofs, damals nur noch zwei Conventualinnen hatte, wies er ihnen zur Wohnung an, und ſo wurde dieſelbe wie ſie eines der erſten Frauenklöſter in Teutſchland geweſen war, jetzt wieder das erſte Urſulinerkloſter in Mittelteutſchland. Von Kitzingen aus wurde im J. 1667 das Kloſter in Erfurt geſtiftet, und von Erfurt im erſten Jahre des vorigen Jahrhunderts das Kloſter in Duderſtadt, von wo dann wenige Jahre nach ſeinem Beſtande das Kloſter in Fritzlar und in eben dieſen Tagen (3. Mai 1853) das jüngſte Urſulinerkloſter in Hildesheim hervorgegangen iſt. Vergl. Leben der hl. Angela Merici, Augsb. 1811. — Auf- und Fortgang des jungfräul. Urſulinerordens ꝛc. durch G. A. Mayer Würzburg 1692. — Journal des illustres Religieuses de l'ordre de Sainte Ursule, 4 tom. in 4. Bourg en Bresse 1690. — Les Chroniques de l'ordre des Ursulines. 2 voll. in 4. Paris 1676. [Seiters.]

Urtheil, richterliches, oder gerichtliches **Erkenntniß** (sententia) im weiteren Sinne heißt jeder Beſchluß eines Gerichtes in einer ſtreitigen Rechtsſache (**Rechtsurtheil**) oder einer anhängigen Strafſache (**Strafurtheil**). Im eigentlichen oder engern Sinne aber verſteht man unter Urtheil ein richterliches Erkenntniß, wodurch entweder ein Rechtsſtreit nach vorläufiger Abhörung der Parteien in der Hauptſache entſchieden, oder das aus der ſtrafrechtlichen Unterſuchung ermittelte Strafmaß des Inculpaten definitiv beſtimmt wird. Was nun die Abfaſſung, Bekanntmachung, die Wirkungen und allenfallſige Anfechtung eines ſolchen Urtheils betrifft, ſo vergl. d. Art.: **Deciſivdecrete** (Bd. III. S. 58 f.), **Criminalgericht**, geiſtl. (Bd. II. S. 915) und **Rechtsmittel** (Bd. IX. S. 63 ff.), ferner den Art. **Proceß**.

Uſher (Uſſerius). Jacob Uſher einer der berühmteſten anglicaniſchen Gelehrten, Erzbiſchof von Armagh, war geboren zu Dublin den 4. Januar 1580. Sein Vater Arnold Uſher bekleidete bei der Cancellarie von Irland ein nicht unbedeutendes Amt. Einer ſeiner Oheime Heinrich Uſher war Archidiacon von Dublin, zuletzt Erzbiſchof von Armagh geweſen. 13 Jahre alt trat Jacob Uſher in das neu errichtete Colleg von Dublin, wo er ſich durch großen Fleiß und außergewöhnliche Fortſchritte auszeichnete. Noch hatte er das Baccalaureat in der Philoſophie nicht erlangt, als ihm die Schrift ſeines Landsmanns, des katholiſchen Theologen Stapleton, „fortalitium fidei" betitelt in die Hände fiel. Das Leſen dieſes Werks, worin Stapleton den Beweis führt, daß der Glaube der katholiſchen Kirche der Glaube des Alterthums, die proteſtantiſche Lehre dagegen eine Neuerung ſei, machte ſolchen Eindruck auf unſern Uſher, daß er ſich entſchloß, die Werke der Kirchenväter ſelbſt durchzuleſen, um die Citate und Beweiſe des Doctors zu prüfen. Unter der Hand aber erwuchs ihm dieſe Arbeit, die er durch 18 Jahre fortſetzte, zu einem eigenen ſelbſtſtändigen Werke, das er „Bibliotheca theologica" betitelte. Es wurde aber niemals vollendet und publicirt. Die Bodleianiſche Bibliothek zu Oxford enthält das Manuſcript davon. So war von Anfang an die Neigung des Jünglings den theologiſchen Wiſſenſchaften zugewandt, aber ſein Vater wollte, daß er ſich der Rechtswiſſenſchaft zuwende, damit er einſt in ſeine Laufbahn eintrete. Obgleich mit innerem Widerſtreben entſchloß ſich Uſher dennoch dem Willen des Vaters zu folgen, als der Tod deſſelben dazwiſchen trat und ihm ſeinen freien Willen zurückgab. Um ganz den Wiſſenſchaften zu leben, verzichtete er zu Gunſten ſeiner Geſchwiſter auf das väterliche Erbe und ergab ſich mit dem größten Eifer dem Studium der Theologie. Bald wurde er als Katechet ſeines Collegiums, dann als Prediger aufgeſtellt mit der Obliegenheit die Controverslehren in einer öffentlichen Kirche auszulegen, um die Anglicaner zu be-

Digitized by Google

feſtigen, die Katholiken zu widerlegen. Uſher that es mit großem Eifer und von nun an bildet die Polemik gegen die katholiſche Kirche — die auch von ihm ſo arg geſchmähte geiſtige Mutter ſeines Vaterlandes — ein Hauptmotiv ſeiner theologiſchen Thätigkeit. Im J. 1601 empfing er von ſeinem Oheim, dem Erzbiſchofe von Armagh, die anglicaniſche Ordination und widmete ſich mit Eifer dem Predigtamte, hauptſächlich, „die Papiſten“ zu gewinnen. Damals trieb das Pönalgeſetz des Landes viele Katholiken in die anglicaniſchen Kirchen und die Prediger hofften bald, die alte Mutterkirche gänzlich aus dem Lande vertrieben zu ſehen. Aber groß war ihre Enttäuſchung. Denn kaum war das Pönalgeſetz, das einen Theil der Katholiken in die anglicaniſchen Kirchen trieb, ſuſpendirt, ſo war Keiner mehr von ihnen in den Predigten der Anglicaner zu erblicken. „Da überſchwemmte, wie ein engliſcher Biograph Uſhers ſagt, der Papismus gleich einer Waſſerfluth, die hoch über alle Ufer ſteigt, dieſes ganze Volk.“ Der fanatiſche Uſher ereiferte ſich arg dagegen in einer Predigt, die er vor den Großen Irlands hielt und wandte den Ausſpruch Ezechiels 4, 6 auf ſein Vaterland an, dem, wie er prophezeiend ausgerufen haben ſoll, nach 40 Jahren gänzliches Verderben aus dieſem Schritte entſpringen werde. Niemals konnte er darüber ruhig werden und als im J. 1641 der blutige Aufſtand der Irländer gegen ihre Dränger losbrach, wies man natürlich mit Nachdruck auf die in Erfüllung gegangene Prophezeiung hin. Der Eifer Uſhers für ſein Bekenntniß konnte indeſſen nicht verhindern, daß ſeine Mutter wieder in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückkehrte und darin ſtarb. Dagegen ſoll Uſher ſpäter, da er ſchon Erzbiſchof war, in einer Diſputation mit dem Jeſuiten Beaumont (eigentlich Rookwood) über dieſen, der ſich ohne Erlaubniß ſeiner Obern herbeigedrängt, obgeſiegt und dadurch den Veranſtalter der Diſputation, Mordant, nachher Grafen von Peterborough zur Annahme des anglicaniſchen Bekenntniſſes bewogen haben. Im Auftrage mehrerer angeſehener Irländer ging Uſher nach England, um da auf Koſten dieſer Männer für die Bibliothek des Dubliner Collegs Bücher anzukaufen. Hier ſchloß er genaue Freundſchaft mit dem Ritter Bodley, der daſſelbe Geſchäft für ſeine in Oxford zu gründende Bibliothek betrieb. Von dieſer Zeit an ging er alle drei Jahre nach England, wo er jedesmal drei Monate verweilte, um in den Bibliotheken zu Oxford, Canterbury und London literariſche Forſchungen anzuſtellen. Bald wurde er Kanzler von St. Patrik in Dublin, a. 1607 Baccalaureus der Theologie, dann Profeſſor der Theologie, in welchem Amte er 13 Jahre lang wirkte, hauptſächlich wiederum mit der Controverſe beſchäftigt, wobei er die Schriften Bellarmins ſich zum Gegenſtande ſeiner Polemik nahm. Im J. 1613 erſchien ſein Buch „de ecclesiarum christianarum successione et statu“, worin er zu beweiſen ſuchte, der Glaube ſeiner Gemeinſchaft ſei der Glaube der alten Kirche. Ja er führt die Zeugen dafür bis hinauf in's Jahr 1240. Ein anderer Theil, der aber niemals erſchien, ſollte die Reihe der Zeugen bis herauf in die Zeit der Reformation führen. Ein Mannſcript über die Waldenſer das er ſchon vorbereitet, ging ihm ſpäter in England durch die Gewaltthätigkeit von Soldaten zu Grunde. Endlich ſollte Uſher zu den höchſten Würden ſeiner Kirche befördert werden. Man hatte ihn bei Jacob I. als einen Puritaner und Gegner der Epiſcopalverfaſſung verläumdet. Uſher zur Audienz zugelaſſen rechtfertigte ſich mit ſolchem Glücke, daß der König ihm ſehr günſtig geſtimmt wurde und ihn zu dem eben erledigten Bisthum von Meath ernannte a. 1620, einer Stelle, die er 1624 mit der höchſten anglicaniſchen Dignität in Irland, mit dem Erzbisthum Armagh, vertauſchte. Auch als Erzbiſchof ließ Uſher nicht nach, mit Eifer zu predigen und literariſchen Beſchäftigungen obzuliegen. Eine ausgeſuchte Bibliothek, die bei ſeinem Tode 10,000 Bände umfaßte, kam ihm dabei zu Statten. Als im J. 1626 Falkland, der Vicekönig von Irland bei dem Parlament in Vorſchlag brachte, den Katholiken Conceſſionen in Bezug auf die öffentliche Ausübung ihrer Religion

Digitized by Google

zu machen, unter der Bedingung, daß ſie ſich zu einer Gewiſſen Contribution für die Unterhaltung der Armen verſtänden, ſtemmte ſich der Primas mit allen Kräften dagegen. Er berief alle ihm untergebenen Biſchöfe zu einer Berathung und es kam hier ein Beſchluß zu Stande, welcher dieſe Conceſſionen aufs Höchſte mißbilligte. Da die Religionsübung der Papiſten, hieß es da, abergläubiſch und abgöttiſch, ihr Glaube irrthümlich und häretiſch, ihre Kirche in Anbetracht beider Umſtände apoſtatiſch ſei, ſo wäre es ſchwere Sünde, ihnen freie Uebung ihrer Religion und freies Bekenntniß ihres Glaubens zu geſtatten, einestheils weil ſolche Geſtattung ſie (die Anglicaner) in die Schuld und Strafe verwickelte, welche all der Aberglaube, die Abgötterei, Häreſie, mit Einem Worte, all der Gräuel derjenigen verdiente, die in dieſer Sündfluth der Apoſtaſie zu Grunde gingen, anderntheils weil Solches für Geld zu geſtatten, nichts Anders hieße, als die Religion verkäuflich machen und die Seelen um Geld verkaufen, die Jeſus Chriſtus mit ſeinem eigenen Blute erkauft habe. Solches zu ſagen, hatte der Primas mit ſeinen Biſchöfen die Stirne in einem Lande, welchem ihr Bekenntniß mit Gewalt war aufgedrängt worden, ſie die Eindringlinge auf den Stühlen, deren rechtmäßige Inhaber noch lebten. Dem Primas ſelbſt lag die Durchführung dieſes Beſchluſſes ſo ſehr am Herzen, daß er denſelben ſogar in der öffentlichen Predigt am Sonntag verkündigte und vertheidigte, indem er auf die Strafen hinwies, die der Zorn Gottes wegen ſolcher Connivenz über das Land verhängen würde. Allerdings war er einverſtanden, daß man mit der ſtrengen Durchführung der Pönalgeſetze Etwas nachlaſſe: aber die freie Religionsübung ſollte nicht geſtattet werden dem Volke, das nicht erſt ſeit heute oder geſtern, wie die Anglicaner, ſondern ſeit Jahrhunderten, ſeit der Einführung des Chriſtenthums in ſeine Heimath, ſeit Beginn ſeiner Civiliſation ſeinen Gottesdienſt frei ausübte, mit einem Rechte, dem an Heiligkeit und Sicherheit gewiß ein anderes nicht gleich kam. Im J. 1631 erſchien Uſher's Tractat „über die Religion, welche die Irländer und Britten vor Alters bekannt haben" London 1631 in engliſcher Sprache. Hier ſucht er ſeinen Lieblingsgedanken zu begründen, daß der Glaube der alten Chriſten nicht der römiſche, ſondern vielmehr der gereinigte proteſtantiſche geweſen ſei. Im nämlichen Jahre erſchien gegen die Arminianer zu Dublin ſein Werk Goteschalchi et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia". Im J. 1615 war, redigirt durch Uſher von der Convocation des Clerus von Irland in 104 Artikeln ein Bekenntniß des anglicaniſchen Glaubens ausgegeben worden, das die ſtrenge Lehre Calvins über die Prädeſtination enthielt. Der Lordleutenant von Irland, Graf Strafford, proponirte in der Folge (a. 1635) der Convocation, Statt dieſes Bekenntniſſes die 39 Artikel der engliſchen Hochkirche zu ſubſtituiren. Der Primas willigte ein unter der Bedingung, daß man das frühere Bekenntniß nicht abſolut verdamme, und daß man ihm geſtatte in dieſes Bekenntniß einige von den Artikeln jenes früheren Bekenntniſſes einzuſchalten. Wahrſcheinlich war es ihm um Rettung der ſtrengen Calviniſchen Prädeſtinationslehre zu thun, um ſolche gegen Laud, Erzbiſchof von Canterbury, der als Freund Straffords wohl hinter der ganzen Sache ſtand, und ſtark zum Arminianismus neigte, zu retten. Dem Laud ſtand unſer Uſher gegenüber auch in ſeinen Anſichten über den Urſprung des Epiſcopats. Dieſen hielt er nicht für eine göttliche, ſondern nur für eine kirchlich-diſciplinäre Inſtitution. Auf dieſen Gegenſtand bezogen ſich ſeine Schriften: Reynoldi judicium de munere Episcopali ab antiquitate confirmatum, a. 1641. De origine episcoporum et metropolitarum a. 1644, beide in engliſcher Sprache abgefaßt. Bei Gelegenheit der Debatten über Laud's hochkirchliches Syſtem während des langen Parlaments verfaßte er ſeine Schrift: „de reductione muneris episcopalis ad formam regiminis synodalis" ebenfalls in engliſcher Sprache. Dieſes Buch, das erſt nach ſeinem Tode 1658 erſchien, ſucht die Epiſcopalverfaſſung mit dem Presbyterianismus zu vermitteln.

Digitized by Google

Die Biſchöfe ſollten fürderhin ihre Vollmacht behalten, die Hände aufzulegen und bei den Synoden den Ehrenvorſitz einzunehmen. Die eigentliche Kirchenregierung ſollte aber nur bei der Synode ſein, auf welcher der Biſchof keine gewichtigere Stimme als jeder einfache Geiſtliche haben dürfe. Als im J. 1641 der Aufſtand der katholiſchen Irländer ausbrach, befand ſich Uſher gerade in England. Er verlor dabei all ſeine Habe, nur ſeine Bibliothek wurde den Händen der Aufſtändiſchen glücklich entriſſen. Bei der Verurtheilung Graf Straffords wurde unſer Primas mit noch einigen andern Biſchöfen von Carl I. zu Rathe gezogen, ob das Todesurtheil zu unterſchreiben ſei. Einige gaben dem Erzbiſchof Schuld, er habe zum Vollzuge des Bluturtheils gerathen. Aber des Königs eigene Verſicherung bei Gelegenheit eines falſchen Gerüchtes von Uſhers Tode ſpricht den Primas von dieſer Anklage durchaus frei. Im J. 1649 fiel das Haupt König Carls I. auf dem Schaffot, nicht durch die Hände der Papiſten, denen, wie noch in der letzten Zeit Uſher in einer Predigt dem König verſichert hatte, durchaus kein Vertrauen zu ſchenken ſei, nein! unter den Händen eines Theils ſeiner proteſtantiſchen Unterthanen, gegen welche die gedrückten Papiſten im Felde geſtanden waren. Uſher ward ohnmächtig bei der Nachricht von dem ſchrecklichen Frevel und jedesmal feierte er von da an den traurigen Jahrestag, wenn er wiederkehrte, mit einem Todtenfeſte. Er ſelbſt war natürlich jetzt, da all ſeine Einkünfte ausblieben in einer betrübten Lage. Er gedachte auf den Continent zu gehen, wohin er unter Anderem auch von Cardinal Richelieu eine ſchmeichelhafte Einladung erhalten hatte. Da er ſich aber daran gehindert ſah, ſo ſuchte er eine Zuflucht in dem Hauſe einer alten Freundin, der Gräfin von Peterborough zu London. Hier ſtarb er den 20. März 1655. Cromwell befahl aus Achtung für den gelehrten Mann, daß er in Weſtmünſterabtei begraben werde. Außer den genannten Werken Uſhers ſind hier noch zu bemerken: 1) „Veterum epistolarum hibernicarum sylloge," Dublinii 1632, Paris 1665; Briefe alter iriſcher Biſchöfe oder ſolche, die an ſie gerichtet ſind, von 592 bis 1180 enthaltend. 2) Britannicarum ecclesiarum antiquitates, Dublinii 1639. Verbeſſert und vermehrt, London 1687; die britanniſche Kirchengeſchichte bis ins achte Jahrhundert enthaltend. 3) Polycarpi et Ignatii epistolae 1644, mit einer Diſſertation über dieſe Briefe, die apoſtoliſchen Conſtitutionen und die Canonen der Apoſtel. 4) De Romanae Ecclesiae Symbolo Apostolico vetere et aliis fidei formulis, 1647. 5) Annales veteris testamenti 1650, Annal. N. Testam. 1654. De anno solari Macedonum, 1648. 6) Chronologia *sacra*, editore Barlovio 1660. 7) De ordinatione ministrorum in aliis ecclesiis reformatis, Londini 1658. 8) De potestate principis et obedientia subjectorum, 1661, beide letzteren engliſch. Uſhers Leben hat ſein Hauscaplan Nicol. Bernard beſchrieben. Eine andere Biographie mit einer Sammlung ſeiner Briefe, iſt von Rich. Parr, ebenfalls Uſhers Caplan, London 1686. Vgl. noch vitae selectorum aliquot virorum, qui doctrina etc. inclaruere (ed. Bates) Londini 1681 p. 734. ein Auszug aus Bernard u. A. [Kerker.]

Uſſia (עֻזִּיָּה oder עֻזִּיָּהוּ, LXX. Ὀζίας, Vulg. Ozias) oder **Aſarja** (עֲזַרְיָה oder עֲזַרְיָהוּ, LXX. Ἀζαρίας, Vulg. Azarias) war der Sohn und Nachfolger des jüdiſchen Königs Amazia. Erſteren Namen hat er in der Chronik (ausgen. 1 Chron. 3, 12.), letzteren im 2. Buche der Könige (ausgen. 15, 13. 30. 32. 34. wo aber die LXX. ebenfalls Ἀζαρίας haben), und dieſer iſt wahrſcheinlich ſein urſprünglicher Name, der andere aber ihm wegen ſeiner kriegeriſchen Thaten gegeben worden. Er war 16 Jahre alt, als er nach der Ermordung ſeines Vaters zum Könige gewählt wurde, und that, was recht war in den Augen Jehova's, wie ſein Vater Amazia (2 Kön. 15, 1—3. 2 Chron. 26, 1—4.), jedoch nur ſo lange Zacharia lebte, „der kundig war im Sehen Gottes." Und während dieſer Zeit war auch ſeine Regierung eine glückliche. Er führte ſiegreiche Kriege gegen

Digitized by Google

die Philiſter und Araber, zerſtörte die Mauern von Gath, Jabne und Asdod, bezwang die Araber zu Gurbaal und die Meuniter und machte ſich die Ammoniter tributpflichtig. Jeruſalem befeſtigte er durch ſtarke Thürme und künſtliche Vertheidigungswerke, organiſirte eine tüchtige Heeresmacht und ſorgte für gute Bewaffnung derſelben, baute Wachthürme in der Wüſte und grub viele Brunnen wegen ſeiner großen Heerden, liebte und förderte den Landbau, und hatte viele Ackerleute und Winzer auf den Bergen und auf dem Carmel (2 Chron. 26, 5—15.). Der götzendieneriſche Höhencult jedoch wurde durch ihn nicht abgeſchafft, und „das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen" (2 Kön. 15, 4.). Noch ſchlimmer aber war, daß er ſich durch ſeine große Macht zum Uebermuth und zur Mißachtung des göttlichen Geſetzes verleiten ließ, und ſich ſogar Eingriffe in die prieſterlichen Functionen im Heiligthum erlaubte. Dieſes gereichte ihm zum Verderben. Denn als er einſt ungeachtet der dringenden Abmahnung von Seite der Prieſter und ſogar voll Zorn über ſie, das geſetzliche Rauchopfer im Heiligthum darbringen wollte, wurde er plötzlich mit dem Ausſatze geſchlagen und damit ſeiner Regierung ein Ende gemacht. Man brachte ihn zum Heiligthum hinaus in eine abgeſonderte Wohnung, wo er wegen ſeines Ausſatzes, der ihn nicht mehr verließ, bis zu ſeinem Tode bleiben mußte. Und nach ſeinem Tode begrub man ihn zwar auf dem Begräbnißacker der Könige, nicht aber in der königlichen Gruft (2 Chron. 26, 16—21.). Während ſeiner Regierung fiel ein großes Erdbeben vor (Amos 1, 1. Zach. 14, 4. 5.), deſſen Zeit ſich nicht näher beſtimmen läßt. Joſephus bringt es mit der Zeit des geſetzwidrigen Räucherns in Verbindung und behauptet, es ſei durch das Erdbeben das Tempeldach geſpalten worden, und ſei durch die Spalte ein Sonnenſtrahl auf das Angeſicht des Königs gefallen und dadurch der Ausſatz an ſeiner Stirne ſichtbar geworden (Antt. IX. 10, 4.). In welchem Jahre der Regierung Uſſia's jenes Opfer und der Ausbruch des Ausſatzes Statt gefunden habe, wird nirgends angegeben; es kann jedoch ſchwerlich vor ſeinen letzten 10 Regierungsjahren geſchehen ſein, weil Jotham, der nach des Vaters Tode erſt 25 Jahre alt war (2 Kön. 15, 33.), ſogleich nach jenem Unglücke die Verwaltung des Reiches übernehmen konnte, und ſomit damals wenigſtens 15 Jahre alt geweſen ſein muß. Wenn aber 2 Kön. 15, 1. Uſſias Regierungsantritt in's 27. Jahr Jerobeams II., des Königs von Iſrael, geſetzt wird, ſo iſt dieſe Zahl ohne Zweifel als ein Verſehen der Abſchreiber zu betrachten. Denn nach 2 Kön. 14, 2. regierte Amazia, der Vater Uſſia's, 29 Jahre, nach 2 Kön. 14, 23. aber wurde Jerobeam II. im 15. Jahre Amazia's König, ſomit hat dieſer mit Jerobeam nur noch 15 Jahre gleichzeitig regiert; auf ihn aber folgte ohne Interregnum ſein Sohn Uſſia, deſſen Regierungsantritt daher nicht ins 27., ſondern nur ins 15. Regierungsjahr Jerobeams fallen kann. Die Zahl 27 beruht ſomit ohne Zweifel auf einer Verwechslung von כר (15) mit כז (27) durch die Abſchreiber. Die Verſuche, die Zahl 27 zu rechtfertigen ſind nicht gelungen (vgl. Keil, Comment. über die BB. der Könige S. 453 f.) Vgl. hiezu den Art. Hebräer, Bd. IV. S. 910. [Welte.]

.**Uſuardus**, Verfaſſer eines der beliebteſten Martyrologien des Mittelalters. Was man von ſeinen Lebensumſtänden weiß, iſt, daß er im neunten Jahrhundert als Mönch und Prieſter in der Abtei St. Germain des Prés gelebt hat. Im J. 858 reiſte er, von ſeinem Abte Hilduin beauftragt, nach Spanien, um in den Ruinen von Valencia die Reliquien des hl. Martyrers Vincentius zu ſuchen. Aber die Schaaren der Mauren hatten alle Zugänge beſetzt und ſo mußte er nach Cordova zurück, wo er die Leiber der hl. Martyrer Georg, Aurelius und Natalia erhielt. Mit dieſen Reliquien kehrte er heim nach Paris. Hier trug ihm Carl der Kahle, dem die Kenntniſſe des Uſuard in der Kirchengeſchichte bekannt waren, auf, ein Martyrologium zu ſchreiben, ein Werk, das in jener Zeit großes Bedürfniß war. Denn die vorhandenen Werke genügten den Bedürfniſſen nicht mehr.

Digitized by Google

Uſuardus machte ſich daher ans Werk und verfertigte mit Zugrundlegung der älteren lateiniſchen, von Hieronymus, Beda, des Diacon Florus und des Biſchofs Ado von Vienne ein neues Martyrologium, das er dem König dedicirte 876 oder 877. Uſuard ſtellte hier die Leben der Heiligen zuſammen, Alles, wie er ſelbſt ſagt, nach genauer Unterſuchung. Sein Beſtreben war die Fehler ſeiner Vorgänger zu verbeſſern, die Trockenheit der einen und das Ueberladene der andern zu vermeiden. Sein Werk gefiel ſo ſehr, daß es bald in den meiſten Kirchen und Klöſtern von Frankreich, Italien, England und Spanien angenommen wurde, nur ſetzte jede Kirche ihre eigenen Heiligen hinzu, ſo daß Uſuards Werk in beinah jedem Kloſter und in jeder Cathedrale eigenthümliche Zuſätze erhielt. Zum erſten Mal wurde dieſes Werk, das die Grundlage des römiſchen Martyrologs bildet, zu Lübeck gedruckt 1475 und es iſt dieß die von den Bollandiſten unter dem Titel „Maxima Lubecana" citirte Edition. Zahlreiche Ausgaben ſind darauf gefolgt. Die erſte kritiſche Ausgabe iſt von dem Jeſuiten Sollier 1714 zu Antwerpen erſchienen, mit einer Vorrede, worin ſich der Herausgeber über die alten Martyrologien verbreitet, und mit gelehrten Erläuterungen verſehen. Ihm folgte bald a. 1718 der Benedictiner Jacob Bouillart mit ſeiner Ausgabe auf Grund des in St. Germain des Prés aufbewahrten Manuſcripts, das er (darin abweichend von Sollier) für das Original erklärt. Auch ſucht er den Sollerius da und dort zu berichtigen. Doch wird des Sollerius Ausgabe, welche ſpäter dem VI. und VII. Bande des Junius in den Acten der Bollandiſten angehängt iſt, wegen ihres wiſſenſchaftlichen Apparats der letztgenannten Ausgabe immer noch vorgezogen. Vgl. L'histoire literaire de la France, V. 436—445. Taſſin, Gelehrtengeſchichte der Congregation von St. Maur, teutſch, Frankfurt und Leipzig 1774. II. 131 ff. Schröckh, Kirchengeſchichte, XXIII. 218. Vgl. hiezu den Art. Martyrologia. [Kerker.]

Usus, ſ. Gewohnheitsrecht.

Ut, re, mi etc., ſ. Guido von Arezzo.

Utraquiſten, ſ. Böhmiſche Brüder, Hus, Huſiten und Jacobus von Mies.

Utrecht. Die Kirche von Utrecht wurde im achten Jahrhundert durch den hl. Willibrord gegründet und umfaßte bis zur Regierung Philipps II. ſehr ausgedehnte Länderſtrecken, den geſammten nördlichen Theil der damaligen Niederlande, alſo faſt das ganze heutige Holland. Der genannte Fürſt aber hielt es für zweckdienlich, der Macht des niederländiſchen Adels eine reich ausgebildete kirchliche Hierarchie gegenüberzuſtellen und wußte es in Rom durchzuſetzen, daß wie die ſüdlichen Diöceſen, ſo die große Diöceſe des Nordens in mehrere Bisthümer auseinander geſchlagen wurde (im J. 1559). Neben Utrecht, das fortan der Sitz eines Erzbiſchofes war, beſtanden nunmehr die Diöceſen Harlem, Middelburg, Leuwarden, Deventer und Gröningen. Bekanntlich konnte indeß die neue Einrichtung nicht kräftige Wurzeln ſchlagen; denn eben um dieſe Zeit und im Zuſammenhang mit der angeführten Maßregel erhob ſich der gewaltige Kampf der Niederländer (vgl. die Art. Niederlande) gegen die ſpaniſche Herrſchaft und Hand in Hand mit dieſer politiſchen Revolution ging auch eine religiöſe; in den Provinzen, wo die erſtere zum Siege gelangte, wandte ſich auch die Mehrheit der Bevölkerung einem neuen Glauben, dem reformirten Proteſtantismus zu. So geſchah es im ganzen Norden des ſchönen Landes und es bildete ſich hier die zumeiſt dem Calvinismus zugethane holländiſche Republik. Für die treu gebliebenen Katholiken dieſes Staates begannen jetzt trübe Zeiten. Die Kirchen wurden ihres Beſitzthumes beraubt, die öffentliche Religionsübung verboten und ſo ſanken die kaum geſtifteten biſchöflichen Stühle wie der alte ehrwürdige von Utrecht zuſammen und nur die Trümmer einiger Capitel, eben des Capitels von Utrecht und des von Harlem retteten ſich aus dem allgemeinen Ruin. So war

Digitized by Google

dieſes Land, deſſen Gläubige einſt einer ſo reichen kirchlichen Pflege ſich erfreut hatten, zu einer Miſſion geworden und dem apoſtoliſchen Stuhle fiel die Sorge anheim, helfend einzuſchreiten, demgemäß ernannte dann der Nuntius von Cöln noch im Todesjahr des letzten Erzbiſchofs von Utrecht, Friedrichs von Schenk, einen Niederländer Sasbold Vosmer zum Adminiſtrator zunächſt der Erzdiöceſe (im J. 1580). Der Letztere führte dieſes Amt mit dem Titel eines Generalvicars. Die ſpaniſche Regierung hatte nämlich nach dem Hinſcheiden Schenks der Kirche von Utrecht noch 2 Vorſteher zu geben verſucht; da aber die Waffen der Inſurgenten bereits zu mächtig geworden, hatten ſie ihre Diöceſe nie geſehen und nie betreten. An ihrer Statt hatte Sasbold die Erzdiöceſe zu verwalten. Um aber auch für das übrige Holland Sorge zu tragen, ernannte ihn Gregor XIII. (im J. 1583) über dieſe Länder zum apoſtoliſchen Vicar und 1602, nachdem auch an die ordentliche Beſetzung von Utrecht nicht mehr gedacht werden konnte, zum apoſtoliſchen Vicar für die ganze Republik mit dem Titel eines Erzbiſchofs von Philippi. In dieſer Weiſe dauerten die Verhältniſſe fort. Sasbolds Nachfolger waren die apoſtoliſchen Vicarien und Erzbiſchöfe i. p. Roven 1633—1651, Jacob de la Torre 1651—1661, Neerkaſſel 1661—1688 und Peter Codde von dem genannten Jahre an. Neben den apoſtol. Vicarien und unter ihrer Oberleitung wirkten an den früheren biſchöflichen Kirchen ſpäterhin ſ. g. Provicare; und ſie ſowohl als die Erſteren umgaben ſich mit berathenden Collegien, die, Vicariate genannt, wo möglich überall die letzten Ueberreſte der ehemaligen Capitel in ſich aufnahmen. So war für die holländiſche Kirche Angeſichts der äußerſt ungünſtigen Verhältniſſe immerhin genügend geſorgt, um ſo mehr, als die Orden ſich bemühten, den Weltclerus in ſeinem Berufe auf das Eifrigſte zu unterſtützen. Indem wir aber oben von Peter Codde geſprochen, haben wir einen ſehr verhängnißvollen Namen genannt. Doch müſſen wir hier etwas zurückgreifen. Im J. 1640 war Janſenius geſtorben, nachdem er von 1616—1636 als Profeſſor an der belgiſchen Univerſität Löwen und dann noch 4 Jahre als Biſchof von Ypern gewirkt hatte. Von ihm und ſeinem Mitverſchworenen, dem Abbé S. Cyran nahm die kirchlich und politiſch revolutionäre Richtung ihren Urſprung, die unter dem Namen des Janſenismus bekannt, das 17. und 18. Jahrhundert ſo gewaltig bewegte, die bei dem welterſchütternden Ereigniſſe am Ende des letzteren entſcheidend mitgewirkt und wenn auch im Großen und Ganzen abgelöſt von einer noch conſequenteren Negation noch jetzt gar Viele in ihre Irrthümer verſtrickt hält. Dieſer Janſenismus fand beſonders bald Eingang auch in Holland. Sieht man auch von dem äußerlichen Umſtande ab, daß ſchon die Nähe der janſeniſtiſchen Univerſität die Gefahr der Anſteckung für Holland in ſich trug, ſo kann die angeführte Thatſache überhaupt in keiner Weiſe befremden. Die Generalſtaaten ihrerſeits mußten gewiß das größte Intereſſe daran nehmen, die neuen Beſtrebungen, ſoviel möglich, unter den Katholiken des eigenen Landes zu fördern. Ihrem kirchlichen Charakter nach ließen ja dieſelben ebenſoſehr eine gründliche Beunruhigung der verhaßten Religionsgenoſſenſchaft hoffen, als ſie umgekehrt ganz unverkennbare Sympathien mit dem reformirten Bekenntniß zeigten. Aber das politiſche Moment der Sache iſt von nicht geringerer Bedeutung. Janſenius hatte ſchon im J. 1635 in einflußreichen Kreiſen ſeine Meinung dahin ausgeſprochen, auch Belgien ſolle das ſpaniſche Joch abwerfen und nach Art der Schweizer Cantone in freier Weiſe ſich mit Holland verbinden. Es iſt anzunehmen, daß in dieſem Sinne auch wirklich Schritte geſchehen ſind und wenn auch die Ausſicht, die ſüdlichen Provinzen auf ſolchem Wege ſich zu uniren, bald verſchwand, ſo mußte doch die Ueberzeugung ſich bei den Generalſtaaten dauernd feſtſetzen, daß in dieſer politiſchen Partei etwas vom eigenen Fleiſch und Blut und ein Stück deſſelben Widerſpruches mit den Staatsgrundſätzen des übrigen conſervativen Europas nicht zu verkennen ſei. Dazu kam

Digitized by Google

noch ein anderer Umſtand. Die Janſeniſten bereiteten durch ihre Umtriebe beſonders der franzöſiſchen Regierung große und unaufhörliche Verlegenheiten; es war natürlich, daß Holland, damals ſo vielfach von Frankreich bedroht, eine ſolche Partei auf jede Weiſe zu unterſtützen ſuchte. Auf der einen Seite alſo war es die Staatsgewalt in Holland, auf die der eindringende Janſenismus rechnen konnte und wenn man bedenkt, welch eiſernen Druck dieſelbe ſonſt auf die katholiſche Religion ausübte, ſo wird man ſich auch eine Vorſtellung machen können von den zahlloſen Mitteln, die ihr zu Gebot ſtanden, um ihre geheimen Abſichten zu fördern. Andererſeits aber war, wenn auch dieſe nationalen Geſichtspuncte in dieſen Kreiſen vielleicht nur wenig Einfluß ausübten, doch ein ziemlich bedeutender Theil der holländiſchen Katholiken, beſonders des Clerus nicht ohne Empfänglichkeit für eine Neuerung, die Jedem die Maske zeigte, die er am liebſten an ihr ſah. Insbeſondere iſt es ſeine heuchleriſche Strenge, wodurch der Janſenismus die in dieſen Gegenden ohnehin zum Rigorismus etwas geneigten Prieſter vielfach zu beſtechen wußte. Auch nach einer anderen Richtung wurden manche Gemüther allmählig vorbereitet, ſich zu einer gewiſſen Feindſeligkeit gegen die allgemeine Kirche fortreißen zu laſſen. Wie erwähnt, betheiligten ſich die Orden wenn von der Regierung auch kaum geduldet, in ſehr umfaſſender Weiſe an der Paſtoration in Holland und es war dies um ſo nothwendiger, als hier ein großer Mangel an einheimiſchen Weltprieſtern herrſchte. Beſonders die Jeſuiten entwickelten wie überall, ſo auch hier eine weitgreifende Thätigkeit. Doch eben hierin lag auch der Grund mancher Spannungen, die unter dem Weltclerus nach und nach entſtanden. Und in Holland handelte es ſich nicht bloß um die gewöhnlichen kleinen Eiferſüchteleien, wie ſie zwiſchen beiden Theilen der Geiſtlichkeit vorzukommen pflegen. Insbeſondere reizte der Jeſuitenorden hier nicht ſo faſt durch die geiſtige Begabung, als durch das harmoniſche Zuſammenwirken ſeiner Mitglieder und durch den auf Beides gegründeten großen Einfluß den Neid kleiner Gemüther; die weiſe Milde, die er im Beichtſtuhl befolgte und die ihm das Volk zuwandte, war für die rigoros Geſinnten ein Gegenſtand herben Tadels und großer Unzufriedenheit. Aber auch das iſt hier nicht das Wichtigſte. Holland war wie wir geſehen, eine Miſſion. Ueberall trug ſie dieſen Charakter an ſich; es beſtanden faſt nirgends mehr eigentliche Pfründen, die Pfarrer waren ſelbſt Miſſionäre und an ihrer Spitze ſtand nur ein apoſtoliſcher Vicar. Wer ſieht nicht, daß dieß ein beſonderer Grund mannigfacher jurisdictioneller Reibungen werden mußte. Die Orden wurden oft engherzig gehemmt und ſie ihrerſeits, zumal die Jeſuiten zogen aus der Thatſache, daß eine ordentliche Hierarchie in Holland nicht beſtand, unſtatthafte Conſequenzen. War auch die Abſicht gut, die ſie trieb und lag es in den Grundſätzen einer weiſen Kirchenleitung, einen weiten und freien Spielraum ihnen zu öffnen; das Maß von Selbſtſtändigkeit, das ſie nach oben gegenüber vom apoſtoliſchen Vicar und nach unten gegenüber von den Pfarrern in Anſpruch nahmen, war nicht gerechtfertigt. Hin und wieder wurde allerdings zwiſchen beiden Theilen, zumeiſt durch die Vermittlung des hl. Stuhles ein Abkommen getroffen (1610. 1624), doch ohne zu vollkommenem Frieden zu führen. Die Jeſuiten übertraten die oft unpractiſchen Satzungen, und auf der anderen Seite machte die Empfindlichkeit immer geſteigertere Anſprüche. Alle angeführten Thatſachen nun ſind mit dem Janſenismus in Zuſammenhang gebracht worden und wenn man auch zugeben muß, daß man ihre Bedeutung ins Lächerliche übertrieben hat, ſo kann doch der in Anſpruch genommene Zuſammenhang ſelbſt im Allgemeinen nicht in Frage geſtellt werden. Es ſetzte ſich damit allmählig bei einer Fraction des holländiſchen Clerus, beſonders den apoſtoliſchen Vicarien und was die Hauptſache iſt, bei dem Centralcollegium, dem Utrechter Vicariate eine Abneigung feſt nicht bloß gegen die Jeſuiten überhaupt, ſondern gegen das ganze kirchliche Weſen und Leben, das in ihnen ſeine vorzüglichſten Repräſ-

Digitized by Google

ſentanten hatte. Auch das war bedeutungsvoll, daß ſo mit einem Orden der Zwiſt grundgelegt war, gegen den der Janſenismus in specie gerichtet war und der deſſen Bekämpfung recht eigentlich als ſeine Aufgabe betrachtete. Wie dem aber auch immer ſei, ein Rückblick auf die Momente, die dem Janſenismus alle günſtig waren, läßt es uns begreifen, warum die revolutionäre Richtung ſo früh ihre Minen bis nach Holland hinein zu treiben das Glück hatte. Die erſten beſtimmten Spuren ihres Daſeins traten ſchon unter dem apoſtoliſchen Vicar Neerkaſſel zu Tage, der ſelbſt mit den Häuptern der franzöſiſchen Janſeniſten in vertrautem Briefwechſel ſtand und auch viele Janſeniſten in ſein Gebiet aufnahm; dem nämlichen Neerkaſſel, der 1670 mit ſo ausſchweifenden Forderungen gegen die Jeſuiten beim römiſchen Hofe auftrat. Was er begonnen hatte, ſollte Peter Codde zum Ende führen. Eine bereits halb janſeniſtiſche Partei wußte dieſen Mann ſich von Rom zum apoſtoliſchen Vicar zu erbitten; darum war auch die Befriedigung ſo groß, mit der die Generalſtaaten, doch ſonſt für die Katholiken nicht ſo beſorgt, dieſe Wahl begrüßten. Wie tief Codde bereits in die Ränke und den Eigenſinn des Janſenismus verſtrickt war, beweiſt ſeine gleich im Anfang ſeines Regiments geltend gemachte Weigerung, jenes Formular Alexander VII. zu unterzeichnen, das gegen die Irrthümer der Partei und beſonders gegen ihre berüchtigte Unterſcheidung zwiſchen fides und factum gerichtet war. Codde wurde denn auch ſchon im J. 1694 in Rom wegen dieſer üblen Geſinnung angeklagt, aber durch eine geſchickte ſchriftliche Vertheidigung wußte er den apoſtoliſchen Stuhl in der Täuſchung über ſeine Perſon zu erhalten und Innocenz XII. ſprach ihn von allen vorgebrachten Beſchuldigungen los. Indeß die ſo wohl begründeten Klagen dauerten fort und die congregatio de propag. fide ſah ſich veranlaßt, den apoſtoliſchen Vicar nach Rom zu berufen, um über die holländiſchen Verhältniſſe mit ihm mündliche Beſprechung zu pflegen (im J. 1699). Wenn auch das dießfallſige Schreiben des Cardinals Barberini ganz augenſcheinlich den Charakter einer amtlichen Einberufung an ſich trägt, ſo ſcheint doch der Glaube an die Schuld Peter Coddes in Rom damals noch nicht unwiderruflich begründet geweſen zu ſein. Jedenfalls aber mußte eine mündliche Auseinanderſetzung ſich bei Weitem mehr empfehlen, als eine ſchriftliche Correſpondenz, da es ſich darum handelte, einer Geſinnung auf die Spur zu kommen, die wenn ſie überhaupt vorhanden war, mit ſo beſonderem Geſchick allüberall hinter die Berge zu halten verſtand. Codde hat es auch wohl gewußt, warum man ihn rufe; deßwegen beeilte er ſich auch gar nicht und erſchien erſt auf das dritte Schreiben im J. 1700 in Rom. Schon die erſte Beſprechung ſcheint hinlängliches Licht über den Stand der Sache verbreitet zu haben und nachdem auch eine ſchriftliche Apologie ungenügend erfunden worden, ſah ſich Clemens XI. genöthigt, auf den Grund erwieſener janſeniſtiſcher Geſinnung Peter Codde von allen Amtsverrichtungen eines apoſtoliſchen Vicars zu ſuſpendiren und ihm in der Perſon des Theodor van Cock einen Provicar zu geben (31. Mai 1702). Aber von jetzt an beginnt die Widerſpenſtigkeit der janſeniſtiſchen und halbjanſeniſtiſchen Partei, die indeſſen, um das gleich jetzt zu bemerken, die Minderheit nicht bloß unter den katholiſchen Laien, ſondern ſelbſt unter dem Clerus bildete. Das Erſte, was man zu thun beſchloß, war in einer Denkſchrift den heiligen Vater über die vollkommene Unſchuld Peter Coddes zu belehren und zu zeigen, daß die Jeſuiten, die mittlerer Weile auch in Holland den Janſenismus unerbittlich zu bekämpfen begannen, die Schuld an dem ganzen Mißverſtändniß trügen. Doch dieſer Schritt blieb erfolglos und der Nuntius von Cöln mahnte zum Gehorſam gegen Cock. Jetzt erhoben ſich die Capitel von Harlem und Utrecht, wie ſie ſich anmaßlicher Weiſe nunmehr nannten, und proteſtirten gegen den neuen Provicar, der nicht ohne die Einwilligung des entſprechenden Capitels habe ernannt werden können. Der Staat, ohne Zweifel angerufen, ſäumte nicht der anhebenden Em-

Digitized by Google

pörung ſeinen Beiſtand zu leihen. Die Staaten von Holland und Weſtfriesland erklärten 1702, daß van Cock jeder Amtsverrichtung eines apoſtoliſchen Vicars ſich zu enthalten habe; die Staaten von Utrecht ſchloßen ſich 1703 an dieſe Entſcheidung an und da derſelbe deßungeachtet unerſchrocken ſeine Pflichten unter der treugebliebenen größeren Hälfte der Katholiken erfüllte, wußten endlich die Sectirer ſeine Landesverweiſung zu erwirken (1703). Rom dagegen annullirte Alles was die ſogen. Capitel thaten und ſprach über alle Ungehorſame die Excommunication aus. Die Capitel antworteten darauf mit der damals ſo weit verbreiteten Liſt, mit der Appellation ad Papam melius informandum. Unterdeſſen war Codde auf die Verwendung der Generalſtaaten hin von Rom zurückgekehrt (Febr. 1703). Er verfaßte ſeine zweite Apologie, die indeß nur die Folge hatte, daß er von Clemens XI. den 3. April 1704 ſeines Amtes gänzlich entſetzt wurde. Die holländiſche Regierung verwendete ſich für ihn, aber erfolglos; eine dritte Apologie blieb ohne Antwort. Die Rache die man dafür nahm, ließ nicht auf ſich warten. Alle Jeſuiten und ihre Anhänger wurden aus dem Lande gejagt und dieß Decret 1709 und 1718 wiederholt. 1705 ſetzte der hl. Vater, nachdem in der Zwiſchenzeit der Nuntius von Cöln und Internuntius von Brüſſel die Oberleitung der orthodoxen Katholiken unmittelbar geführt, Gerhard Potkamp zum apoſtoliſchen Vicar über Holland. Die janſeniſtiſche Partei hatte gegen ihn Nichts einzuwenden, denn ſie war beſſer über die Denkungsart des Mannes unterrichtet als der römiſche Hof und wäre Potkamp nicht noch im nämlichen Jahre geſtorben, wäre er einer Unterſuchung nicht entgangen. Nach ſeinem frühen Tode verwaltete wiederum der Nuntius von Cöln die holländiſche Miſſion. Immer Mehrere traten auf die kirchliche Seite über; der Clerus von Harlem trat von der Fahne des Janſenismus zurück und ſelbſt im Schooße des ehemaligen Utrechter Vicariats brachen Spaltungen aus. 1707 wurde Adam Daemen von Amſterdam zum apoſtoliſchen Vicar ernannt, der dann auch faſt überall Gehorſam fand. Die Utrechter dagegen waren immerhin noch einig genug, dem neuen Oberhaupt die Anerkennung zu verſagen, in Wahrheit weil ſie in ihm einen Gegner der Janſeniſten wußten; vor der Welt aber ſcheuten ſie ſich nicht als Grund nur die Kränkung ihrer Wahlrechte anzugeben, kurz nachdem ſie Potkamp, der wie überhaupt alle Vicarien von Rom ernannt war, widerſpruchslos ſich unterworfen hatten. Nach vergeblichen Ermahnungen erklärte der Nuntius endlich die renitenten Geiſtlichen für Rebellen und verbot dem katholiſchen Volk jede Communication mit ihnen. Die verrätheriſche Fraction wußte wieder keine Zuflucht, als die Landesregierung. Dieſe erklärte ſich denn auch 1709 gegen Daemen und verbot ihm, Holland zu betreten. Er regierte ſo von Cöln aus die ihm anvertraute Kirche und ſtarb hier 1717. Sein Nachfolger Johann von Bylevelt fand den nämlichen Widerſtand bei den Janſeniſten und bei der Regierung und ſo leitete er vom J. 1719 an ſeine Katholiken von Arnheim aus, das in Geldern gelegen iſt. Die rebelliſche Fraction ihrerſeits, wenn auch nach Außen die minder zahlreiche Partei, erſtarkte und erſtarrte wenigſtens nach Innen. Schon in Folge der angegebenen vielfachen Unbotmäßigkeiten war das Schisma im Grund herbeigeführt worden. Das Utrechter Capitel, wie es ſich nennen ließ, regierte die in den Abfall mitgeriſſenen Gläubigen, und damit der janſeniſtiſche Clerus ſich ſtets erneuere, gaben ſie auf den Rath van Eſpen's hin ihren Theologen Dimiſſorialien und ſchickten ſie bald nach Irland, bald wandten ſie ſich an die appellirenden Biſchöfe von Frankreich, um ihnen die Prieſterweihe ertheilen zu laſſen. Die Firmung ertheilte der janſeniſtiſchen Gemeinde Dominicus Maria Varlet im J. 1719. Er war ein franzöſiſcher Miſſionär und ſeiner Geſinnung nach ein verkappter Janſeniſt. 1718 vom Papſt zum Coadjutor des Biſchofs von Babylon ernannt und vom Biſchof von Candom conſecrirt, nahm er ſeinen Weg über Holland. Hier war es, daß er ſich erbitten ließ, den Separatiſten das

Digitized by Google

hl. Sacrament der Firmung zu ſpenden. Wir werden ihm wieder begegnen. In das zweite Stadium trat die ſchismatiſche Bewegung mit dem J. 1719. Bekanntlich war damals die Bulle Unigenitus erſchienen, die gegen die janſeniſtiſch gefärbten „moraliſchen Reflexionen" des Paters Quesnel gerichtet war und den janſeniſtiſchen Irrungen einmal ein Ende machen ſollte. Das ſogen. Capitel von Utrecht hatte nun eine feierliche Gelegenheit zu zeigen, daß der Vorwurf des Janſenismus nur eine Verläumdung und der Grund des Zwieſpaltes bloß die Mißachtung ihres guten Rechtes ſei. Aber es that, was alle Welt von ihm erwartete und verweigerte ermuthigt durch die immer zahlreicher nach den Niederlanden strömenden Appellanten die Annahme der päpſtlichen Bulle und durch dieſen entſcheidenden Schritt gewann die Partei einen noch tüchtigeren inneren Halt und eine noch innigere Einheit. Daß der apoſtoliſche Stuhl die Sectirer jetzt förmlich excommunicirte, verſteht ſich von ſelbſt. Aber es ſollte noch Weiteres geſchehen. Um die ſchismatiſche Kirche ganz ſicher zu ſtellen, dachten die Utrechter daran, ſich einen eigenen Biſchof zu wählen und viele janſeniſtiſche Authoritäten, natürlich van Espen an der Spitze, ſprachen ſich für die Berechtigung derſelben zu einem ſolchen Schritte aus. 1722 meldeten die Rebellen ihr Vorhaben nach Rom, erhielten aber keine Antwort und 1723 wählte das ſogen. Metropolitancapitel von Utrecht, d. i. 7 Prieſter von da, den Cornelius Steenhoven zu ihrem Erzbiſchof. Aber nun handelte es ſich für dieſen darum, auch die Conſecration zu erhalten; es wollte ſich kein Biſchof dazu verſtehen. Doch da ſtellte ſich der geeignete Mann zur rechten Zeit ein. Varlet hatte unterdeſſen am jenſeitigen Ufer des caspiſchen Meeres gelandet 1720 und war im Begriffe, nach ſeinem Beſtimmungsorte aufzubrechen. Aber der Ruf ſeiner Geſinnung war ihm vorangegangen; der hl. Vater hatte ihn wegen ſeiner janſeniſtiſchen Irrthümer, die immer mehr an das Tageslicht drangen und beſonders wegen ſeines uncanoniſchen Benehmens in Holland ſuſpendirt und dieſe Sentenz wurde ihm an der Grenze Perſiens von dem Biſchof von Ispahan publicirt. Varlet ging nun nach Holland zurück, trat offen zu der Partei der Appellanten über und er ließ ſich nun dafür gewinnen, dem gewählten Erzbiſchof des Utrechter Capitels die Conſecration zu ertheilen. Die canoniſtiſche Schwierigkeit, die bei der Sache obwaltete, hatte van Espen glücklich beſeitigt. Begreiflicherweiſe erhob ſich Rom gegen dieſe Reihe von Rechtsverletzungen; in einem Breve vom 21. Februar 1725 erklärte Benedict XIII. die Wahl für nichtig, die Weihung für unerlaubt und fluchwürdig und ermahnte die treugebliebenen Katholiken von Neuem, jede Berührung mit den Janſeniſten zu meiden. Das Schisma war fertig geworden. Doch hier iſt der Ort, auf die beſchriebene Entwicklung zurückzuſchauen. Die Utrechter haben von jeher Vertheidiger gefunden und fürs Erſte ſagt man, daß das formelle Recht jedenfalls auf Seite der Schismatiker geweſen ſei. Es iſt unſchwer, darauf zu antworten. Nehmen wir zunächſt an, alle Vorausſetzungen ſeien für die Utrechter günſtig geweſen und es ſei ihr Recht, ſich ſelbſt einen Biſchof zu geben, an und für ſich nicht zu leugnen; ſo iſt das Eine doch ſchon hier entgegenzuhalten, was im Grund Alles entſcheidet: jenes Recht war in keinem Fall ein abſolutes und dem apoſtoliſchen Stuhl blieb es immerhin unbenommen, ſich gegen die Männer ihrer Wahl zu entſcheiden und der Widerſtand dagegen war Nichts mehr und Nichts weniger als Empörung. Aber nicht genug; jene Vorausſetzungen ſind in der That in keiner Weiſe zu machen. Fürs Erſte hatten die Utrechter in keinem Fall die Befugniß, ein Oberhaupt für ganz Holland zu wählen (wie ſie dieß wirklich ſich unterſingen); denn beſtand die Utrechter Kirche noch zu Recht, ſo auch die übrigen. Fürs Zweite aber ſtand es ihnen nicht einmal zu, für die Utrechter Diöceſe einen Biſchof zu wählen. Daß dem ſo iſt, geht ſchon daraus hervor, daß es ihnen erſt ſo ſpät einfiel, daſſelbe geltend zu machen, ja ſelbſt das alte Capitel, deſſen Fortſetzung ſie ſein wollten, entbehrte jenes Rechtes; ſchon von

Carl V. war es ihm genommen worden und durch die Zuſtimmung Roms hatte dieſer Act rechtskräftige Giltigkeit gewonnen. Fürs Dritte aber bildete das Utrechter Collegium gar nicht die Fortſetzung des alten und überhaupt kein Capitel. Es führte ſeit der Zeit der apoſtoliſchen Vicarien nur den Namen eines Vicariats und war auch nicht mehr, was ſchon daraus zur Genüge hervorgeht, daß ſeine Mitglieder vielfach in gar keiner näheren Verbindung mit einander ſtanden und zudem nur ſelten während des Jahres zu einer Verſammlung zuſammentraten. Und wie hätte das alte Capitel von Utrecht und die übrigen in ihrem rechtlichen Beſtande fortdauern können, da die ganze holländiſche Kirche eine Miſſion geworden war. Dieſes Factum aber trat ein, ſobald die biſchöflichen Stühle nicht mehr regelmäßig beſetzt werden konnten und wenn man meint, die apoſtoliſchen Vicarien ſeien im Grunde ordentliche Erzbiſchöfe von Utrecht nur mit fremdem Namen geweſen, ſo wird dieſe Anſicht hinlänglich durch die Thatſache widerlegt, daß alle früheren Diöceſen in der gleichen Weiſe ihrer geiſtlichen Leitung unterſtellt wurden. — Man ſieht, mit der eigentlichen Rechtsfrage iſt es für die Utrechter ſchlimm beſtellt. Man hat nun aber weiter behauptet, das moraliſche Unrecht wenigſtens bei dem Schisma ſei zu gleichen Hälften auf beide Parteien vertheilt. Wie der Janſenismus entſtanden iſt, haben wir geſehen und zu gleicher Zeit, daß ein fremdes Unrecht, etwa das der Jeſuiten dabei faſt kaum in Betracht kommt. Sie haben im Verlauf der Streitigkeiten mit rückſichtsloſer Entſchiedenheit gegen die janſeniſtiſche Partei gekämpft, im Ganzen mit Recht; eine ſo gefährliche und heuchleriſche Richtung verdiente dieß nicht anders; ſie hatte es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn ſie dadurch verhärtet wurde; der unnatürliche Hochmuth, der dem Janſenismus eigen iſt, trug zumeiſt die moraliſche Schuld des Schismas und riß die Verirrten endlich bis zur Wahl eines Erzbiſchofs fort. Doch faſſen wir den Faden der Begebenheiten wieder auf. Während das orthodoxe Holland vom Nuntius in Cöln als dem Vorſtand der Miſſion, näherhin von den ehemaligen Vicariaten und ſpäter wieder von apoſtoliſchen Vicarien und Provicarien regiert wurde, folgten auf Steenhofen, der 1725 ſtarb, in ſeiner angemaßten Würde Cornelius Berkmann Wuytiers 1725, Theodor van der Croon 1732 und Peter Johann Meindarts 1739, alle vom ſogen. Capitel in Utrecht gewählt, von Varlet conſecrirt und von Rom excommunicirt. Meindarts fand es für gut, da Varlet unterdeſſen alt geworden war und dann die Utrechter wohl keinen Conſecrator mehr gefunden hätten, einige Suffraganſtühle zu ſchaffen und ernannte einen Biſchof von Harlem 1742 und einen von Deventer 1757. Beide indeſſen waren vom janſeniſtiſchen Standpuncte aus nur Biſchöfe in part. inf.; denn die Katholiken der genannten ehemaligen Diöceſen erkannten die janſeniſtiſchen Prieſter zumeiſt gar nicht an. Im J. 1763 hielt Meindarts mit ſeinen Suffraganbiſchöfen und 16 Deputirten des Clerus ſowie mehreren appellirenden Prieſtern aus Frankreich das ſ. g. Provincialconcil von Utrecht. Nachdem hier die Zuſtimmung zu den alten Symbolen und einer ſchon im J. 1744 an Benedict XIV. eingeſchickten, vermuthlich janſeniſtiſchen Denkſchrift ausgeſprochen worden, wurden einige beſonders den Primat angreifende Behauptungen eines exaltirten Janſeniſten, Namens Le Clerk, verworfen und dabei Veranlaſſung genommen, gerade über dieſen Punct mit großer Ausführlichkeit und tadelloſer Orthodoxie ſich auszuſprechen. Im zweiten Theil wurden einige anſtößige Werke von Jeſuiten, die Rom ebenfalls längſt verboten, cenſurirt und nachdem man alles Ungeſchickte und alles Scandalerregende, was irgend von Einzelnen des Ordens geſchrieben worden, ſorgfältig aufgezählt, mit großer Entrüſtung darüber der Stab gebrochen. Die Acten wurden nach Rom geſchickt, mit der Bitte, dieſelben zu beſtätigen und weiterhin eine ſo rechtgläubige Kirche nicht mehr länger von ſich zurückzuſtoßen. Die ganze Sache hat etwas Abentheuerliches an ſich, aber genauer betrachtet erweiſt ſie ſich uns als ein

Digitized by Google

Hauptſtück janſeniſtiſcher Pfiffigkeit. Daß Rom das ganze Concil verwerfen werde, konnte den Janſeniſten nicht zweifelhaft ſein; daſſelbe war ja zuſammengeſetzt von Männern, die Rom excommunicirt hatte und dazu wurde jene Denkſchrift mit ihren Irrthümern erneuert und durch die Zulaſſung der Pfarrer mit beſchließender Stimme thatſächlich ein Grundſatz des kirchlichen Regimentes geleugnet. Aber gerade indem Rom ſich genöthigt ſah, gegen eine Kirche, die im Allgemeinen ſo orthodox und Rom insbeſondere ſo geneigt ſich zeigte, ſich auszuſprechen, gerieth es in eine äußerſt ungünſtige und Utrecht in eine ſehr günſtige Stellung. Dieß hatte man gewollt und darum die Behauptungen Le Clerks mit ſo großer Haſt und mit ſo wenig verhehlter Freude aufgegriffen, nicht um belehrend, ſondern um mit einem Verdammungsurtheil einzuſchreiten. Jetzt erſchien dieſe ſchismatiſche Kirche als eine ſchuldlos und wider alles Recht grauſam verfolgte. Um den Eindruck in den Augen der Welt vollſtändig zu machen, hatte man noch den Streich auf die Jeſuiten geführt und in dieſem recht ſchwarz gezeichneten Orden die einzige Urſache aufgewieſen, die Rom eigentlich im Widerſpruch zu ſeiner beſſern Ueberzeugung in dieſer unnachgiebigen Stellung feſthalte. Der Zeitpunct war ganz günſtig gewählt. Denn damals hatte eine finſtere und wohl auch dem Janſenismus verwandte Partei in Staat und Kirche ganz Europa gegen die Geſellſchaft Jeſu aufzuregen verſtanden. Wie geeignet war alſo die öffentliche Meinung geſtimmt, um in unſerem Fall für die Utrechter ſich zu entſcheiden? — Clemens XIII. erklärte 1765 die Beſchlüſſe der ſ. g. Synode für ungiltig und die Berechnungen der Partei erwieſen ſich ſofort als vollkommen richtig. Ueberall, wo die Anſichten des Tages etwas galten, erklärte man ſich offen für die Schismatiker und dieſe letzteren durften es wagen, im J. 1766 dem Papſte zu ſagen, daß wer mit ihnen nicht in Gemeinſchaft ſtehe, auch kein Mitglied der katholiſchen Kirche ſei und ebenſo fuhren ſie fort, die ſelbſtgeſchaffenen biſchöflichen Würden ohne weiteres Bedenken an ihre Männer auszutheilen. So ſchwamm die Utrechter Kirche hoch auf den Wogen der Zeit und irre geleitet durch das Intereſſe, das man überall an ihr nahm, verhärtet durch die Zuflüſterungen, die man von keiner Seite ſparte, war ſie thöricht genug, auf dieſer bedenklichen Höhe immer mehr ſich zu gefallen. Als Clemens XIV. den päpſtlichen Stuhl beſtieg, glaubte man den günſtigen Tag gekommen, den Sieg vollends ganz zu Gunſten der Utrechter zu entſcheiden. Nicht bloß die febronianiſchen Biſchöfe Teutſchlands, ſondern ganz beſonders auch die Geſandten der bourboniſchen Höfe wollten den hl. Vater dazu bewegen, mit den Utrechtern in Friedensunterhandlungen zu treten. Der Triumph der Schismatiker ſollte das Vorſpiel zur Vernichtung des dem Zeitgeiſt ſo verhaßten Jeſuitenordens bilden. Indeſſen der Papſt verſchob die Angelegenheit, bis die Sache der Jeſuiten entſchieden wäre und ſtarb, wenn je etwas an der betreffenden Nachricht iſt, noch ehe die Unterhandlungen mit Utrecht irgend etwas Erkleckliches zu Tage gefördert hatten. Und jetzt war es auch mit der hohen Stellung aus, welche die Schismatiker bis dahin in ihrem Jahrhundert eingenommen. Faſt der Hauptzweck, um deßwillen man ſie begünſtigt, war ja erreicht und eben durch die große That der Jeſuitenaufhebung gekräftigt nahm der Strom der öffentlichen antikirchlichen Meinung jetzt eine noch viel entſcheidendere Wendung, indem er die einſt ſo hoch erhobene Kirche im Sande ſitzen ließ, gründlich verachtet und vergeſſen. Sie ſelbſt ſchleppte zwar ihr Daſein fort, Biſchöfe um Biſchöfe wurden ernannt und Rom ſeinerſeits ſchritt jedesmal mit der Strafe der Excommunication ein. 1807 zählte die Kirche von Utrecht noch 30 Geiſtliche und 5000 Laien. In neueſter Zeit haben die öffentlichen Verhältniſſe Hollands ſich ſo geändert, daß Rom daran denken konnte, die bis dahin beſtandene außerordentliche Leitung der Katholiken durch apoſtoliſche Vicarien in die durch die ordnungsmäßigen hierarchiſchen Gewalten übergehen zu laſſen. Man hoffte, die janſeniſtiſche Partei werde dabei Veranlaſſung neh-

Digitized by Google

men ſich aufzulöſen, weil ſie ja das angebliche Unrecht nicht ſo ſehr in Vordergrund geſtellt, daß man Holland als eine Miſſion behandle. Dieſe Hoffnungen bewahrheiteten ſich indeſſen nicht; im Gegentheil proteſtirten die Schismatiker gegen die Einſetzung der Hierarchie, da eine ſolche in ihren Obern längſt für Holland beſtehe und einen Beweis, daß wenigſtens die holländiſche Regierung und die dortlands maßgebende Kirche noch nicht ganz unempfindlich geworden ſind für die Bedeutung der Partei, mag man darin finden, daß noch in den jüngſten Tagen der ſchismatiſche Biſchof von Utrecht ſo glücklich war, ehrende Inſignien aus der Hand der Staatsgewalt zu empfangen. (Vgl. Döllinger, Kirchengeſchichte: das Schisma von Utrecht; Tübinger Quartalſchrift 1826: die Kirche von Utrecht, und für die politiſchen Momente des Janſenismus die Einleitung zu den Memoiren Arnaults in der großen Memoirenſammlung von Petitot.). Vgl. hiezu die Art. Janſenismus und Niederlande. [Ruckgaber.]

Uytenbogart, Johann, holländiſcher Theolog, einer der berühmteſten Anhänger des Arminius, war geboren zu Utrecht a. 1557. Nachdem er zu Genf unter Beza ſeine Studien gemacht, kam er 1594 in ſeine Vaterſtadt zurück, wo er Paſtor an der reformirten Gemeinde daſelbſt wurde. Damals begannen in ſeinem Vaterlande die großen religiöſen Streitigkeiten, die ſich auf das Dogma von der Prädeſtination bezogen. Uytenbogart ſtellte ſich auf Seite derjenigen, welche der milderen Meinung beipflichteten. Bald darauf wurde er von dem Statthalter Moriz als Prediger ins Haag berufen, dann zum Hofkaplan ernannt und ſogar mit der Obſorge für die Erziehung des Prinzen Friedrich Heinrich betraut. Moriz hatte damals in den religiöſen Streitigkeiten noch nicht Partei genommen, beide Parteien waren ihm gleichgiltig, denn das politiſche Intereſſe hatte ſich noch nicht eingemengt. So wird es begreiflich, daß ihm Uytenbogart damals noch beſonders angenehm war. Er hörte am Liebſten ſeine Predigten, ließ ſich von ihm das Abendmahl reichen, und nahm ihn als Feldprediger mit in ſeine Feldzüge, wo ſich Uytenbogart durch ſeine Treue und ſeinen hohen Muth auszeichnete. Nach ſeiner Rückkunft entbrannten die religiöſen Streitigkeiten aufs heftigſte. Uytenbogart ſtand natürlich ſeiner ganzen theologiſchen Richtung gemäß auf Seiten des Arminius (ſ. d. A.) ſeines alten Freundes und war von nun an durch ſeine großen Rednergaben — er war der größte Redner unter den Remonſtranten — aber auch durch ſeine Mäßigung und den Ruf ſeiner Redlichkeit eine der ſtärkſten Stützen ſeiner Partei. Im J. 1610 kam Uytenbogart als Geſandtſchaftsprediger nach Paris, wo er Gelegenheit hatte mit dem berühmten Caſaubonus, einem Mitglied der calviniſchen Gemeinde, aber Gegner der calviniſchen Prädeſtinationslehre und freimüthigen Beurtheiler der Gebrechen ſeines Kirchenweſens ſich zu berathen. Caſaubonus beſtärkte ihn in ſeiner Ueberzeugung, daß die Prädeſtinationslehre widerſinnig und ſchädlich, daß der calviniſtiſchen Gemeinde zu wenig von den guten Werken, ſondern immer nur von der Rechtfertigung durch den Glauben gepredigt werde. Solche Grundſätze mußten bei dem äußerſt gemäßigten und freiſinnigen Uytenbogart großen Beifall finden. Hatte er ſich doch ſchon vorher auf einer durch die Stände im J. 1609 zwiſchen Gomariſten und Arminianern veranſtalteten Conferenz freimüthig und ſcharf ausgeſprochen über die Bildung der proteſtantiſchen Prädeſtinationslehre, dann aber auch entſchieden gegen den Zwang, der durch die ſymboliſchen Bücher geübt werde, gegen die gebietende Stellung, die im Widerſpruch mit ihren Anklagen gegen die katholiſche Hierarchie die calviniſche Geiſtlichkeit einnehme, erklärt. Jetzt war Arminius todt († Octob. 1610) und Uytenbogart galt als der Ausgezeichnetſte ſeiner Partei. Auf der Conferenz im Haag 1611 war er mit Episcopius der Wortführer der Seinen. Natürlich, daß auch ihn die Verfolgung traf, die nach einigen Jahren über ſeine Partei kam. Nach der Enthauptung ſeines Freundes Oldenbarneveld (ſ. d. A.) im Mai 1619, ging er nach Antwerpen, wo er wie

Digitized by Google

die übrigen Arminianer bei den Katholiken die beſte Aufnahme fand. Hier traf ihn das Verbannungsdecret, das zugleich über ihn die Confiscation ſeiner Güter verhängte. Als aber im J. 1621 der Waffenſtillſtand zwiſchen Spanien und den Niederlanden ablief, hielt er es mit ſeiner Ehre nicht mehr vereinbar, zu bleiben. Er ging nach Frankreich. Hier fand er die beſte Aufnahme bei Staatsmännern wie bei Prälaten. Zu Rouen, wo er ſich bald niederließ, bezeigte ihm der Erzbiſchof große Aufmerkſamkeit. Dieſer Prälat ging damit um, eine Wiedervereinigung der Getrennten mit der Kirche herbeizuführen und da die Arminianer in Vielem der katholiſchen Kirche näher ſtanden als die Calviniſten, ſo glaubte er Uytenbogart ins Intereſſe ziehen zu können. Doch ging dieſer in ſeine Pläne nicht ein. Im J. 1626 ging er in ſein Vaterland zurück, an deſſen Spitze nicht mehr der feindſelige Moriz, ſondern Friedrich Heinrich ſtand. Doch erſt 1629 wurde ihm ſein confiscirtes Haus zurückgeſtellt und kurze Zeit nachher durfte er ſich wieder öffentlich zeigen. Er beſtieg wieder die Kanzel, aber auf Betrieb ſeiner Gegner, welche erklärten, daß die Religion in Gefahr ſei, wurde ſie ihm abermals verboten. Er ſtarb 1650 in dem hohen Alter von 93 Jahren. Sein Leben hat der bekannte holländiſche (arminian.) Kirchengeſchichtſchreiber Gerard Brandt beſchrieben (Amstelod. 1720). Uytenbogart hat zahlreiche Schriften hinterlaſſen, beinahe alle polemiſchen Inhalts. Ihr Verzeichniß ſ. in: Trajectum eruditum von Burmann, p. 435 sqq. Wir nennen davon nur ſeinen „Tractat über die Auctorität der chriſtlichen Obrigkeit in religiöſen Angelenheiten,“ Haag 1610. Uytenbogart dehnt dieſe Auctorität in ſeiner Rede (1609) an die Stände in einer ſolchen Weiſe aus, daß man nicht einſieht, wie man noch weiter gehen könne. Eine andere Schrift von ihm iſt: Geſchichte der Kirche, worin die bemerkenswertheſten Ereigniſſe von a. 400—1609 dargeſtellt werden, mit beſonderer Bezugnahme auf die vereinten Provinzen, a. 1646 u. 1647, fol. Endlich haben wir von ihm eine Sammlung von Briefen arminianiſcher Gelehrten: Praestantium et eruditorum virorum epistolae ecclesiast. et theolog., edit. II., erſchien zu Amſterdam 1684, fol. Vergl. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformat. V. 232. 35. 36. 39. 73. 76. Biographie universelle unter dem Art. [Kerker.]

Uz עוּץ, mit dem vollen Namen אֶרֶץ עוּץ d. i. Fruchtland (Fürſt), vergl. غوطة terra mollior, arenosa et frugifera. Wir haben bei dieſem durch Job (ſ. d. A.) bekannten Lande zwei Umſtände zu beachten, ſeine geographiſche Lage und die Abſtammung ſeiner Bewohner. An drei Stellen (Job 1, 1. Jer. 25, 20. Thren. 4, 21.) wird im Allgemeinen die Lage dieſes Landſtriches angegeben und übereinſtimmend in Verbindung mit Edom und Arabien aufgeführt. Job wird zu den „Söhnen des Oſtens“ gezählt, worunter man die Araber im weitern Sinne des Wortes verſteht, und ſeine Freunde ſind theils Araber (נַעֲמָה?), theils Kethuriter (שׁוּחַ), theils Edomiter. In den Klageliedern (4, 21) wird Uz unzweifelhaft als Nachbarland Edoms bezeichnet, und bei Jerem. 25, 20 unter den Ländern, die in der Nachbarſchaft Judäa's und zwar im Süden davon liegen, aufgeführt. Wenn *Αἰσῖτις* des Ptolemäus (5, 19 *Αἰσῖται*) identiſch mit dem bibliſchen Uz iſt, dann erfahren wir ſeine Lage noch genauer, indem er es in die babyloniſche Ebene verſetzt, alſo in den Oſten von Edom an den Nordrand des peträiſchen Arabiens, ſo daß es um ein bedeutendes ſüdöſtlicher zu ſuchen wäre, als es auf den gewöhnlichen Karten (z. B. zu Allioli's Alterthumsk.) angezeichnet wird. An der Identität beider Namen iſt nicht zu zweifeln, *Αἰσῖτις* iſt nur der diphthongiſche Umlaut (עוּץ), gerade wie die LXX. *Αὐσῖτις* leſen, Auz für Uz, wie Ausee für Osee. Ueber Umfang und Ausdehnung dieſes Landſtriches erfahren wir bei den Alten nichts; man darf den Ausdruck des Jerem. „alle Könige von Uz“ nicht urgiren, da er die Mehrheit „Könige“ überhaupt liebt und ſie oft (bei Juda) gebraucht, wo er nur Einen König meinen kann, gerade an unſerer Stelle

Digitized by Google

ſelbſt, wo er auch von „allen Königen von Tyrus und allen Königen von Sidon" ſpricht. So viel ſcheint gewiß, daß Uz noch damals ein ſelbſtſtändiger, wenn auch kleiner Staat war, mit einer alten, hohen Cultur gleich den Edomitern, deren Sprache und ſpätere Schickſale ſie theilten. Vom Beginne der chriſtlichen Zeitrechnung an treten nämlich die vereinzelten Stämme des nördlichen Arabiens unter dem gemeinſamen Namen der Nabathäer (ſ. d. Art.) auf. — In den Genealogieen der Geneſis werden drei Uz aufgeführt: Uz als erſtgeborner Sohn des Aram (Gen. 10, 23), Uz als Erſtgeborner des Nachor (Gen. 22, 21), der von Arpachſad dem dritten Sohne Sems abſtammt, und endlich als Enkel Seir's des Canaaniters (Gen. 36, 28), der aber hier nicht in Betracht kommt, da die Nachkommen des Seir von den Edomitern ausgetrieben und vertilgt wurden (Deut. 2, 12. 22). Jedenfalls war alſo Uz ein Semit; da die Bibel aber nur Eine Landſchaft Uz kennt, ſo werden wir die obigen Angaben combiniren müſſen, wobei Knobel am einfachſten eine Vereinigung der Nachoriden mit den Aramäern annimmt; Tuch und Winer wollen in Gen. 10, 23 nur eine ganz allgemein gehaltene Stammtafel ſehen, welche Gen. 22, 21 ſchärfer und beſtimmter gegeben wäre. Delitzſch unbeſtimmt: „Es iſt möglich, daß die Namen eines Stammes von Aramäern und Uziten auf die betreffenden Söhne Nahors als ihre Ahnherrn zurückgetragen ſind." Gegen die Hypotheſe von zwei Uz erklärt ſich mit Recht der beſonnene Winer: „Man hat nicht nöthig, hier (Gen. 10, 23) an ein anderes Uz zu denken, etwa an غوطة, ein Thal bei Damascus, wohin ſchon Joſephus (Antt. 1, 6. 4: *Οὖσος κτίζει τὴν Τραχωνῖτιν καὶ Δαμασκόν*) zu deuten ſcheint. Der Name غوطة gehört jenem Thale, obſchon vorzugsweiſe, doch nicht ausſchließlich an, und möchte als nom. propr. kaum ins Alterthum hinaufreichen." [Schegg.]

V.

Vacanz oder Vacatur der Pfründen. Ein bereits beſetztes Kirchenamt kann ſo lange nicht anderweitig oder aufs neue beſetzt werden, als daſſelbe nicht vorerſt erledigt (beneficium vacans) iſt, d. h. ſo lange nicht der bisherige Beſitzer einem Nachfolger Platz gemacht hat. Zur Vacatur der Pfründe und deren ſofortiger Wiederbeſetzung genügt es aber nicht, daß der Inhaber derſelben bloß factiſch, wenn auch vielleicht illegal, von ſeinem Sitze ſich entfernt habe (beneficium de facto vacans), ſondern das Amt muß rechtlich, d. i. in canoniſcher Weiſe erledigt ſein (benef. de jure vacans). So lange dieß nicht der Fall iſt, iſt jede neue Verleihung nichtig, und wer wiſſentlich gleichwohl das noch nicht rechtlich erledigte Kirchenamt übernimmt, verfällt der Excommunication (c. 1. 2 X. De concess. praeb. III. 8; c. 4. c. VII. qu. I). Selbſt die Ertheilung einer bloßen Exſpectanz (gratia exspectativa) auf eine zur Zeit noch nicht canoniſch vacante Pfründe iſt verboten (ſ. Anwartſchaften). Es kann aber ein Kirchenamt in canoniſcher Weiſe erlediget werden: 1) durch den Tod des ſeitherigen Beneficiaten, wenn dieſer eine phyſiſche Perſon, oder, wenn die Pfründe eine incorporirte iſt, durch das Erlöſchen der Dignität oder Corporation, welcher ſie einverleibt iſt (ſ. Kirchenamt, Bd. VI. S. 122); 2) durch Entſagung (ſ. Renuntiation und Reſignation); 3) durch Beförderung oder Verſetzung (ſ. Translation und Translocation); 4) aus Strafe, es ſei durch einfache Enthebung oder förmliche Abſetzung des Beſitzers (ſ. Privation und Depoſition). Vergl. ferner den Art. Provisio canonica. [Permaneder.]

Väter, apoſtoliſche, ſ. Apoſtoliſche Väter.

Väter vom Glauben Jeſu, ſ. Baccanariſten.

Väter, heilige, ſ. Kirchenväter.

Väter der chriſtlichen Lehre in Frankreich. Wie Helyot mittheilt, ſo brachte den im J. 1544 in Frankreich geborenen Cäſar von Bus (ſ. Bus) das Leſen des Katechismus der Kirchenverſammlung zu Trient zuerſt auf den Gedanken, eine Congregation von Prieſtern und Geiſtlichen zu errichten, deren Verrichtung es wäre, in der chriſtlichen Lehre Unterricht zu geben. Als Wiegenort der Väter der chriſtlichen Lehre von Frankreich kann die Stadt Avignon bezeichnet werden, wo Bus mit ſeinen erſten Gefährten: Pinelli, Chorherr von Avignon, Romillon, Chorherr von l'Isle, Thomas und Michel, in der Kirche der hl. Praxedis ſein Lehren begann. Der eigentliche Anfang fällt in das Jahr 1593, die Beſtätigung der jungen Congregation aber erfolgte durch Clemens VIII. im J. 1597. Die Congregation, der auch in der Folge ſo manches Herbe zu verkoſten gegeben wurde, mußte gleich anfangs eine empfindliche Prüfung beſtehen, indem ſelbſt einer ihrer Erſtlinge, der Chorherr Romillon wieder zurücktrat und mit einigen Andern zu den Oratorianern überging, auch ſchien eine zweite Prüfung die zu ſein, daß der Stifter gerade um dieſe Zeit blind wurde und ſelbſt bis zu ſeinem 1607 erfolgten Tode ſein Augenlicht nicht wieder erhalten konnte. Nichts deſtoweniger wurden dieſe beiden Prüfungen doch in der Weiſe überwunden, daß bereits im J. 1610, alſo drei Jahre nach dem ſeligen Hinſcheiden des Stifters drei Niederlaſſungen (Avignon, Toulouſe und Brive) begründet waren.

Digitized by Google

Wegen ihres Eifers in der chriſtlichen Unterweiſung nannte man ſie auch Doctrinarier, doctrinaires, les pères doctrinaires (Lehrväter). In längere Zwiſtigkeiten zog die Congregation nach dem Tode ihres Stifters ihr eigener Vorgeſetzter, P. Vigier, da er ſie mittelſt Ablegung feierlicher Gelübde ihrer Mitglieder zu einer förmlichen regulirten Congregation erheben wollte. Es wurde eine Verbindung mit den Somaskern herbeigeführt, die, wie Helyot ſagt, in der Weiſe unangenehm war, daß kein Capitel in Frankreich gehalten wurde, wo nicht einige Streitigkeiten wegen dieſer Vereinigung zwiſchen den Vätern der chriſtlichen Lehre und den Somaskern vorfielen, weßwegen auch P. Vigier, welcher zuerſt nachdrücklich um die Vereinigung mit den Somaskern angehalten hatte, auch der erſte war, welcher wieder die Trennung ſuchte. Innocenz X. hob endlich durch ein Breve vom J. 1647 die Verbindung auf. Doch auch jetzt erhoben ſich noch manche Anſtände und erſt ein Breve von 1659 regelte im Ganzen die Verhältniſſe für die Zukunft. Es wurde hier die Erlaubniß gegeben nach einem Noviziatjahre die drei einfachen Gelübde ablegen zu laſſen und noch ein viertes, beſtändig da zu bleiben, von welchen Gelübden nur allein der Papſt, das Capitel oder der Generaldefinitor der Congregation ſollten losſprechen können. So konnte ſich alſo erſt nach einer Kriſe von mehr als 60 Jahren die Genoſſenſchaft entwickeln und ihr Wirken ungetrübt darlegen. Im 18. Jahrhunderte zählten die Väter der chriſtliche Lehre in Frankreich überhaupt drei Provinzen: 1) die Provinz Avignon (7 Häuſer und 10 Collegien); 2) die Provinz Paris (4 Häuſer, wovon 2 zu Paris und 3 Collegien); 3) die Provinz Toulouſe (4 Häuſer und 13 Collegien); zuſammen alſo 15 Klöſter und 26 Collegien. — Der ganze Beſtand, der nur innerhalb der Grenzen Frankreichs ſich darlegte, war demnach kein Beſtand erſter Größe zu nennen, kaum ein beſcheiden mittelmäßiger im Verhältniß zu anderen Genoſſenſchaften und dennoch hat auch ſeine Beſcheidenheit im letzten Jahrzehnde des verwichenen Jahrhunderts angeſtoßen. Auch die Väter der chriſtlichen Lehre in Frankreich wurden nicht vergeſſen, als es galt, zu zerſtören und zu vernichten, was beſſere Vorfahren geſchaffen hatten. Cäſar von Bus' Begründung hat unſere Tage nicht erreicht, doch darf darum die Jugend Frankreichs unbekümmert ſein, ſtatt eines Vereines, ſie zu unterrichten, hat ihr Land einen hundertfachen Erſatz geliefert. Vgl. d. A. Schulbrüder u. Schulſchweſtern. [P. Carl v. hl. Aloys.]

Väter der frommen Schule, ſ. Piariſten.

Väter des guten Sterbens. Nach Helyot „Geſchichte der Kloſter- und Ritterorden ꝛc." dürfen wir wohl die eigentliche Exiſtenz der „Väter des guten Sterbens" als einer Congregation von regulirten Clerikern, wie ſie die römiſchen Kirchenkalender in der nämlichen Rubrik mit Theatinern, Barnabiten, Somaskern, Jeſuiten u. ſ. w. aufführen, von dem Jahre 1586 an rechnen, denn in dieſem Jahre war es, wo Sixtus V. durch ein Breve vom 8. März einigen Männern, die bereits beiſammen wohnten und den Zweck ihres Beiſammenwohnens geäußert hatten, erlaubte, in Gemeinſchaft zu leben, einfache Gelübde der Armuth, der Keuſchheit und des Gehorſams zu thun, und noch das vierte, den Kranken im Tode und auch ſelbſt zur Peſtzeit beizuſtehen. Der hl. Vater erlaubte dieſen Männern, einen Prieſter unter ſich zum Superior zu wählen und in Rom Almoſen zu ſammeln. — Camillus de Lellis wurde am 20. April deſſelben Jahres einſtimmig zum Superior gewählt und die Wohnung bei der St. Magdalenenkirche zunächſt an der Rotunda genommen, wo noch jetzt der Hauptſitz der Congregation und der Sitz ihrer erſten Vorgeſetzten ſich befindet. Da ſich, wie Helyot weiter ſagt, die Zahl der Mitglieder bald ſehr vermehrt hatte, ſo machte Camillus eine Reiſe nach Neapel um daſelbſt ein Haus zu errichten, zu welchem Behufe ihn zwölf Gefährten begleiteten. Die Congregation, nun bereits zwei Niederlaſſungen zählend, wurde durch ein Breve Gregors XIV. im J. 1591 zu einem geiſtlichen Orden erhoben, gewann feſten Fuß 1594 zu Mailand und Genua,

Digitized by Google

1597 zu Bologna, 1600 zu Mantua, 1603 zu Ferrara, 1604 noch zwei weitere Niederlaſſungen in der Stadt Neapel, und zählte überhaupt bei dem Tode ihres Stifters im J. 1614 16 Häuſer, von 300 Ordensmitgliedern bewohnt, während ſeit Anfang der Begründung bereits über 220 Andere geſtorben waren an den Krankheiten, die ſie ſich in den Spitälern zugezogen hatten. Die Mitglieder der Congregation, die zuerſt durch Paulus V. im J. 1605 in fünf Provinzen (Rom, Mailand, Neapel, Bologna und Sicilien), dann durch Innocenz X. in zwei (Neapel und Rom) zuletzt aber durch Alexander VII. in vier Provinzen eingetheilt wurden, von denen eine die in der Folge begründeten Häuſer in Spanien begriff, ſind wie die Kirchendiener gekleidet und tragen zum Unterſchiede ein großes tannenfarbiges Kreuz auf der linken Seite ihres Rockes und Mantels. Außer den genannten vier feierlichen Gelübden thun ſie auch noch vier einfache Gelübde: 1) daß ſie nichts ändern, noch einwilligen wollen, daß man das Geringſte in der Art und Weiſe, wie ſie den Kranken dienen, ändere, wofern es nicht zu größerem Nutzen geſchähe, 2) daß ſie nicht einwilligen wollen, jemals etwas zu haben, was den Hospitälern zugehört, 3) daß ſie ſich keine Würde außer dem Orden verſchaffen und keine ohne Dispenſation des Kirchenoberhauptes annehmen wollen, 4) daß ſie es dem Superior anzeigen wollen, wenn ſie wiſſen, daß einer nach ſolchen Würden ſtrebt. Das Noviziat dauert zwei Jahre, und die übrige innere Einrichtung iſt der Einrichtung in den meiſten geiſtlichen Orden gleich, ausgenommen, daß ſie gerade ihres Zweckes wegen dreierlei Häuſer haben: Profeßhäuſer, Noviziate und Siechenhäuſer, welchen zwei letztern erlaubt iſt, Einkünfte zu beſitzen, während die erſteren von dieſer Erlaubniß ausgenommen ſind. — Die Väter des guten Sterbens ſind eine Congregation, die zu allen Zeiten ſowohl durch Tugenden als durch Frömmigkeit ausgezeichnete Männer in ihrer Mitte gezählt haben, ſo wie ihnen auch ſtets ein reges Streben inwohnte, ihrem wohlthätigen Inſtitute weitere Ausbreitung zu geben. Was den erſten Punct betrifft, machen wir auf P. Johann Baptiſt Novati aufmerkſam, der Generalvorſteher des Ordens war, und mehrere Werke der Oeffentlichkeit übergeben hat; und unter den Verbreitern der Genoſſenſchaft wird wohl dem P. Franz del Giudice, der 1699 zum General erwählt worden iſt, eine ausgezeichnete Stelle gebühren. — So viel über die Väter des guten Sterbens, ſo weit ſie durch die Umwälzungen der Zeit unberührt blieben. Der allem Zartgefühle unholde Geiſt, der Spanien im vierten Decennium unſeres Jahrhunderts veranlaßte, ſeinem Nachbarlande nachzuäffen, hat nicht einmal ein paar Männer ruhig leben laſſen können, die ſich der Nächſtenliebe in einem Zeitpuncte widmen, dem doch auf der ganzen Welt kein einziger Menſch entgehen kann. Die Väter des guten Sterbens, in Spanien „Agonizanten“ genannt, beſaßen vor den Gewaltthaten dort nach öffentlichen Nachrichten ſechs Häuſer, die von 84 Ordensmitgliedern bewohnt waren, und auch dieſe 84 Männer hat man verjagt! Referent dieſes ſah ſelbſt im J. 1845 zu Regensburg zwei derſelben und war Augen- und Ohrenzeuge wie ſie bei einem auf ihr Vaterland gerichteten Geſpräche daſſelbe in ſeiner Verblendung innigſt bedauerten. — Die ſpaniſche Provinz iſt alſo als vernichtet zu betrachten. Dagegen hat ſich Italien, welches ſtets das Hauptland der Congregation war, dankbarer bewieſen. — Noch führt der zu Rom jährlich erſcheinende allgemeine Kirchenkalender einen Generalvorſteher der Geſellſchaft auf, noch hat Florenz nach einem vorliegenden Schematismus einen Provinzial, was auf weitere Verbreitung im Großherzogthum Toscana ſchließen läßt, noch haben mehrere andere italieniſche Städte, wie Neapel, Meſſina, Genua, Verona, Palermo u. ſ. w. das wohlthätige Inſtitut bewahrt und können es, ſo wie ſie es von der Vergangenheit erhalten haben, unverkümmert der Zukunft übergeben. [P. Carl v. hl. Aloys.]

Väter des Todes (Brüder des Todes), ſ. **Einſiedler des hl. Paulus**.

Vagabunden, ſ. Heimathloſe und Domicil.

Vagantes, ſ. Clerici vagantes.

Valdez, Johannes*), ſtammte aus einem alten adeligen Geſchlechte Cataloniens und erblickte hier das Licht der Welt etwa in dem letzten oder vorletzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts. In die reifere Jugend eingetreten entſchied er ſich für das Studium der Rechtswiſſenſchaft und talentvoll wie er war machte er hierin ſo bedeutende Fortſchritte, daß er die Aufmerkſamkeit Carls V. auf ſich zog und von ihm bald zu mehreren Staatsgeſchäften benutzt wurde. In der Eigenſchaft eines Secretärs des Kaiſers kam er mit dieſem nach Teutſchland zu einer Zeit, wo eben die reformatoriſchen Unruhen ihren Anfang nahmen. Während einer Reihe von Jahren hatte Valdez Gelegenheit, die immer gewaltigeren Angriffe gegen die alte Kirche gleichſam in nächſter Nähe ſich zu betrachten. Die Ereigniſſe der Zeit blieben nicht ohne Einfluß auf ſein Inneres. Ermuthigt wie es ſcheint durch das, was er ſah, faßte er endlich den Entſchluß, auch ſeinerſeits mit einer Auctorität zu brechen, die ja damals der Mittelpunct der ſchonungsloſeſten Anfeindungen bildete und ohnehin in ſeinem eigenen Herzen nur ſehr ſchwach gegründet war. Zog nun aber auch die ganz neue religiöſe Anſchauung allmählig in ſeinem Innern ein, Valdez hütete ſich wohl, davon etwas nach Außen verlauten zu laſſen, und wie von ſelbſt einleuchtet, mußte ihm die Stellung, die er inne hatte, ganz vortrefflich zu Statten kommen, um alle Welt über den Wechſel ſeiner Geſinnung zu täuſchen. Nach einem zehnjährigen Aufenthalt verließ er wiederum Teutſchland um in Neapel einen verwandten Poſten, nämlich den eines Secretärs bei dem dortigen Vicekönig anzutreten im J. 1535. Hier war es, wo Valdez anfing, gegen Andere über ſeine neugewonnenen Anſichten ſich auszuſprechen und wenn auch nicht eine eigentliche Partei, ſo doch einen Kreis ſich zu bilden, der den nämlichen Grundſätzen huldigte. Es iſt ſchwer zu beſtimmen, wie wir uns ſeine Theorien eigentlich zu denken haben. Valdez hatte in Teutſchland die Werke Luthers, Melanchthons, Bucers und einiger Wiedertäufer geleſen, dieſelben auch nach Italien mitgebracht. Aber wenn er auch Vieles von ihnen adoptirte, ſo war die von den Reformatoren willkürlich gezogene Linie für ihn doch keineswegs ein Hinderniß, mit vollkommenſter Freiheit ſeinen eigenen Glauben ſich auszubilden. Daß er im Grunde mit dem ganzen Chriſtenthum gebrochen hatte, geht ſchon daraus hervor, daß die Socinianer, die Leugner der Trinität, ihn ſtets unter die Ihrigen rechneten. Der eigentliche poſitive Kern ſeiner Anſchauung aber, — wir werden nicht irren, wenn wir behaupten, daß das ein gewiſſer ſchwärmeriſcher Spiritualismus geweſen ſei. Natürlich haben wir dabei nicht an ein logiſch durchgebildetes Syſtem zu denken, ſondern ohne Zweifel an eine nur in unbeſtimmte Umriſſe gefaßte Theorie, wie ſie einem religiös verwahrlosten, übrigens aber feingebildeten und weichlichen Geiſt zuzuſagen ſchien. Valdez trat mit Ideen auf, die die Abgründe, über denen ſie ruhten, angenehm dem Auge verbergend durch ihre ſcheinbare Tiefe eitle Seelen zu feſſeln wußten, im Uebrigen aber ſich recht gerne herbeiließen, den feineren Genüſſen der Welt als gefällige Würze zu dienen. So wenig demnach die Anſichten unſeres Valdez mit dem Lehrbegriff ſei es der lutheriſchen oder der reformirten Confeſſion zuſammenſtimmten, ſo erklärt es ſich doch nach dem Geſagten hinlänglich, wie er und ſeine Schüler die Miene annehmen konnten, für die proteſtantiſche Auffaſſung der hl. Schrift oder der Rechtfertigung in die Schranken zu treten. Mögen dieſe Lehrpuncte immerhin manchmal nur zur Maske gedient haben: ſie hatten für

---

*) Nicht zu verwechſeln mit Alphons Valdez, der ebenfalls Secretär Carls V. auf ziemlich vertrautem Fuß mit den Reformatoren, beſonders Melanchthon, ſtand und wegen lutheriſcher Geſinnung verdächtig ſpäter mit der ſpaniſchen Inquiſition in Conflict gerieth. Er war Prieſter und ſeiner geiſtigen Richtung nach vorzüglich Humaniſt.

Digitized by Google

Valdez auch einen wahren und objectiven Werth; mit Annahme des erſten derſelben geſchah ja immer zugleich der erſte Schritt zu der Lostrennung von dem poſitiven Glauben und mit der des zweiten der erſte Schritt zu einer ſpiritualiſtiſchen Anſchauung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Menſchheit. Vor Allem aber iſt es nunmehr begreiflich, warum Valdez mit keiner proteſtantiſchen Secte ſo ſehr ſympathiſirte, als mit der ſchwärmeriſchen der Anabaptiſten. Nimmt man noch hinzu, daß es in jener Zeit unendlich nahe lag, ſelbſt weit über das Chriſtenthum hinausgreifende Theorien in einer dogmatiſchen Form, insbeſondere auf Grundlage der hl. Schriften zu entwickeln, ſo bleibt an den Nachrichten, die uns von der eigenthümlichen Secte in Neapel erzählen, nichts Unerklärliches mehr übrig. Aber nicht bloß das, die eigenthümliche Geſtalt der Lehre des Valdez, dieſe wunderbare Miſchung von Glauben und Unglauben, von Unitarismus und Hyperauguſtinismus enträthſelt ſich uns bei dieſer Betrachtung der Sache, dem Grundcharakter ſeiner Theorie entſprach auch ganz die Zuſammenſetzung und der Geiſt jener Kreiſe, die er für dieſelbe zu gewinnen wußte. In den höheren Schichten der Geſellſchaft, unter den Gelehrten und beim Adel übte er ſeinen hauptſächlichſten Einfluß: ſelbſt einzelne Prieſter, Petrus Martyr, Bernhardinus Ochinus, ließen ſich in die Netze dieſer Irrthümer ziehen und es iſt bezeichnend für unſere Sache, daß auch nicht wenige Frauen, ſo insbeſondere Victoria Colonna und Iſabella Manrique ſehr lebhaften Antheil an derſelben nahmen. Man ſieht, Valdez war nicht der Mann, der mit dem Opfer ſeiner Perſönlichkeit für eine Ueberzeugung wirkte, dem Secretär des Vicekönigs von Neapel gereichte es nur zur innern Befriedigung, die Perſonen, mit denen er in Beziehung trat, ſoweit es anging, in die Geheimniſſe ſeines Unglaubens einzuweihen. Begreiflicher Weiſe wurden nicht Alle gleich tief von dieſen Irrthümern ergriffen, und hätte es auch der Secte nicht ſchon die Klugheit geboten, äußerlich die Uebungen der Religion mitzumachen, Manche würden ohne Zweifel gleichwohl trotz ihrer Verbindung mit Valdez den Pflichten ihres Glaubens ſich nie entzogen haben. Zwei Jahre nach dem Tode des Spaniers — er ſtarb im J. 1540 — wurden die Regierungen Italiens aufmerkſam auf die Häreſie, die nicht nur in Neapel, ſondern ebenſo in Toscana, Piemont, Bologna, Padua u. ſ. f. faſt mit Geltendmachung derſelben Doctrinen das Haupt erhoben hatte. Einige ernſte Maßregeln der neapolitaniſchen Regierung reichten hin, den Anhang des Valdez faſt vollkommen zu ſprengen und nur wenige Rückfällige waren es, welche die Staatsgewalt veranlaßten, die äußerſte Strafe in dieſer Angelegenheit eintreten zu laſſen. Es iſt das uns ein Fingerzeig, wie wenig die beſprochenen Irrthümer eine irgend wie feſte und geſchloſſene Partei um ſich geſammelt hatten. Valdez wird uns, freilich nur von ſeinen Geſinnungsgenoſſen, als ein ſittenreiner, liebreicher und äußerſt wohlthätiger Mann geſchildert, dabei als ein Mann, der durch ſeine angenehmen Formen und ſeinen Geiſt ſeine Freunde ſehr für ſich zu bezaubern wußte. Er hat verſchiedene Werke hinterlaſſen, die aber faſt ganz vergeſſen ſind. Außer einigen Commentarien zu Theilen der hl. Schrift ſind beſonders die 110 frommen Betrachtungen zu erwähnen, die in mehrere Sprachen überſetzt wurden und durch ihre anabaptiſtiſche Färbung beſonders den Reformirten ſehr viel Leidweſen verurſachten. (Man vgl. über J. Valdez: Biographie universelle und das Lexicon von Bayle; Bibliotheca Antitrinitariorum, Melchior Adam in: vita Petri Martyris, auch Ranke: die römiſchen Päpſte, Bd. I. S. 140). [Ruckgaber.]

Valens, der um fünf Jahre jüngere Bruder Valentinians I., war wie dieſer zu Cibalä in Pannonien geboren. Als das Heidenthum unter Kaiſer Julian dem Abtrünnigen den letzten Verſuch machte, im Bunde mit der Macht und Hilfe des weltlichen Armes ſein innerlich erſtorbenes Leben wieder zu erkräftigen und das Evangelium durch die bekannten Künſte langſam zu ertödten, war Valens wie ſein Bruder dem Bekenntniß des chriſtlichen Namens treu geblieben. Der

Digitized by Google

Gang der Ereigniſſe, durch welche Valentinian I. bald darauf zum Oberherrn der römiſchen Welt erhoben wurde, brachte auch den jüngern Bruder in eine Stellung, für welche er offenbar nicht geſchaffen war. Valentinian berief den Bruder zur Mitherrſchaft und übergab ihm die reiche Präfectur des Orients, während er ſich ſelbſt das Abendland vorbehielt. Der neue Beherrſcher des Orients war nicht ohne anerkennungswürdige Eigenſchaften. Die Geſchichtſchreiber jener Zeiten rühmen namentlich, daß Valens auch als er den kaiſerlichen Purpur trug, der Keuſchheit und Einfachheit ſeines früheren Privatlebens treu geblieben ſei und viele aus der Regierung des Conſtantius übrig gebliebene Mißbräuche aufgehoben habe. Im Ganzen und Großen betrachtet aber fehlte unſerm Kaiſer die richtige Einſicht, die Feſtigkeit des Willens, die Tapferkeit des Soldaten, der Scharfblick des Heerführers, endlich die unpartheiiſche Gerechtigkeitsliebe, welche unter den Tugenden des Regenten obenan ſtehen muß. Die Verhältniſſe des Oſtreiches waren aber nach innen und außen von der Art, daß jetzt gerade ein in allen und jeden Beziehungen tüchtiger Kaiſer vorzugsweiſe vonnöthen geweſen wäre. Zwei mächtige Feinde pochten an die Pforten des Reiches; die Nordgrenze wurde von den Gothen bedroht, von Oſten her ſtanden Feindſeligkeiten der Perſer zu befürchten. Doch jene wurden vorerſt durch Geld zufrieden geſtellt, dieſe verhielten ſich ruhig. Aber ſchon im Frühling 365 begab ſich Valens aus ſeiner Hauptſtadt Conſtantinopel durch Kleinaſien nach Syrien, um für den wahrſcheinlichen Fall, daß der Friede von Seite Perſiens gebrochen würde, dem Schauplatz der zu erwartenden Ereigniſſe näher zu ſein. Während der Kaiſer auf der Reiſe nach der Hauptſtadt Syriens begriffen war, wurde er von zwei gefährlichen Nachrichten überraſcht; die eine war die, daß ein Einfall der Gothen drohe, die andere ungleich bedenklichere beſtand darin, daß Procopius wider ihn die Fahne des Aufruhrs erhoben habe. Durch dieſen Aufſtand war der Thron unſeres Kaiſers unmittelbar und um ſo mehr bedroht, als das Volk den Charakter des Valens bereits mißachten gelernt hatte und namentlich darüber erbittert war, daß Valens ſeinem Schwiegervater, dem grauſamen und raubſüchtigen Petronius geſtattete, alle Steuerrückſtände mit unerbittlicher Strenge einzutreiben. Indeß wurde die Empörung des Procopius im Sommer 366 glücklich unterdrückt, veranlaßte aber einen Krieg gegen die Gothen, welche dem Procopius Unterſtützung verſprochen hatten. Ehe Valens zu dieſem Kriege auszog, empfing er erſt das hl. Sacrament der Taufe. Er hatte wie Valentinian der Erſte die Jahre ſeines Privatlebens im Stande der Katechumenen zugebracht; während aber ſein Bruder der katholiſchen Lehre anhing, war Valens durch ſeine Gemahlin Dominica bereits für den Arianismus gewonnen worden. Daher kam es, daß Valens nunmehr die hl. Taufe aus der Hand des arianiſchen Eudoxius Biſchofs von Conſtantinopel empfing. Dieſer Schritt mußte unter den obwaltenden Verhältniſſen jedenfalls ein ſehr folgenreicher werden. Seit 50 Jahren hatte die Kirche namentlich im Oriente mit der arianiſchen Häreſie zu kämpfen. Konnte nun ſelbſtverſtändlicherweiſe keineswegs erwartet werden, daß Valens gegen den Arianismus es mit der Kirche halten würde, ſo war die bedeutungsvolle Frage doch immerhin die, ob Valens wie Valentinian I. die kirchlichen Gegenſätze gewähren, den Kampf lediglich auf dem geiſtigen Gebiete mit den Waffen der Wiſſenſchaft auskämpfen, oder ob er auf den excluſiven verfolgungsſüchtigen und herrſchbegierigen Geiſt ſeiner Glaubensgenoſſen eingehen und wie Conſtantius ſich zum weltlichen Verfechter des Arianismus mit allen Hilfsmitteln ſeiner kaiſerlichen Machtvollkommenheit hergeben werde? Und Valens betrat den letztgenannten Weg! Daher kam es, daß Valens ſchon in ſeinem erſten Jahre den Orthodoxen die Hauptkirche von Conſtantinopel entriß und den Arianern übergab, daß er Aehnliches auch anderwärts verfügte. Ob die 80 Geiſtlichen der orthodoxen Kirche, welche an den Kaiſer abgeordnet waren, um Duldung der Rechtgläubigen zu erbitten, auf ſeinen Befehl mit dem Schiff, auf das ſie geſetzt

worden, verbrannt worden ſeien, oder ob jener Brand ein zufälliger geweſen ſei, muß dahin geſtellt bleiben. Nicht minder betrieb Valens die Verfolgung der Kirche von Antiochia aus. Denn während er Juden und Heiden ungeſtört ihres Glaubens leben ließ, verfolgte er die Orthodoxen in Antiochia, Edeſſa und anderwärts. Rechnet man noch hinzu, daß Eigennutz, Fanatismus oder gefügige Wohldienerei der Beamten oft noch über den Willen der Regierung hinausgehen mochte, ſo wird es vollkommen begreiflich, wie die traurigſte Zerrüttung der orientaliſchen Kirche durch den Arianismus in die Regierungszeit unſeres Kaiſers fiel. Würdige Biſchöfe wurden verfolgt und vertrieben und den widerſtrebenden Gemeinden durch das Anſehen oder die Schreckmittel der weltlichen Gewalt arianiſche Hirten aufgedrungen. Nur wo dem Kaiſer Männer von ſolcher Feſtigkeit und geiſtiger Größe wie der hl. Baſilius und Athanaſius gegenüberſtanden und durch die Liebe und Anhänglichkeit des Volkes in der Weiſe getragen wurden, daß Gewaltthätigkeit gegen ſie Aufruhr und Empörung beſorgen ließ, wagte der furchtſame Kaiſer nicht, mit ſeinen Maßregeln wider ſie einzuſchreiten. So geſchah es, daß Cappadocien von den kirchlichen Zerrüttungen der andern Provinzen des Orients verſchont wurde und in Aegypten die Verfolgung erſt dann begann, als der hl. Athanaſius mit Tode abgegangen war. Beſſer als die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten war unter Valens die Verwaltung der rein weltlichen Angelegenheiten. Denn wenn die Sparſamkeit des Kaiſers auch in Habſucht ausartete, ſo muß doch anerkannt werden, daß er die Steuern zu vermindern und das Loos der Bewohner der Provinzen zu verbeſſern bemüht war. Schlug ferner ſeine Gerechtigkeitsliebe auch wohl in Grauſamkeit um, ſo iſt man ihm dagegen das Zeugniß ſchuldig, daß er gegen Diebe an der Staatscaſſe und ungerechte Richter ſtrenge einſchritt. Daher fühlte ſich der Orient in materieller Hinſicht unter keinem Kaiſer zufriedener als unter Valens. War er auch kein Gelehrter, ſo fehlte es ihm doch nicht an Sinn für wiſſenſchaftliche Studien, gleicherweiſe ließ er ſich's angelegen ſein, durch Aufführung neuer oder Ausbeſſerung vorhandener Bauten ſich beſonders um ſeine beiden Reſidenzen Conſtantinopel und Antiochia verdient zu machen. Folgen wir nun dem Kaiſer in den oben genannten Kampf gegen die Gothen. So lange Valens den Krieg in Thracien führte, war er glücklich, vermochte aber, als er über die Donau vordrang, dem Feinde keinen entſcheidenden Schlag beizubringen. So wurde denn von beiden Theilen auf nicht ungünſtige Bedingungen hin ein Friede abgeſchloſſen, deſſen bedeutſamſte Folge jedenfalls die war, daß nunmehr das Chriſtenthum in der Form der arianiſchen Häreſie unter den Gothen ausgebreitet wurde. Indem wir das weitere Detail der Regierung dieſes Kaiſers als nicht hieher gehörig übergehen, begleiten wir denſelben noch in ſeinen letzten ins Jahr 378 fallenden Krieg gegen die Gothen. Der von den Hunnen auf die Oſtgothen geführte Stoß nöthigte bekanntlich auch die Weſtgothen, ihre Wohnſitze zu verlaſſen. Ein ſehr großer Theil derſelben ſuchte und fand Aufnahme im oſtrömiſchen Reiche, die übergetretenen Gothen ſollten als friedliche Anſiedler in Thracien vertheilt werden. Bald aber durch die Habſucht und Treuloſigkeit der Römiſchen Beamten zur Verzweiflung gebracht, begannen ſie einen von Mord und Verheerung begleiteten Raubkrieg gegen ihre Unterdrücker. Die Lage der Dinge wurde für die Oſtrömer ſo gefährlich, daß Valens ſich bewegen ließ, von dem Syſtem weiſer Zögerung abzugehen und dem mächtigen ſiegeskühnen Feind ein Haupttreffen zu liefern. So kam es im Auguſt 378 zur Schlacht von Adrianopel, in welcher die Römer eine totale Niederlage erlitten und der ſchwerverwundete Kaiſer ſelbſt in den Flammen einer vom Feinde angezündeten Hütte in einem Alter von 50 Jahren ſeinen Untergang fand. Erſt dem Kaiſer Theodoſius I. gelang es, die Gothen wieder zur Ruhe zu bringen. [Allgayer.]

Valentia, Gregorius de, berühmter Theolog der Geſellſchaft Jeſu, war

Digitized by Google

geboren im J. 1551 zu Medina del Campo in Altcaſtilien. In früher Jugend ſchon trat er zu Salamanca in die Geſellſchaft Jeſu ein a. 1565. Nachdem er hier ſein Noviciat vollendet, kam er nach Rom, von wo ihn aber ſeine Oberen bald nach Teutſchland ſandten, wo bei dem furchtbaren Umſichgreifen der Häreſie und dem Mangel genügender einheimiſcher Kräfte tüchtige Theologen ſehr erwünſcht ſein mußten. Valentia lehrte zuerſt in Dillingen, Bisthums Augsburg, wo die Geſellſchaft eine Lehranſtalt beſaß, nachher auf der Univerſität Ingolſtadt, damals einem der großen literariſchen Hauptſitze der Societät. Während 24 Jahren ſtand er hier mit Auszeichnung ſeinem Lehramte vor. Die Aufgabe ſeines Lebens war die Bekämpfung der Häreſie auf dem Katheder und in Schriften, die Befeſtigung der Katholiken im Glauben und die Pflege katholiſcher Wiſſenſchaft, beſonders der ſcholaſtiſchen Theologie. In dieſer folgte er dem hl. Thomas, deſſen Theologie ja ohnehin der Geſellſchaft in ihren Conſtitutionen als Leitfaden empfohlen war. Das Hauptſtreben des Valentia ging demnach dahin, das Studium des hl. Thomas bei den Katholiken wieder empor zu bringen und bei den Proteſtanten die Vorurtheile zu beſeitigen, die ſie hauptſächlich gegen die ſcholaſtiſche Theologie hegten. In dieſer Abſicht befliß er ſich, die ſubtilen Quäſtionen des engliſchen Doctors in einer eleganten, den Gebildeten jener Zeit zugänglicheren Sprache zu erklären. So groß war ſein Ruhm, daß der König von Polen und die Univerſität Paris ſich um die Ehre ſtritten, ihn zu beſitzen. Aber Clemens VIII. berief ihn 1598 nach Rom, um da im Collegium Romanum einer Lehrſtelle vorzuſtehen. Nicht lange konnte er dieſem ſeinem Berufe nachkommen. Er erlag einer Krankheit, die er ſich durch ſeine anſtrengenden Arbeiten zugezogen, a. 1603 in ſeinem 52. Lebensjahre zu Neapel, wohin er ſich zum Zwecke ſeiner Erholung begeben hatte. Der Janſeniſt Abbé Racine gibt als Urſache ſeines Todes an, Valentia habe ſich erlaubt, in Geſchäften der Congregatio „de auxiliis gratiae“ eine Stelle aus Auguſtin zu fälſchen. Die heftigen Vorwürfe des Papſtes darüber hätten ihm das Herz gebrochen. Allein dieſem fanatiſchen Autor iſt wie überhaupt, ſo beſonders in dem was er über die Jeſuiten ſagt, wie bekannt, durchaus nicht zu glauben. Das aber wiſſen wir vielmehr, daß Clemens VIII. den Valentia ſehr hochgeſchätzt und ihn doctorem doctorum genannt hat (ſ. Contzen, lib. V. politicae, cap. 1). Die Schriften des Valentia ſind ſehr zahlreich. Sie zerfallen in Controversſchriften und in Werke über Materien der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Die erſteren, die in verſchiedenen Zeiten erſchienen waren, hat Valentia ſelbſt geſammelt und zu Lyon erſcheinen laſſen (ap. haeredes Novillii a. 1591). Sie beſprechen alle damals controverſen Puncte und ſind hie und da ſpeciell gegen einzelne Theologen gerichtet. Das bedeutendſte Werk Valentia's, der ſcholaſtiſchen Theologie angehörend, iſt ſein Commentar zum hl. Thomas: „Commentariorum theologicorum et disputationum in Summam D. Thomae Aquinatis tomi IV“, zuerſt 1591 erſchienen. Die vom Autor ſelbſt durchgeſehene verbeſſerte Ausgabe erſchien zu Ingolſtadt im J. 1603. — Die Univerſität daſelbſt ſetzte ihrem großen Theologen ein Denkmal voll rühmendſter Anerkennung. Vgl. Alegambe, Biblioth. scriptorum Soc. Jesu s. v. Greg. de Valentia. Antonio, Biblioth. hispana s. v. [Kerker.]

Valentinian I. Der römiſche Kaiſer Valentinian I. war im Jahre 321 n. Chr. zu Cibalä in Pannonien geboren. Wie es ſcheint wurde er ſowohl durch das Beiſpiel ſeines durch militäriſche Fähigkeiten und Kriegsruhm ausgezeichneten Vaters, wie durch perſönliche Neigung beſtimmt, ſich frühe gleichfalls dem Waffendienſte zu widmen. Dieß geſchah mit ſolchem Erfolg, daß Valentinian unter den Kaiſern Conſtantius, Julian und Jovian bis zu den oberſten Stufen der militäriſchen Hierarchie emporſtieg. Als Jovian im Februar 364 nach kurzer und ruhmloſer Regierung mit Tode abging, war die Lage des Reiches eine ſo gefährdete, daß der weitere Beſtand deſſelben nur durch ein energiſches Regiment gerettet werden konnte. Deßwegen traten die oberſten Civil- und Militärbehörden zu

Digitized by Google

Nicäa in Bithynien zuſammen, um ſich über einen Nachfolger Jovians zu verſtändigen. Die Wahl traf unſern Valentinian hauptſächlich aus dem Grunde, weil er in Abſicht auf Waffenglück, militäriſche Einſicht und Erfahrung den Ruf eines der hervorragendſten Officiere der geſammten römiſchen Heeresmacht genoß. Kaum hatte die Armee dieſe Wahl mit freudiger Zuſtimmung beſiegelt, als Valentinian in dem richtigen Gefühl, daß die ihm aufgelegte Laſt zu ſchwer auf die Schultern Eines Mannes drücke, die Herrſchaft mit ſeinem Bruder Valens zu theilen beſchloß, während er für ſeine eigene Perſon die Zügel des Occidentes ergriff, das Morgenland an Valens abtrat. Was den Antheil Valentinians betrifft, ſo mußten zunächſt die äußeren Verhältniſſe deſſelben die volle Thätigkeit und Energie des neuen Kaiſers in Anſpruch nehmen. Die Grenzen des occidentaliſchen Kaiſers wurden in Africa durch die Mauren, in Britannien durch Pikten und Scoten, in Gallien durch Sachſen und Alemannen, an der Donau durch Sarmaten, Quaden und Gothen bedroht. Ohne uns in das Detail der daraus hervorgegangenen Kämpfe einzulaſſen, bemerken wir in aller Kürze, daß es dem Kaiſer in der That gelang, durch das Talent ſeines Feldherrn Theodoſius, des berühmten Vaters eines noch ruhmreichern Sohnes Africa und Britannien von den eingedrungenen Feinden zu ſäubern und die in Gallien plündernden Sachſen wieder zu vertreiben. Die Hauptgefahr drohte vom Mittelrheine, zu deſſen Rechten der mächtige Volksbund der Alemannen hauſte. Dieſe, eines ſo kraftvollen und glücklichen Gegners, wie Kaiſer Julian geweſen, los und ledig geworden, und außerdem erbittert über die Verringerung der beim Regierungsantritt der römiſchen Kaiſer bereits zur Gewohnheit gewordenen Ehrengeſchenke, waren alsbald plündernd und verheerend in Gallien eingefallen. Valentinian ließ daher zunächſt die galliſchen Heere verſtärken und begann den Feind theils unter ſeiner eigenen Anführung theils durch ſeine Generale mit Erfolg zu bekämpfen. Als die Alemannen im Frühlinge 368 ihren Angriff erneuerten, begab ſich der Kaiſer abermal perſönlich zur Armee, ging über den Rhein und brachte den Feinden in ihrem eigenen Lande zwei Niederlagen insbeſondere die von Solicinium (h. z. T. ohne Zweifel Rottenburg a. N.) bei. Indeß hatten dieſe Angriffe offenbar nicht den Zweck, auf dem feindlichen Gebiete ſelbſt Eroberungen zu machen, ſondern es ſollte zunächſt nur der Schreck des römiſchen Namens bei den Alemannen hergeſtellt und durch den Einfall in Teutſchland die galliſche Provinz behauptet werden. Um dieſen Zweck noch ſicherer zu erreichen, ließ Valentinian an der Rheinlinie von Rhätien an bis zur Nordſee eine Reihe ſchützender Grenzbefeſtigungen anlegen und bewährte bei der Ausführung dieſer Werke wie ſpäter der teutſche Kaiſer Maximilian I. ſeinen erfinderiſchen Geiſt in der Kriegsbaukunſt. Aber trotz aller dieſer Veranſtaltungen und der auch von unſerm Kaiſer befolgten Politik, die Feinde unter ſich ſelbſt zu entzweien (Alemannen, Burgunder), konnte er auf dauernde Ruhe von dieſer Seite erſt dann hoffen, als er ſich herbeiließ, den immer gefährlicher werdenden Alemannenkönig Macrianus der Ehre einer perſönlichen Zuſammenkunft zu würdigen. Zu dieſer Herablaſſung war Valentinian offenbar durch die Erwägung vermocht worden, daß in dem Augenblicke, in welchem er einen Heereszug gegen die Quaden vorbereitete, alles auf die Sicherung der Rheingrenze gelegt werden müſſe. Die Quaden hatten, wie ſchon früher, ſo jetzt abermals einen verheerenden Einfall in die Provinz Pannonien gemacht. Darum brach Valentinian im Frühling 375 von ſeiner Hofſtadt Trier gegen die Feinde auf, griff ihr Gebiet an und vergalt ihnen Gleiches mit Gleichem. Als das Verheerungswerk zu Ende war, kehrte der Kaiſer ins Winterquartier nach dem pannoniſchen Bregetio zurück. Hier erſchien um den Zorn des Siegers zur Milde und Schonung zu wenden, vor Valentinian eine demüthig flehende Geſandtſchaft des gezüchtigten Volkes. Bei dieſer Gelegenheit nun warf Valentinian den Abgeordneten der Quaden Niedertracht, Uebermuth und Undankbarkeit ihres Stam-

Digitized by Google

mes in ſo leidenſchaftlichen und erbitterten Worten vor, daß er einen plötzlichen Blutſturz bekam und nach wenigen Minuten im 55. Jahre ſeines Lebens den Geiſt aufgab. Haben wir im Bisherigen den Kaiſer als einen ebenſo einſichtsvollen kräftigen wie glücklichen Schirmherrn der weiten Grenzen ſeines Reiches kennen gelernt, ſo verdient er auch in anderen Beziehungen unſere Aufmerkſamkeit und Anerkennung. Valentinian I. war offenbar ein Mann, den die Natur mit einer reichen Fülle von Regenteneigenſchaften ausgeſtattet hatte. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß Valentinian wie ſein Bruder Valens auch auf dem Kaiſerthrone die Einfachheit und Keuſchheit ſeines frühern Lebens treulich bewahrte und dem nervus rerum, dem Finanzweſen des Staates große Aufmerkſamkeit zuwendete. Dazu kommt, daß der Kaiſer ſich auch der Pflicht, für das Glück und Wohl ſeiner Unterthanen zu ſorgen, vollkommen bewußt war. Daher ſuchte er alsbald nach ſeiner Thronbeſteigung eine Verbeſſerung der Staatsverwaltung herbeizuführen und entließ den größten Theil der Hofbeamten und der Statthalter der Provinzen. Die Städte bekamen ihre Defenſoren, welche die Beſtimmung hatten, die Gerechtſame des Volkes zu wahren und ſeine Klagen anzubringen. Ueberhaupt bewies Valentinian, wie die lange Reihe ſeiner im Codex Theodosianus verzeichneten Erlaſſe verſchiedenen Inhaltes darthut, in geſetzgeberiſcher Hinſicht eine weitgehende und oft von dem Geiſte ächter Humanität und Gerechtigkeitsliebe getragene Thätigkeit. Und wiewohl unſer Kaiſer der gelehrten Bildung ermangelte, ſo war er doch ein Freund der redenden und zeichnenden Künſte und ſpendete Männern von Wiſſen und Gelehrſamkeit reiche Belohnungen. Um auch die Jugend zu der Pflege der ſinkenden Wiſſenſchaften zu begeiſtern, ſtiftete er in den Hauptſtädten der Provinzen gelehrte Schulen und gab über den Umfang der Unterrichtszweige, die Beſchäftigung und Sitten der Studierenden, die Zeitdauer des Unterrichtes, endlich über die Handhabung der Disciplin Vorſchriften, die unwillkürlich an die Einrichtungen der modernen Univerſitäten erinnern. Was die Beziehungen Valentinians zu den kirchlich-religiöſen Verhältniſſen betrifft, ſo huldigte er der orthodoxen Lehre, ohne daß er häretiſche Richtungen innerhalb des Chriſtenthums oder Juden und Heiden verfolgt hätte; nur daß er die Anwendung der Magie und die Ausgelaſſenheit der nächtlichen Opfer unterſagte. Bei alle dem aber iſt Valentinian I. doch keineswegs der Vater ſeiner Völker geworden. War er von Hauſe aus eine heftige choleriſche Natur, ſo hatten die Beſchäftigungen, Sitten und Gewohnheiten der Feldlager, in welchen er aufwuchs, natürlich nichts dazu beitragen können, in ſeinem Charakter den Zug reiner ungetrübter Menſchlichkeit zu entwickeln. So artete ſeine natürliche von Jähzorn oft über die Grenze des Erlaubten hinausgeführte Gerechtigkeitsliebe in die Härte des Deſpoten aus, der mit eiſernem Scepter regierte. „Es wurden — um Gibbons Worte zu gebrauchen — kleine oder wohl gar eingebildete Vergehungen, ein übereiltes Wort, ein zufälliges Vergeſſen, ein unwillkürlicher Verzug bei der Verwaltung ſeines Hausweſens oder ſeines Reiches mit unmittelbarer Verurtheilung zum Tode beſtraft. Die Ausdrücke, welche dem Munde des abendländiſchen Kaiſers am leichteſten entfielen waren: „ſchlagt ihm den Kopf ab — man laſſe ihn lebendig verbrennen — man gebe ihm Stockſchläge bis er todt auf dem Platze bleibt.“ Als charakteriſtiſches Zeugniß wie die Rohheit jener Zeiten ſelbſt beſſere Naturen verdorben hatte, kann auch die bekannte Thatſache gelten, daß Valentinian I. zwei Bären mit ſich führte und ſein Auge gern an dem Schauſpiel weidete, Uebelthäter durch dieſelben zerfleiſchen und verſchlingen zu laſſen. Auch hat man nicht ohne Grund bemerkt, daß die Strenge Valentinians mehr gegen Niedere als gegen Höhere gerichtet war. Offenbar nämlich hatte es der Kaiſer in der Schule der Menſchenkenntniß nicht bis zur Meiſterſchaft gebracht. Daher kam es, daß er die ſchlechteſten Menſchen ſeines Umganges und Vertrauens würdigte; daß ein Maximin und Simplicius auf das Bezüchte der Magie hin das

Digitized by Google

edelſte Blut von Rom vergießen konnten, daß über wachſenden Beamten- und Steuerdruck unter dieſer Regierung geklagt wurde. Ein flagrantes Beiſpiel dafür bietet insbeſondere der räuberiſche Romanus, welcher in Africa mit der militäriſchen Obergewalt betraut war und die Bewohner der drei blühenden Städte Oea, Leptis und Sabatra dem Angriff der wilden Gätulier preisgegeben hatte. Aber ſtatt die Rache auf das Haupt des Schuldigen niederfallen zu laſſen, ließ ſich der Kaiſer vielmehr durch ſeine von Romanus beſtochenen Miniſter und Abgeſandten ſo ſehr täuſchen, daß er den Verbrecher nicht nur in ſeinem Commando beſtätigte, ſondern die wider ihn erhobenen nur zu gerechten Klagen durch eine Reihe von Bluturtheilen gegen die unterdrückten Provincialen beantwortete und dadurch den momentanen Verluſt der Provinz Africa herbeiführte. „Demnach durchdrangen und bekämpften ſich bei Valentinian I. gute und ſchlimme Eigenſchaften in ſtarker Miſchung, den letzteren aber wurde beſonders im weitern Verlauf ſeiner Regierung der Sieg häufig zu Theil. Und doch hat der Glanz der Thaten dieſes energiſchen Schirmers der römiſchen Reichsgrenzen nach allen Seiten hin im Gedächtniß der Nachwelt jene Flecken ſeines Charakters und Lebens ſo weit überſtrahlt, daß Ambroſius und Ammianus Marcellinus ihn als Wohlthäter ſeines Reiches feiern, Victor ihn ohne ſeine Nachgiebigkeit gegen ſchlechte Rathgeber den vollkommenſten Herrſchern beigezählt hätte, Sozomenus ſeine Regierung eine ſehr gute und ausgezeichnete nennt, und der Anonymus (Exc. de Odoacre, Theoderico etc. p. 620 des Am. Marc. ed. Wagner) erzählt, die Römer hätten den großen Oſtgothenkönig lobpreiſend bald Trajan bald Valentinian genannt. [Allgayer.]

Valentinus, der hl., ſ. Bayern, I. 699.

Valentinus, Papſt. Er wurde nach Eugens II. Tod im Auguſt des Jahres 827 in der Kirche der hl. Maria gewählt, und am 1. September in der Peterskirche geweiht. Er regierte 40 Tage. Nach den Jahrbüchern Einhards ſtarb er, „da er kaum einen Monat im Pontificate vollbracht hatte“. Von Erlaſſen oder Thatſachen während ſeiner Regierung iſt nichts bekannt. Es folgte ihm Gregor IV., ſ. die Vita Valentini in: Vignolii lib. pont. III, 7 (p. 3). Einhardi Annales ad. 827. bei Pertz monum. G. Sacr. I, 216; der Abdruck davon bei Migne Patrol. t. 104. (1851) S. 505. Bei Jaffé Regesta pontif. — 1851 — p. 225. Athanas. biblioth. de vit. P. R. Müller, die römiſchen Päpſte, 7. Bd. 1852. S. 122—125.

Valentinus iſt wohl der bedeutendſte Häuptling unter allen gnoſtiſchen Sectenſtiftern, in mehr als einer Hinſicht ſehr merkwürdig, beſonders durch ſeinen Phantaſiereichthum und ſeine Conſequenz, ſo daß mit Recht ſein Syſtem das ausgebildetſte gnoſtiſche Syſtem der Alexandriniſchen Richtung (ſ. d. A. Gnoſis) genannt wird, weßhalb auch der gelehrte franzöſiſche Benedictiner Maſſuet in ſeiner vortrefflichen Ausgabe des Irenäus adversus haeres (scil. gnosticas) eine genealogiſche Ueberſichtstafel des Valentiniſchen Aeonenſyſtems an die Spitze ſtellte. Dieſer Valentin war nach einer freilich nicht ganz ſicher verbürgten Nachricht (S. Epiphan. haer 31. n. 2.) in Aegypten geboren und zu Alexandria in griechiſcher Weisheit gebildet. Ausgeſtattet mit hohen Geiſtesgaben und hervorragend durch glänzende Beredtſamkeit (Tertullian. adv. Valentin. c. 4.), nahm er hier die Platoniſchen Ideen in das empfängliche jugendliche Gemüth auf („Platonicae sectator“ heißt er bei Tertull. de praescript. haeret. c. 30.), und lernte wohl auch das in Alexandrien ſtark verbreitete Judenthum kennen, wahrſcheinlich aber nach philoniſchem Zuſchnitt, der einem Platoniker offenbar am meiſten zuſagte. Ob er ſich damals, mindeſtens dem äußern Scheine nach, zur katholiſchen Lehre bekannte, während er innerlich an ſeinem häretiſchen Syſtem brütete, läßt ſich nicht mit Gewißheit beſtimmen. Doch weiſen die Nachrichten der Alten darauf hin (S. Epiphan. haer. 31. n. 7. Tertullian. de praescript. c. 30). Damit ſteht

Digitized by Google

im Zuſammenhang, daß nach Tertullians Angabe Valentin ſich mit der Hoffnung auf ein Biſthum geſchmeichelt hatte und erſt, als er durchgefallen war, aus Zorn und Rachegefühle ſich zum offenen Abfall entſchloß (Tertull. adv. Valent. c. 4). Von hier wendete er ſich nach Rom, wo er unter dem Papſt Hyginus um das J. 140 verweilte (S. Iren. adv. haer. lib. III. c. 4. n. 3). So wie er jedoch mit ſeiner Irrlehre offen herausrückte, ward er aus der Kirchengemeinſchaft verſtoßen, ging ſodann nach Cypern, wo er noch geraume Zeit lebte (etwa bis 158) und ſein nun völlig entwickeltes häretiſches Syſtem ungeſcheut nach allen Seiten ausbreitete (S. Iren. adv. haer. lib. III. c. 4. n. 3. Tertull. de praescript. c. 30. S. Epiphan. haer. 31. n. 7). Das häretiſche Syſtem des Valentinus ſchließt ſich an die alten heidniſchen Philoſophen und an die frühern Gnoſtiker an (S. Iren. adv. haeres. lib. II. c. 13. 14. 31. lib. IV. Praefat. n. 2.), ſo daß es gewiſſermaßen die Blüthe und Krone des heidniſch-chriſtlichen Syncretismus, den höchſten Gipfel des Gnoſticismus bildet. Die Grundgedanken und Hauptumriſſe deſſelben beſtehen in Folgendem. Die Gottheit wird in dieſem Syſtem dargeſtellt als ewig und ungezeugt, unermeßlich, unendlich, unſichtbar, doch entwicklungsfähig; dieſe Entwicklung ſchreitet in ſtetigen Gegenſätzen voran, wodurch das Eine zum Vielen wird, bis daſſelbe zur Vollendung und zum Abſchluß kömmt. In dem Urquell der Gottheit (genannt προαρχή, προπάτωρ, βυθός), die von Anbeginn in tiefſter Ruhe verharrte, iſt aber der ſchweigende Gedanke (das ruhende Bewußtſein) beſchloſſen, genannt ἡ ἔννοια oder ἡ σιγή, auch χάρις). Demgemäß geht das Syſtem eigentlich von dem Dualismus von Sein und Denken als ſeinem unterſten Grunde aus, welcher ſofort durch eine Reihe von Entwicklungen ſich hindurchzieht. Indem ſich in dieſem erſten Doppelweſen (Indifferenz von Sein und Denken) die Idee der Hervorbringung neuer Weſen aus ſich ſelbſt bildete und realiſirte, entſtand zuerſt die (abſolute) Vernunft (ὁ νοῦς) und mit ihr gepaart die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια). Doch kömmt der νοῦς auch unter verſchiedenen andern Namen vor, als Vater (πατήρ weil Erzeugniß des προπάτωρ), Anfang aller Lebensentwicklung (ἀρχή), Eingeborner (ὁ μονογενής); er allein ſchaut und erkennt den Urvater ganz vollſtändig. Als Grund dieſer erſten Hervorbringung wird Folgendes angeführt: „Das Urweſen iſt ganz Liebe; die Liebe aber kann nicht vorhanden ſein, wo es kein Geliebtes gibt“ (Pseudo-Origen. Philosophum. sive adv. haeres. lib. VI. n. 29). Dieſe heilige Vierzahl von Weſen (ἱερὰ τετρακτύς der Pythagoräer, prima quadriga Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum, nach Tertullian. adv. Valentin. c. 7. S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 11. n. 1.) bildet den Ausgangspunct und Grundtypus aller weitern Entwicklung. Die Vernunft (ὁ νοῦς) erzeugt ſodann das Wort und das Leben (ὁ λόγος καὶ ἡ ζωή), aus welchem fernerhin der (ideale) Menſch und die (ideale) Kirche (ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἐκκλησία) entſpringt. Die beiden Aeonen: Wort und Leben erzeugen weiter, um dem Urvater für ihr Daſein zu danken, noch zehn Aeonen, in welcher Zahl alle Vollkommenheit (nach pythagoräiſcher Vorſtellungsweiſe) inbegriffen iſt. Auch die beiden andern Aeonen: Menſch und Kirche zeugen zwölf andere Aeonen, ſo daß die Geſammtzahl der Aeonen auf dreißig ſich beläuft, dieſelbe Zahl, wie in Heſiods Theogonie. Alle dieſe Aeonen ſind ſo beſchaffen, daß immer je zwei und zwei, ein männlicher und ein weiblicher, gepaart erſcheinen (als σύζυγοι), indem nur der Urgrund alles Daſeins, weil ſelbſt ungezeugt, ohne eine weibliche Hälfte etwas hervorzubringen vermag; jedes von ihm hervorgebrachte Weſen aber, wenn es ſelbſt wieder ein anderes Weſen hervorbringen will, dieſes nur durch Paarung vermag, indem nach Valentin alle Dinge ſo entſtehen, daß ſie aus der Zeugung hervorgehen, wobei ſie vom Weib die Subſtanz, vom Mann die Form empfangen (Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 30). Man ſieht hier, wie Valentinus ein allgemeines Grundgeſetz der ſichtbaren Welt in die Gottheit ſelbſt als nothwendige Form zurückverſetzte und ſo die Grundlage

Digitized by Google

ſeines Syſtemes bildete. Den Inbegriff dieſer Aeonen, deren Namen zuerſt Irenäus aufzählt (adv. haeres. lib. I. c. 1. n. 2., dieſelben jedoch ſehr fehlerhaft auch bei Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 30., von dem Herausgeber Maſſuet ſehr gut erklärt, dissert. I. ad Iren. n. 43—44), nennt Valentinus das Pleroma (πλήρωμα), die Fülle, gleichſam die vollſtändige Lebensentwicklung der Gottheit. Dieſe Bezeichnung entnahm er, freilich mit gänzlicher Verdrehung des Sinnes, aus der hl. Schrift (Coloſſ. 2, 9. τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος), ſowie er auch für ſeine Aeonen viele Namen aus derſelben entlehnte und mit dieſen abgeriſſenen Stücken, die er an ſein unchriſtliches Syſtem äußerlich anflickte, daſſelbe zu verbrämen und der Welt zu empfehlen ſuchte. — Der unterſte, jüngſte und ſchwächſte weibliche Aeon, die Weisheit (ἡ σοφία), folgte der aus Hochmuth und Neid hervorgehenden unordentlichen Luſt, den Urvater zu erkennen (gleich dem νοῦς) und ſo wie er ganz allein aus ſich ein Weſen hervorzubringen, ſo entſtand in der Sophia die ſelbſtbewußte Sehnſucht (ἐνθύμησις). Indem aber die Sophia jene angeſtrebte und erſehnte Kenntniß nicht zu erreichen vermochte, bildete ſich in ihr die (ſelbſtbewußte und eben dadurch wirklich exiſtirende) Unwiſſenheit. Auch war ſie in der größten Gefahr, bei dieſem vermeſſenen Verſuch in das Weſen des Unendlichen und Unbegreiflichen einzudringen, von dem ſie wegen dem Liebreiz des Urweſens nicht mehr abzuſtehen vermochte, ganz und gar zu erliegen, in demſelben unterzugehen. Da kam der Aeon Horus (ὅρος), der Alles in ſeinen Schranken hält, ihr zu Hülfe, und zog ſie zurück und befreite ſie von ihrer unordentlichen Sehnſucht (weßhalb dieſer Aeon auch λυτρωτής, Befreier genannt wird). Dieſe unordentliche Sehnſucht, an welche ſich die (obenerwähnte in das Bewußtſein getretene) Unwiſſenheit anſchloß, woraus Furcht, Trauer und Reue entſtand, wurde durch den Aeon Horus mit allen dieſen anklebenden böſen Folgen als eine Art Mißgeburt aus der Sophia entfernt; ſo kam dieſe wieder in ihren frühern Zuſtand und in die Verbindung mit dem zu ihr gehörenden männlichen Aeon Theletus (ὁ θέλητος, der Wille), und die Störung iſt nach dieſer Seite gehoben. Aber die Mißgeburt liegt zum großen Verdruß der Aeonen im Pleroma; ſie hat wohl eine Subſtanz, aber keine Form, weil ſie dem weiblichen Aeon ihre Exiſtenz verdankt. Darüber gibt es nun Lärm im Pleroma (θόρυβος ἐγένετο ἐν τῷ πληρώματι, Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 31); die Sophia weint, die Aeonen wenden ſich mit Bitten an den Urvater, worauf dieſer gerührt, die formloſe Mißgeburt, vor welcher die Aeonen ſich fürchten, durch den Aeon Horus aus dem Pleroma hinausſchaffen läßt, weßhalb der Aeon Horus auch σταυρός genannt wird, d. h. Wall zur Ausſchließung deſſen, was nicht ins Pleroma gehört, alſo insbeſondere auch dieſer Mißgeburt. Damit aber ſo ein Spectakel im Pleroma nicht wieder vorkomme und vielleicht ſchlimmer ausgehe („ne qua ejusmodi rursus concussio incurreret" Tertullian. adv. Valent. c. 11), wird ein neues Aeonenpaar, Chriſtus und der hl. Geiſt, vom νοῦς hervorgebracht, deren jener die Aeonen gehörig in Allem unterrichten, dieſer ſie zur geziemenden Dankſagung anleiten und zur Ruhe verweiſen ſollte. Die Folge hievon war, daß alle Aeonen, vom lebhafteſten Danke durchdrungen, ſich entſchloſſen, dieſem Dank einen entſprechenden Ausdruck zu leihen, indem jeder das Beſte, was er beſaß, hergab, um daraus einen neuen recht vollkommenen Aeon zu ſchaffen zur Ehre und Verherrlichung des Urvaters und zur Zierde des Pleroma. So entſtand der letzte Aeon Jeſus, den Valentin auch den Erlöſer (ὁ σωτήρ) und das All (τὸ πᾶν oder τὰ πάντα S. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 2. n. 6. c. 3. n. 4.) nannte, ganz ähnlich der Pandora des Heſiod; für dieſen ſchufen die Aeonen wegen ſeiner hohen Würde auch eine große Schaar von Engeln als eine Art Leibgarde und Ehrenwache (δορυφόρους εἰς τιμήν, „satellites ei angelos proferunt" S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 2. n. 6. Tertullian. adv. Valent. c. 12.). Hiemit wäre das Pleroma in Ordnung. Dieſe etwas einläßlichere Darſtellung

Digitized by Google

des höchſten Kreiſes von Weſen nach Valentin möge genügen, um einerſeits den kühnen Phantaſie-Reichthum anſchaulich zu machen, und andererſeits zu zeigen, was ſich der Menſchengeiſt als erhabene Weisheit aufbinden läßt, wenn er den ſchlichten Weg des Kreuzes verläßt und bei den Weiſen dieſer Welt nach Wahrheit forſcht. Die weitern Züge des Valent. Syſtems mögen in gedrängter Kürze folgen. Die materielle Subſtanz entſtand aus jener Mißgeburt der Sophia (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 2. n. 3 et c. 4. n. 2.), welche den Namen von der Mutter (ἡ σοφία) erhielt, doch zum Unterſchied von der Mutter, als der himmliſchen Sophia, den Beinamen der aus dem Pleroma hinausgeworfenen Sophia (ἡ σοφία ἔξω, oder hebr. חֲכָמוֹת, Ἀχαμώϑ, d. h. Weisheit) trug. Von dem Aeon Chriſtus bekam die noch immer geſtaltloſe Mißgeburt dort zuerſt ihre Form (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 4. n. 1. Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 31—32.), aber auch nichts weiter. Hierauf ſandten die Aeonen insgeſammt den Aeon Jeſus zu ihr hinaus, um der ſchmachtenden zu helfen. Dieſer ſchuf nun aus ihren vom Pleroma her mitgebrachten Affecten der Furcht, der Trauer, des Zweifels (ἀπορία, wohl verwandt mit der ἄγνοια) und des ſehnſüchtigen Flehens, womit ſie ſich zum Aeon Chriſtus wendete, zwei für ſich beſtehende Subſtanzen, indem er die erſten drei böſen Affecte eigens ausſchied und conſolidirte, und ebenſo auch den letztern guten Affect. So entſtand aus den böſen Affecten der Achamoth die böſe Subſtanz, Materie, aus ihrem Affect der Bekehrung (ἐπιστροφή) eine wandelbare Subſtanz, die pſychiſche; die von all dieſen Affecten befreite Achamoth verſchaute ſich in ihrer Freude an den Engeln, welche ihren Erlöſer begleitet hatten, und gebar nach dem Bild und der Aehnlichkeit, ſo ſie geſehen, aus ſich eine geiſtige Frucht als dritte Subſtanz. Sehr gut und bündig findet ſich dieſes bei Tertullian ausgedrückt: Facta est trinitas generum ex trinitate causarum; unum materiale, quod ex passione (Affect); aliud animale (= ψυχικόν), quod ex conversione; tertium spirituale, quod ex imaginatione. (adv. Valent. c. 17.). Daraus bildete ſie jetzt die Anfänge der Welt; nur mit ihrer geiſtigen Frucht konnte ſie ſelbſt nichts machen, da zur Bildung immer ein höheres gehört, ſie ſelbſt aber mit der geiſtigen Subſtanz gleichen Weſens war (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 5. n. 1. Tertull. adv. Valent. c. 18). Aus der pſychiſchen Subſtanz bildete ſie den Schöpfer und Herrn der ſichtbaren Welt (Demiurg, Gott des Alten Bundes), dem ſie den vorliegenden Stoff zur weitern Verarbeitung überließ, doch ſo, daß ſie ihn ohne ſein Wiſſen dabei leitete. Er brachte nun aus ſich die ihm gleichartigen Seelen hervor und ſteckte ſie in Körper, welche aus materieller oder dämoniſcher Subſtanz gebildet waren. In einem ſolchen Körper iſt bisweilen die Seele (ψυχή), allein manchmal ſind in demſelben neben der Seele auch Dämonen vorhanden, manchmal ſind zugleich mit der Seele Funken oder Saamen des himmliſchen Geiſtes hineingeſtreut (λόγοι ἄνωϑεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ . . . τῆς σοφίας — καλεῖται δὲ ἡ μὲν σοφία πνεῦμα, Pseudo-Origen. adv. haer. lib. VI. n. 34). Nach dieſer dreifachen Beſchaffenheit des Menſchen iſt auch ſeine Beſtimmung verſchieden. Der materielle Theil iſt zum Untergang beſtimmt, dem er unrettbar anheimfällt; der Geiſt kann nicht verloren gehen, weil göttlicher Subſtanz; die Seele aber kann das Loos der Materie oder des Geiſtes theilen, je nachdem ſie ſich da oder dorthin neigt. Dieſe allein bedarf daher auch eines Erlöſers, weil ſie allein ihrer Natur nach der Erlöſung fähig iſt, und für dieſe allein iſt der Erlöſer gekommen, und zwar ſo, daß er aus vier Beſtandtheilen zuſammengeſetzt ein Abbild der erſten himmliſchen Vierzahl iſt, aber keinen materiellen Leib trägt, ſondern durch die Jungfrau Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgeht. Der Abſchluß des Weltlaufes wird erfolgen, wenn alle Geiſteskinder zum vollendeten Wiſſen (γνῶσις) gelangt ſein werden. Die zur katholiſchen Kirche gehören, welche ſomit nur die Seele, nicht den Geiſt haben, ſollen ſich nur um den Glauben und die guten Werke bekümmern, um ſelig zu werden; ſie ſelbſt, die

Digitized by Google

Valentinianer als Menſchen mit Geiſt (οἱ πνευματικοὶ ανθρωποι), werden durch das Wiſſen ausgebildet und zur Vollkommenheit gebracht (S. Iren. adv. haer. c. 6. n. 1. 2); ſie mögen daher leben, wie ſie wollen, das kann ihnen nicht ſchaden; denn für ſie iſt das Wiſſen die Hauptſache, ja das einzig Wichtige. Da kam es nun allerdings vor, daß manche von ihnen ein gar liederliches ausſchweifendes Leben führten, und bei all ihrem eingebildeten Wiſſen bald offen, bald insgeheim ſchnöder Unzucht ergeben waren, wie des Nähern zu leſen bei Irenäus adv. haer. lib. I. c. 6. — Das Ende aber wird darin beſtehen, daß die Achamoth in das Pleroma einzieht und mit dem Aeon Jeſus zu einer συζυγία ſich verbindet. Die Geiſtesmenſchen aber, indem ſie die Seelen ſammt dem Körper abſtreifen und zurücklaſſen und blos vernünftige Geiſter bleiben, gehen mit ihrer Mutter Achamoth in das Pleroma ein, und werden mit den Engeln des Aeon Jeſus ſo verbunden, daß je ein Engel und ein ſolcher Geiſt ein Paar (συζυγία) bilden. Der Demiurg mit den aus ihm entſprungenen Menſchenſeelen rückt vor an den Ort zunächſt dem Pleroma, welchen bisher die Achamoth inne hatte; denn in das Pleroma kann die Seele nimmer hinein und ebenſo wenig der aus pſychiſchem Stoff gebildete Demiurg. Hierauf wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen, und die geſammte Materie, ja zuletzt ſich ſelber verzehren, womit die ganze Geſchichte aus iſt. — Wer dieſes gewiß intereſſante Syſtem näher in ſeinen Einzelheiten zu kennen begehrt, ſehe S. Irenaei adv. haeres. lib. I. c. 1—11. Tertullian. lib. adv. Valentinianos (wo eigentlich nur Irenäus wiedergegeben wird in der Weiſe, wie ihn Tertullian auffaßte und aus einigen andern Alten ergänzte, adv. Valent. c. 5) und Pseudo-Origenis Philosophumena seu adv. haeres. lib. VI. n. 20—37 (wo theilweiſe völlig neue Züge erſcheinen und Licht zum beſſern Verſtändniß des Syſtems gewonnen wird). Da ſieht man auch, mit welcher Unverſchämtheit und zugleich mit welchem Scharfſinn Valentin und ſein Anhang die hl. Schrift deuteten, ſo daß ſie eine Menge Texte für ihr häretiſches Syſtem ausbeuteten, alſo den Sinn verdrehten, ohne gerade den Buchſtaben zu fälſchen. Die Anhänger dieſes Syſtems, welches bald in verſchiedene Zweige ſich auflöste (ſ. d. A. Gnoſis Bd. IV. S. 560 und Tertull. adv. Valent. c. 4), waren ſehr zahlreich, ſo daß Tertullian um das Jahr 200 ſagen konnte: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos" (adv. Valent. c. 1); um dieſe Zeit war Arionikus zu Antiochia der Hauptträger des Valentin. Syſtems; aber es ging ſchon raſch ſeinem Verfall entgegen, da innere Zwietracht und Uneinigkeit, das endliche Schickſal aller Häreſie, damals ſchon ſtark überhand nahm. Da hörte man bereits trotz der angeblichen neuen Offenbarungen die bedenklichen Aeußerungen in der Secte: „Das iſt nicht ſo; das verſtehe ich anders; das nehme ich nicht an" (Tertull. adv. Valent. c. 4). Irenäus hatte der im ſüdlichen Gallien weit verbreiteten Secte einen ſchweren Schlag verſetzt, indem er ihr ganzes Syſtem offen darlegte, deſſen Blößen mit großer dialectiſcher Gewandtheit und Schärfe Allen erſichtlich machte und ſeinen grellen Widerſpruch mit der von Chriſtus geoffenbarten, in der Kirche überlieferten und in der hl. Schrift niedergelegten Wahrheit ſchlagend nachwies. Der Verfaſſer der ſogen. Philosophumena Origenis trug das Seinige bei, das Syſtem zu vernichten, indem er mit ſeiner umfaſſenden Kenntniß der alten heidniſchen Philoſophie aufzeigte, wie daſſelbe nichts Anderes, als ein neu aufgeputzter, chriſtlich angeſtrichener Pythagorismus und Platonismus ſei, welchen Gedanken er ganz richtig in folgende kurze Worte zuſammenfaßte: „Valentinus hat aus dem Syſtem des Pythagoras und des Plato, nicht aus dem Evangelium, ſeine Irrlehre zuſammengeſetzt, und kann daher mit Recht für einen Pythagoräer und Platoniker, nicht aber für einen Chriſten angeſehen werden" (δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικὸς, οὐ Χριςιανὸς λογισθείη, Pseudo-Origen. adv. haer. lib. VI. n. 29). Tertullian aber hat nach ſeiner Weiſe dieſes Syſtem mit ſcharfem Salz und beißender Ironie

Digitized by Google

bedient. So kam es, daß daſſelbe ſchon im dritten Jahrhundert verblüht hatte und im vierten nur wenige Spuren mehr davon zu finden ſind. Wenn Gregor von Nazianz des Valentiniſchen Syſtems nur als einer alten einfältigen Mähre erwähnt (S. Gregor. Naz. Orat. 31. n. 7 ed. Maur.), ſo bemerkt hingegen Epiphanius, daß zu ſeiner Zeit noch einige vertrocknete Ueberbleibſel dieſer Häreſie in Aegypten hie und da vorkommen (S. Epiphan. haer. 31. n. 7), wie denn auch Theodoret die Valentinianer noch nicht als ganz ausgeſtorben und verſchollen anſieht (Theodoreti haeret. fab. lib. II. Praef.). Vgl. über Valentin und ſein häretiſches Syſtem die ausgezeichnete Dissertatio I. Massueti in deſſen Ausgabe der Opera S. Irenaei. Paris 1710. Venetiis 1734. fol. [Feßler.]

Valerianus, Biſchof und Schriftſteller zur Zeit Papſts Leo I. Bei Gennadius, Iſidor und andern Patrologen kommt er nicht vor. Er war Biſchof von Cemele (Celle, Comelle — Cemeliensis —), einer Stadt in den Seealpen, die noch zu Frankreich gehörte, und unter dem Erzbisthum Embrodunum ſtand. Leo I. verlegte dieſen Biſchofsſitz nach dem nahen Nizza. Valerian wird in zwei Briefen Leo's I. an galliſche Biſchöfe, und in einem Briefe dieſer Biſchöfe an Leo I. genannt (Opp. I. 998; 1110; 1136 — auch in der Ausgabe von Migne — t. 54). Dieſer Valerian wohnte im J. 439 einer Synode von Rhiez an; und unterſchrieb den erwähnten Brief an Leo I. noch im J. 451, worauf er mit den andern im J. 452 die Antwort erhielt. In dem Streite zwiſchen Theodor von Frejus und dem Abte Fauſtus von Rhiez, damals von Lerins, über die Exemtion dieſes Kloſters ſtand er auf Seite Lerins — zwiſchen 449 und 455. Sein Todesjahr iſt unbekannt. — Dem Valerian werden 20 Sermones meiſt practiſchen und ascetiſchen Inhalts, zugeſchrieben; ſodann epistolae ad monachos de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae. Eine Ausgabe ſeiner Werke hat Sirmond beſorgt, eine andere Raynald. Letzterer hat auch eine ausführliche Apologia pro S. Valeriano etc. geſchrieben. — Außerdem erſchienen Valerians Werke mit denen des Petrus Chryſologus auch 1742. Gallandi, bibl. max. t. X. 1774. — Sirmonds und Raynald's Ausgabe, zugleich mit Petrus Chryſologus und Nicetas, ſteht bei Migne Patr. t. 52 (1845). Voran ſtehen Prolegomena von Sirmond, Gallandi, Schönemann, p. 682—692; es folgen die 20 Homilien, p. 756; der Brief an die Mönche, bis p. 758; endlich Raynald's obige Apologie, p. 758—836. [Gams.]

Valerianus, römiſcher Kaiſer. P. A. Licin. Valerius Valerianus einem edeln Geſchlechte entſproſſen, widmete ſich nach der Sitte ſeiner Zeit frühe dem Dienſte der Waffen. Im Felde wurde er von Kaiſer Decius im Jahr 251 zu der von ihm erneuerten Würde eines Cenſors berufen. Als der Kaiſer mit ſeinem Sohne bald darauf in einer Schlacht gegen die Gothen blieb, wurde Trebonianus Gallus von den Legionen als Herrſcher ausgerufen. Der ſchimpfliche Frieden, welchen er mit den Gothen abſchloß, beſtimmte den Statthalter von Illyricum, Aemilius Aemilianus, ſich zu empören und ſein Heer gegen Gallus nach Italien in Bewegung zu ſetzen. Jetzt (253) ließ dieſer an Valerian als derzeitigen Landeshauptmann von Rhätien und Noricum den Befehl ergehen, mit ſeinen Streitkräften wider den Empörer ins Feld zu rücken. Valerian unterzog ſich dieſem Auftrag mit hingebender Treue, fand aber, da er zu ſpät kam, um den Kaiſer retten zu können, nur Gelegenheit, ihn zu rächen. Die Armee des Aufrührers wurde durch die überlegene Stärke Valerians ſo in Schrecken geſetzt, daß ſie den Mann, welchen ſie kaum noch auf den Schild erhoben hatte, fallen ließ und wahrſcheinlich ermordete. Nunmehr ward Valerian als ein kluger, erfahrner und durch Verdienſte ausgezeichneter Mann auf den Thron der Cäſaren erhoben. Die römiſche Welt mußte auf den neuen Kaiſer um ſo größere Erwartungen ſetzen, als im Augenblicke eben ein kraftvoller und umſichtiger Herrſcher vonnöthen war. Germaniſche Völker, Franken, Alemannen, Gothen brachen von allen Seiten

Digitized by Google

über die Grenzen des Reiches und im Oſten wurde Syrien von den Perſern angefallen. War es unter ſolchen Umſtänden für den bereits bejahrten Kaiſer ein wahres Bedürfniß einen tüchtigen Mitregenten zur Seite zu haben, ſo verſah es freilich Valerian ganz und gar darin, daß er bei dieſer Wahl ſein Familienintereſſe den Ausſchlag geben ließ und ſeinen jungen weichlichen und ausſchweifenden Sohn Gallienus zu dieſer höchſten Würde des Reiches erhob. Dazu kam, daß der Kaiſer ſelbſt ſich den ſchwierigen Verhältniſſen der Gegenwart keineswegs gewachſen erwies. Hätte alſo ſeine Regierung in friedlichern Zeiten eine dem Reiche heilſame und geſegnete werden können, ſo wurde ſie unter der Wucht und Schwere der obwaltenden Verhältniſſe nichts als eine Kette ununterbrochener Unfälle und nahm das beklagenswertheſte Ende. Valerian übertrug den Schutz des Weſtens ſeinem Sohne, während er ſelbſt ins Morgenland eilte, um den Perſern die Spitze zu bieten. Aber ſtatt den Feind ſiegreich zurückzuſchlagen, ward der Kaiſer wahrſcheinlich durch eine Reihe von Unvorſichtigkeiten, Fehlern und ſelbſtverſchuldeten Unfällen in die grauſame Nothwendigkeit verſetzt, ſich im Jahre 259 an die Perſer zu ergeben, welche den Gefangenen 10 Jahre lang bis zu ſeinem Tode in Haft behielten und aufs grauſamſte behandelten. Noch erübrigt, über das Verfahren Valerians gegen die Chriſten zu ſprechen. Anfänglich hatte der Kaiſer ſich den Chriſten günſtig erwieſen, aber im Jahre 257 begann er dieſelben zu verfolgen. Dieſe Verfolgung war zuerſt eine unblutige. Es ſollten die Chriſten nur, wie ſchon die Verfolgungen der letzten Zeit bezweckt hatten, ihrer Hirten und Lehrer, insbeſondere der Biſchöfe beraubt werden. Außerdem wurden ihnen die Gemeindeverſammlungen verboten. Die Verfolgung erreichte ihr zweites Stadium damit, daß nicht nur Presbyter und Biſchöfe, ſondern auch Laien — unter ihnen ſelbſt Weiber und Kinder — ohne Zweifel deßwegen, weil ſie Verſammlungen oder Gottesäcker der Chriſten gegen das Verbot beſucht hatten, körperlich mißhandelt, in Gefängniſſe geworfen oder zur Arbeit in die Bergwerke verurtheilt wurden. Aber dieſe gewaltſame Lostrennung vermochte das Band der geiſtigen Gemeinſchaft zwiſchen Hirten und Herden ſo wenig zu zerreißen, daß es dadurch nur um ſo enger und feſter geknüpft wurde. Dazu kam, daß eben ſolche Verbannte die Kunde des Evangeliums auch in Gegenden verbreiteten, in welche bis jetzt noch keine Sendboten des göttlichen Wortes gedrungen waren. Nunmehr glaubte Valerian härtere Maßregeln ergreifen zu müſſen, oder die Verfolgung trat in ihr drittes Stadium damit ein, daß der Kaiſer 258 ein Edict ergehen ließ, welches Biſchöfe, Prieſter und Diaconen ſogleich hinzurichten gebot. Um hauptſächlich der weitern Verbreitung des Chriſtenthums unter den höhern Ständen zu wehren, wurden ferner Senatoren und Ritter mit dem Verlurſt ihrer Güter und Würden bedroht; blieben ſie auch dann noch ſtandhaft im Bekenntniſſe des Namens Jeſu, ſo ſollten ſie am Leben geſtraft werden. Gütereinziehung und Verbannung wurde auch über chriſtliche Frauen von Stande verhängt und rückſichtlich der im kaiſerlichen Hofdienſte ſtehenden Chriſten, der Sklaven und Freien, beſtimmt, daß ſie als Eigenthum des Kaiſers behandelt und gefeſſelt zu den Arbeiten auf den kaiſerlichen Gütern vertheilt werden ſollten. So kam es, daß zu Rom Papſt Sixtus mit vier Diaconen am 6. Auguſt 258 den Reigen derjenigen Chriſten eröffneten, welche in dieſer Verfolgung die Palme des Martyriums errangen. Die Statthalter der Provinzen ließen die Chriſten zuerſt in Ruhe, bis das die Verfolgung anbefehlende Edict des Kaiſers auch ihnen zukam. Namentlich wiſſen wir dieß von Galerius Maximus, Proconſul von Africa, welcher die grauſamen Befehle ſeines Herren mit gefügiger Willfährigkeit zur Ausführung brachte, und nicht nur den heiligen Cyprian Biſchof von Carthago, ſondern 153 Chriſten zu Utika mit einander hinrichten ließ. Dieſe Verfolgung endigte mit der Regierung Valerians. Denn kaum hatte ſein Sohn Gallienus die Alleinherrſchaft bekommen, als er den Chriſten Religionsfreiheit gewährte und alle unter der vorigen

34*

Digitized by Google

Regierung confiscirten Güter zurückgab. Dieß kam jedoch zunächſt nur den Chriſten im Occidente zu ſtatten. Im Morgenlande hatte ſich Macrianus zum Kaiſer aufgeworfen. Dieſer dem Heidenthum eifrig ergebene Mann, auf welchen ohne Zweifel die Hauptſchuld davon fällt, daß Valerian von dem Grundſatz der Toleranz gegen die Chriſten abgegangen war, ſetzte nach ſeiner Uſurpation die Verfolgung der Chriſten auf den Grund der Erlaſſe Valerians fort. So geſchah es, daß das den Chriſten günſtige Edict des Gallienus in den morgenländiſchen Provinzen erſt im Jahre 261 nach Macrians Niederlage zur Ausführung gebracht werden konnte. [Allgayer.]

Valeſius, Heinrich (Henri de Valois), der berühmte Kritiker und Herausgeber der alten Kirchenhiſtoriker, war geboren zu Paris den 10. September 1603 und entſtammte einer nicht unbedeutenden Familie. Der Vater ſandte ihn mit dem älteren Bruder Carl ins Colleg der Jeſuiten nach Verdun, wo dieſe Väter damals eine vielbeſuchte Unterrichtsanſtalt unterhielten. Denn in Paris zu unterrichten, war ihnen damals durch das Parlament verboten. Schon hier zeichnete ſich Valeſius ſo ſehr durch ſeine großen Anlagen und dieſen entſprechende Fortſchritte aus, daß man Bedeutendes von ihm erwarten konnte. Immer trug er bei den Prüfungen die erſten Preiſe davon. Der Lehrer erkannte ihm um ſeiner ſchriftlichen Arbeiten willen ein beſonderes Lob zu, die Mitſchüler bewunderten ihn. Im J. 1618 durften die Jeſuiten ihre Schulen zu Paris wieder eröffnen, und Valeſius wurde nun auch von ſeinem Vater dorthin berufen, um in ihrem Colleg, das auch dort den Namen des Collegs von Clermont trug, die Schulen zu beſuchen. Hier blüheten damals Jacob Sirmond und Dionys Petavius (ſ. dieſe A.) dieſe großen Zierden der Societät Jeſu und der Gelehrten-Republik überhaupt. Mit beiden kam er hier in innige Beziehungen, die er bis zu deren Lebensende unterhielt. Petavius war ein Jahr lang ſein Lehrer in der Rhetorik, den Sirmond beſuchte er oft, um von ihm zu lernen, ihm ſich mitzutheilen. In ſeinem 19. Jahre verließ er das Collegium und ging nach Bourges, um da nach ſeines Vaters willen die Rechte zu ſtudiren und wurde nach ſeiner Rückkehr beim höchſten Pariſer Gerichtshofe in die Zahl der Advocaten aufgenommen. Sieben Jahre lang bekleidete er dieſe Stelle. Da ſie aber ſeiner Neigung, die immerdar den freien Wiſſenſchaften gehörte, nicht zuſagte, und außerdem ihm wenige Ausſichten eröffnete, ſo verließ er trotz des Widerſtrebens ſeines Vaters dieſe Laufbahn, um ganz und ungetheilt den Studien, beſonders den claſſiſchen zu leben, denen er niemals ganz ungetreu geworden war. Von allem Umgange mit der Welt abgeſchloſſen lebte er von da an ganz in ſeinen literariſchen Beſchäftigungen. Nur 2 Mal in der Woche verließ er ſein Studirzimmer, des Sonntags, um in die Kirche zu gehen, einmal unter der Woche, um ſeine Freunde zu beſuchen, die er unter den gelehrteſten Männern der Hauptſtadt zählte. Jedesmal erſchien er dann regelmäßig zur beſtimmten Stunde im Colleg von Clermont, um Sirmond und Petavius zu beſuchen, bei denen immer über gelehrte Gegenſtände geſprochen wurde. Ein ſchönes Denkmal hat Valeſius dieſen beiden Gelehrten geſetzt in den herrlichen Lobreden, womit er nach ihrem Tode ihr Angedenken feierte. Wie hoch er, dem in ſolchen Dingen gewiß ein Urtheil zuſtand, insbeſondere den großen Petavius verehrte, mag beſonders der Schluß dieſer ſeiner claſſiſchen Lobrede zeigen, wo er denſelben als einen Mann preist, der da verdiene mit Hieronymus, Baſilius, Gregorius und den andern großen Kirchenſchriftſtellern verglichen zu werden, da er außerordentliche Gelehrſamkeit mit eben ſo großer Heiligkeit des Lebens verbunden habe (vergl. Oratio in obitum Dion. Petavii et Orat. in obit. Jacobi Sirmondi enthalten in: H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc. Amstelodami, 1740). Außer den beiden genannten Männern zählte er noch die Gelehrten Nic. Rigaltius, Hieron. Bignon u. A. zu ſeinen Freunden. Im J. 1634 erſchien ſein erſtes Werk: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol,

Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Paris. 1634. Das Manuſcript, welches Valeſius ſeiner Arbeit zu Grunde gelegt hatte, war ein Sammelwerk, auf Befehl des Kaiſers Conſtantin Porphyrogenitus angelegt, welches Auszüge aus den genannten Schriftſtellern enthielt. Nicolaus Peinescius hatte es von cypriſchen Mönchen erkauft und nach Paris geſandt, wo es unbenützt liegen blieb, bis Valeſius die mühſame Arbeit unternahm, die bisher noch unbekannten Excerpte ins Lateiniſche zu übertragen und mit gelehrten Anmerkungen herauszugeben. Das zweite literariſche Werk, welches dieſem folgte, war eine critiſche Ausgabe des Geſchichtswerkes von Ammianus Marcellinus mit erläuternden Bemerkungen. Paris 1636. Durch dieſe gelehrten Arbeiten war ſein Name bekannt geworden, und es knüpften die gelehrteſten Männer des In- und Auslandes Verbindungen mit ihm an. Er konnte Männer wie Hugo Grotius, Launoi, den Cardinal Barberini, Lucas Holſtenius, Leo Allatius, Salmaſius, Heinſius Nicol., Uſſerius, d'Achery, Mabillon u. A. ſeine Freunde nennen. — In Folge der Zeit wurde ſein ohnedieß ſchon von Geburt aus kurzes Geſicht ſo geſchwächt, daß er ſich in die Nothwendigkeit verſetzt ſah, ſeine Studien ganz aufzugeben. Bereits hatte er das rechte Auge verloren, das andere wollte den Dienſt nicht mehr thun, und einen Vorleſer zu halten, reichten ſeine Mittel nicht aus. Da trat ein treuer Freund dazwiſchen und vermittelte ihm, unter der Bedingung, daß er dem Gönner ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten mittheile, eine Penſion von dem Präſidenten Memmius (des Mesmes), um davon einen Vorleſer zu beſolden. Mit neuem Eifer warf ſich jetzt Valeſius auf ſeine Studien und beſonders waren es die alten Kirchenhiſtoriker Euſebius, Socrates, Sozomenus, mit denen er ſich jetzt beſchäftigte — eine Arbeit, die ihm bald ſehr zu Statten kam. Unterdeſſen hatte im J. 1650 Chriſtina von Schweden den Thron ihres Vaters beſtiegen. Valeſius begrüßte ſie in einer ſchönen Lobrede und erhielt dafür das Verſprechen einer glänzenden Belohnung und der Berufung an ihren Hof. Aber eine ruhmredige, aus Selbſtüberhebung hervorgegangene Aeußerung des Valeſius vereitelte dieſe Hoffnung, was indeſſen für die Wiſſenſchaft wohl als ein Gewinn zu betrachten iſt. Denn bald darauf erhielt er von dem Erzbiſchofe Charles Montchal von Toulouſe im Namen des franzöſiſchen Clerus den Auftrag, eine Ausgabe der alten griechiſchen Kirchenhiſtoriker zu veranſtalten. Zuerſt war dieſes Geſchäft dem Erzbiſchof ſelbſt übertragen worden, und derſelbe wollte bereits unter andern Hilfsmitteln auch den gelehrten Valeſius nach Toulouſe kommen laſſen, ut — wie Adrian, der Bruder des Henricus ſich ausdrückt — magna in re magno adjutore tacitus uteretur. Aber Valeſius ging nicht und als Montchal bald darauf durch anderweitige Geſchäfte ſich verhindert ſah, ſo ſtellte er den Antrag, dem Valeſius das Ganze zu übergeben. Die franzöſiſchen Biſchöfe, die im J. 1650 zu Paris verſammelt waren, genehmigten den Vorſchlag und warfen dem Valeſius zur Belohnung eine Penſion von jährlich 600 Livres aus, wozu ſie a. 1670 noch 200 Livres fügten. Im J. 1659 erſchien, den Biſchöfen von Frankreich dedicirt, die bis jetzt vortrefflichſte Ausgabe der Kirchengeſchichte des Euſebius, dann ſeiner 4 Bücher de vita Constantini mit ſeinem Panegyricus und der Oratio Constantini ad Sanctos. Paris 1659. fol. Neben dem griechiſchen Text des Euſebius lief eine treffliche, von Valeſius ſelbſt gefertigte lateiniſche Ueberſetzung her. Dem Ganzen war ein gelehrter Commentar über die Gebräuche der alten Kirche und mehrere gelehrte Diſſertationen (de Donatistis, de anastasi, de translatione LXX interpretum, de Rosweidi Martyrologio Romano) beigegeben. Dem gelungenen Werke folgte bald die Anerkennung ſeines Königs, der ihn unter die Zahl ſeiner Hiſtoriographen aufnahm und eine jährliche Penſion von 1200 Livres beifügte. Im J. 1664 hatte der 60jährige Valeſius, der bisher ehelos mit Müttern und Geſchwiſtern zuſammengelebt noch den allerdings ſehr befremdlichen Einfall ein ganz junges Mädchen zu heirathen, was

Digitized by Google

ihm von Vielen ſehr verdacht wurde. Doch hemmte dieß den Fortgang ſeiner literariſchen Arbeiten nicht und er arbeitete fortgeſetzt mit Anſtrengung an ſeiner Ausgabe der Kirchenhiſtoriker: es erſchien im J. 1668 die Kirchengeſchichte des Socrates und des Sozomenus ebenfalls mit lateiniſcher Ueberſetzung, gelehrten Bemerkungen und Diſſertationen über Athanaſius d. Gr., über Paulus den Biſchof von Conſtantinopel und über den 6. Canon des Concils von Nicäa. Dieſem folgte 1673 die Ausgabe des Theodoretus, Evagrius mit Excerpten aus Philoſtorgius und Theodor Byzantius dem Lector. Nach Vollendung dieſer äußerſt ſchätzbaren Arbeit wollte Valeſius an die Ausgabe der lateiniſchen Kirchenhiſtoriker gehen: Sulpicius Severus, Toranus Rufinus, die historia tripartita des Caſſiodor, Liberatus Diaconus und einige Andere ſollten den Griechen folgen. Aber der Tod hat die Ausführung dieſes Vorhabens vereitelt. Ein anderes ſeiner Werke „de legibus atticis", das er bereits vollendet hatte, iſt niemals veröffentlicht worden, da dem Verfaſſer Samuel Petit mit ſeinem Buche über den gleichen Gegenſtand zuvorkam. Nach ſeinem Tode gab der jüngere Burmann verſchiedene ſeiner kleineren, auch mehrere noch unedirte Werke heraus, unter dem bereits aufgeführten Titel: Valesii emendationum libri V, de critica libri duo etc. Valeſius ſtarb mit den Sacramenten der Kirche verſehen fromm und ergeben den 7. Mai 1676. Was den Privatcharakter des Mannes betrifft, ſo waren darin einem an ſich offenen und geraden Weſen mehrere ſehr liebenswürdige Züge beigemiſcht. Die Gelehrtenuntugend der literariſchen Unduldſamkeit, der Selbſtüberſchätzung, des Eigenſinnes beſaß er in ziemlichem Grade. Daneben war er menſchenſcheu, wortkarg und kein Mann von gewinnenden Formen. Wenn er Jemanden in dem, öfters ungegründeten, Verdacht des Plagiats hatte, oder in einem Werke, wozu er irgend einen guten Rath gegeben, ſeiner nicht belobend gedacht ſah, ſo vergaß er das nicht leicht. Bei dem Allem war der Kern ſeines Weſens gut und edel. Sein ganzes Leben hindurch zeigte er immer ein wahrhaft religiöſes Gemüth. Selten ließ er die hohen Feſte des Jahres vorübergehen, ohne die hl. Sacramente zu empfangen. Regelmäßig ging er Sonntags in die hl. Meſſe. Sein Grundſatz war, die Sonn- und Feſttage müſſe man mit Gebet, nicht mit Studien hinbringen. Einige Jahre vor ſeinem Tode ging er häufiger als ſonſt in die Kirchen, ſich einen guten Tod zu erbitten. Mußte er wegen Krankheit zu Hauſe bleiben, ſo ließ er ſich aus den Reden des hl. Bernardus, die er über die Reden aller übrigen Väter hochſchätzte, vorleſen. Die Prieſter ehrte er hoch ſein Leben lang, was er öfters während ſeines Lebens, auch noch ſterbend verſicherte. Das habe ich deßwegen beſonders angemerkt, ſagt ſein Bruder Adrian, quod religio et exacta dierum festorum observatio raro creditur in eruditis reperiri. Daß Valeſius ſich überzeugt hielt, wie er nicht bloß durch ſeine Ausgaben der Kirchenſchriftſteller, ſondern auch durch ſeine vom theologiſchen Gebiet entfernt liegenden claſſiſchen Studien der Kirche von Nutzen ſei, dürfen wir wohl mit Sicherheit daraus entnehmen, daß er dem Petavius in ſeiner Oratio funebris nachrühmt, er habe diejenigen, welche er für befähigt hielt, zu den claſſiſchen Studien außerordentlich ermuntert, um den Proteſtanten, die ſich damals ſchon rühmten, daß ſie hierin excellirten, die Palme nicht allein zu laſſen. Es war deßhalb, fährt er fort, des Petavius eifrigſtes Beſtreben, auch hierin tüchtige Leute heranfzuziehen, ut haberet, quos adversariis nostris etiam in hoc genere studiorum opponeret. Gewiß ein beachtenswerther Wink auch für unſere Zeit! Vgl. das Leben des Valeſius von ſeinem Bruder Adrian beſchrieben in den oben genannten „H. Valesii emendationum libri quinque etc." auch in „vitae selectorum aliquot virorum etc." (von Bates), Londini 1681 in 4. enthalten. Auch Adrian ſelbſt, der Bruder des Heinrich, hatte als Gelehrter einen Namen. Wir haben von ihm: 1) Gesta Francorum, seu rerum francicarum, tom. I—III. Paris 1646—58. Die Geſchichte von Frankreich von 254—752 enthaltend; 2) disceptatio de basilicis, quas primi

Digitized by Google

Francorum reges condiderunt etc. Paris 1658. — Disceptationis de basilicis defensio adv. Launoii de ea judicium. Paris 1660. 3) Carmen panegyricum de laudibus Berengarii Aug. et Adelberonis episc. Laudunensis, ed. Hadr. Vales. Paris 1663. 4) Notitia Gall. ordine literarum digesta. Paris 1676. Hadrian ſtarb 1692. [Kerker.]

Valette, Jean Pariſot de la, Großmeiſter der Johanniter auf Malta, verdient wegen ſeiner heldenmüthigen Vertheidigung eines der wichtigſten Bollwerke des chriſtlichen Abendlandes, als Retter eines großen Theiles der Chriſtenheit, als Vertheidiger des Glaubens auch von der Kirchengeſchichte geprieſen zu werden. Geboren im J. 1494 aus einer ſehr alten Familie war er bald in den Orden der Johanniter eingetreten und hatte ſich durch ſeine kühnen Streifzüge, die er auf den Galeeren des Ordens an die Küſten des Mittelmeeres machte, ſo ausgezeichnet, daß er der Schrecken der Ungläubigen war. Im J. 1557 nach dem Tode des Claude la Saugle wurde er zum 48ſten Großmeiſter des Ordens ernannt. Bald beſeelte der Geiſt des frommen und heldenmüthigen Vorſtehers den ganzen Orden. In Zeit von 5 Jahren waren 50 große Schiffe den Türken abgenommen, ungerechnet die große Anzahl der kleineren, die in die Hände der Malteſer gefallen waren. Das erregte den Zorn des Sultan Soliman aufs Höchſte. Er ſchwur Malta den Untergang. Den 18. Mai 1565 erſchien die türkiſche Flotte auf der Höhe vor Malta. Sie beſtand aus 159 Schiffen, mit 30,000 Janitſcharen und Spahis bemannt, denen aber ſpäter noch etliche Male Verſtärkung zugeführt wurde. 4 Monate lang dauerte nun die Belagerung der Veſte von Malta unter den größten Gefahren für die Chriſten, die man allerwärts her ohne Hilfe gelaſſen hatte. Es ſchien oft, als laſſe ſich die Veſte nicht mehr halten gegen den Andrang des wüthenden Feindes. Aber der heldenmüthige Großmeiſter ſprach: „kann ich in dem Alter von 71 Jahren eines glorreicheren Todes ſterben, als wenn ich mit meinen Brüdern im Dienſte Gottes und für die Vertheidigung der hl. Religion unterliege?“ Und ſolche Geſinnung wußte er Allen den Seinen einzuflößen. Ihr konnte ſelbſt der türkiſche Fanatism nicht Stand halten. Sie mußten nach 4 Monaten die Belagerung aufheben, nachdem ſie einen Verluſt von 20,000 Mann vor den Mauern der Veſte erlitten hatten. Ganz Europa jauchzte dem Helden zu, der allein auf ſeine Kraft geſtützt das chriſtliche Abendland von der unmittelbaren, äußerſt gefahrvollen Nähe ſeines Erbfeindes befreit und die Länder Unteritaliens von der drohenden Unterjochung gerettet hatte. La Valette ſtarb den 21. Aug. 1568. Vgl. Thuanus, historia sui temporis ad ann. 1565. — Ein anderer La Valette iſt uns aus der Geſchichte des Jeſuitenordens bekannt als der Mann, der durch ſeinen gegen die Ordensregeln und das Verbot Benedicts XIV. geführten Handel die nächſte äußerliche Veranlaſſung zum Sturze der Jeſuiten in Frankreich gegeben. Es iſt darüber bereits im Art. „Jeſuiten“ gehandelt. [Kerker.]

Valla, Laurentius, ſ. Laurentius Valla.

Vallombroſa. Der Stifter des Ordens von Vallombroſa war der hl. Johannes Gualbertus, welcher von einem vornehmen florentiniſchen Geſchlecht abſtammte. Bereits zum Jüngling herangereift erhielt er von ſeinem Vater den Auftrag, an dem Mörder eines Verwandten die Blutrache mit Anwendung aller Mittel zu vollziehen. Unvermuthet traf Joh. Gualbertus ſeinen Gegner am grünen Donnerſtag in der Nähe von Florenz an einem Orte, wo er ihm nicht zu entrinnen vermochte. Dadurch ebenſo überraſcht als erfreut, war er bereits im Begriff demſelben den Degen durch den Leib zu rennen, als ihn jener mit kreuzweiſe über einander gelegten Armen und um der Liebe Chriſti willen anflehte, ſeines Lebens zu ſchonen. Durch dieſe Rede und Geberde des Bittenden wurde Joh. Gualbertus nicht nur augenblicklich entwaffnet und verſöhnt, ſondern im innerſten Grunde des Herzens dergeſtalt ergriffen, daß er ſich in die nahgelegene Benedictinerabtei S. Miniate

Digitized by Google

begab, feſt entſchloſſen der Welt zu entſagen und ſich ganz und gar ſeinem Herrn und Gott zu weihen. Es war umſonſt, daß der Abt des Kloſters ihm die ganze beſonders für einen Mann ſeines Standes und Alters beſchwerliche Strenge des mönchiſchen Lebens vor Augen hielt, daß auch der Vater ſich dem Vorhaben des Sohnes mit aller Entſchiedenheit widerſetzte. Joh. Gualbertus blieb ſtandhaft und erlangte am Ende Zuſtimmung und Segen des Vaters nebſt der Ermahnung, in dem neugewählten Stande die höchſte Vollkommenheit anzuſtreben. Dieſe Worte des Vaters fielen auf einen überaus fruchtbaren Boden. Joh. Gualbertus gab ſchon während ſeines Probejahres ein ſo hervorleuchtendes Beiſpiel chriſtlicher Tugend, daß er bald nach zurückgelegtem Noviciat von ſeinen Mitbrüdern zum Nachfolger des eben mit Tode abgegangenen Abtes erwählt wurde. Aber der innere Zug nach größerer Einſamkeit und ſtrengerer Lebensweiſe als in S. Miniate beobachtet wurde, bewog unſern Joh. Gualbertus, dem Verlangen ſeiner Mitbrüder ſich nicht bloß aufs ſtandhafteſte zu widerſetzen, ſondern auch ſeinen bisherigen Aufenthaltsort zu verlaſſen. Nachdem er mehrere Klöſter beſucht und namentlich in Camaldoli einige Jahre verweilt hatte, ohne zu finden was er ſuchte, kam er endlich im Jahre 1038 an einen Ort, welcher Aqua Bella hieß. Dieſer Ort, in der Mitte zwiſchen der Einöde von Camaldoli und Florenz gelegen, war ein einſames von den Gebirgen des Apennins rings beſchattetes Thal, welches dem Joh. Gualbertus ſo wohl gefiel, daß er daſelbſt zu bleiben und mit den von verſchiedenen Seiten her ankommenden Schülern, Clerikern und Laien ſich anzuſiedeln beſchloß. Zu dem Ende wurde unſerem Heiligen Aqua Bella, welches er nunmehr nach der Natur und Beſchaffenheit der Gegend Vallombroſa nannte, von Itta, Aebtiſſin von S. Ellero mit allen dazu gehörigen Wieſen, Weinbergen und Waldungen gegen einen an die Kirche von S. Ellero zu entrichtenden Jahreszins von einem Pfund Oel und Wachs abgetreten. Anfangs erbauten Joh. Gualbertus und ſeine Genoſſen abgeſonderte Zellen, ſo daß ihre Gründung mehr die Geſtalt einer Eremitage als eines Cönobiums hatte und lange den Namen der Eremitage von Vallombroſa beibehielt. Joh. Gualbertus wurde trotz des heftigſten Widerſtrebens zum erſten Abte gewählt. In dieſer Eigenſchaft hielt er mit aller Energie darauf, daß die Regel des hl. Benedict ihrer ganzen Strenge, beſonders rückſichtlich der Clauſur beobachtet wurde. Zu dem Ende war er ſehr vorſichtig bei der Aufnahme und den Prüfungsarten derjenigen, welche als Mitglieder ſeiner Genoſſenſchaft eintreten wollten. Dieß hatte zwei Folgen. Die eine war der ſo ſchnell ſich verbreitende Ruf von Vallombroſa, daß Joh. Gualbertus ſich genöthigt ſah, mehrere neue Klöſter zu erbauen oder bereits vorhandene nach dem Muſter von Vallombroſa zu reformiren; die andere Folge beſtand darin, daß die Güter des Ordens ſich durch Schenkungen ſehr bald und bedeutend vermehrten. Dadurch wurde der hl. Joh. Gualbertus veranlaßt, eine neue Einrichtung zu treffen. Zur Beſorgung der Temporalien nahm er in ſeine Genoſſenſchaft Laienbrüder auf, welche dieſelben Gelübde beobachteten wie die eigentlichen Mönche, nur daß ſie eine etwas verſchiedene Kleidung trugen und wegen ihrer Arbeiten nicht zu dem ſtrengen Stillſchweigen dieſer verpflichtet waren. Dieß iſt das erſte erweisliche Beiſpiel von Laienbrüdern, welche unter dem Namen der fratres conversi erſcheinen, während die eigentlichen Mönche, aus Prieſtern oder ſolchen Männern beſtehend, welche geeigenſchaftet waren, es zu werden, den unterſcheidenden Namen der Väter (patres) bekamen. So nützlich aber auch anfangs die Laienbrüder ſich in ihren Beſchäftigungen erwieſen, ſo muß doch bemerkt werden, daß ſie in der Folgezeit Vieles zur Verſchlimmerung der Kloſterdisciplin beitrugen. Erſt nach dem Tode des hl. Joh. Gualbertus finden wir im Orden von Vallombroſa auch Laienſchweſtern, welche allem Anſchein nach nicht durch die eigentlichen Gelübde des klöſterlichen Lebens gebunden, ſondern bloß dazu verpflichtet wurden, eine Art von Profeſſion in die Hände des Abtes abzulegen, und unter der

Digitized by Google

Direction der Ordensgenerale die Hauswirthſchaft zu beſorgen. Sie erhielten ſich nicht über ein Jahrhundert und wurden, wie es ſcheint, wegen ihres Aergerniß erregenden Wandels wieder abgeſchafft. Wie aber der hl. Joh. Gualbertus das Mönchsthum zu dem ſtrengen Ernſte ſeiner urſprünglichen Beſtimmung und Einrichtung zurückzuführen ſtrebte, ſo war er gleicherweiſe bemüht, zur Reformation der Kirche überhaupt nach beſten Kräften beizutragen. Daher erklärte er ſich als entſchiedener Gegner eines der Hauptübel jener Tage, der ſo allgemein gewordenen Simonie. So kam er nebſt ſeinem Orden in Streitigkeiten mit dem eben jener Sünde angeklagten Biſchof Peter von Florenz. Dieſer ließ um ſeine Gegner zum Schweigen zu bringen, das von Joh. Gualbertus gegründete Kloſter S. Salvi nächtlicherweile überfallen, ausplündern und in Brand ſtecken. Dadurch wurde aber der Abt und Orden von Vallombroſa ſo wenig eingeſchüchtert, daß er vielmehr beſchloß, den Biſchof von Florenz im J. 1063 auf dem Concil zu Rom bei Papſt Alexander II. zu verklagen. Konnte die der Reformation der Kirche zugewendete Partei ihren Zweck im vorliegenden Falle vorerſt noch nicht erreichen, wurde Peter dadurch und durch den Schutz Gottfrieds, des Herzogs von Toskana, nur um ſo trotziger und kühner, ſo brach dagegen mittlerweile ein Aufſtand zu Florenz aus. Das Volk ſtrömte in großen Maſſen nach dem nahegelegenen dem Orden von Vallombroſa angehörigen Kloſter Settimo und bat die Mönche, ihre Klage gegen den Biſchof von Florenz durch die Feuerprobe zu beweiſen. Als ein Mönch Namens Peter die Probe des Gottesurtheiles beſtand ohne Schaden zu nehmen, ward bei dem Papſte durch Volk und Clerus von Florenz das Geſuch erneuert, den genannten Biſchof als einen der Simonie Ueberwieſenen abzuſetzen. Es geſchah. Der Orden von Vallombroſa aber kam durch dieſes Gottesurtheil, in Folge deſſen der Mönch Peter den Beinamen des Feurigen (Ignitus) erhielt, in ſo große Achtung, daß Peter nachher von Papſt Gregor VII. zum Cardinal und Biſchof von Albano erhoben wurde. Nachdem der hl. Joh. Gualbertus in ſeinem Theile zur Vertilgung der Simonie treulich mitgeholfen, verwendete er alle Zeit und Mühe auf die weitere Leitung ſeines Ordens, bis er 1073 bei der Viſitirung des Kloſters Paſſignagno erkrankte und ſtarb. Im J. 1193 wurde er von Papſt Cöleſtin III. in die Zahl der Heiligen aufgenommen. Die erſten Generale des Ordens von Vallombroſa vermehrten die Stiftung des hl. Joh. Gualbertus ſo bedeutend, daß dieſelbe 17 Jahre nach dem Tode des Stifters außer dem Stammhauſe ſchon 14 andere Klöſter und Congregationen zählte und um die Zeit zu welcher Papſt Innocenz III. auf den Stuhl Petri erhoben wurde, aus einer Vereinigung von mehr als 60 Klöſtern beſtand, von welchen manche nicht in Einöden ſondern in den volkreichſten Städten lagen. Bis zum 17. Jahrhundert aber gingen aus dem Orden von Vallombroſa 12 Cardinäle, über 30 Biſchöfe, mehr als 100 Heilige, Selige und Biſchöfe hervor, während die Zahl der Schriftſteller keine geringere war (ſ. Hurter, Geſchichte Innocenz III. Bd. IV. S. 163). Die Ordensgenerale wurden zuerſt auf Lebenszeit ernannt, ſpäter für die Zeit von drei Jahren erwählt; gegenwärtig beträgt die Dauer ihres Amtes vier Jahre. Obgleich man geſagt hat, daß dieſer Orden nie einer Reformation bedurft habe, ſo iſt dieſe Behauptung doch unrichtig und wird ſchon durch die Thatſache widerlegt, daß man dem Orden mehrmals Generale aus andern Mönchscongregationen ſetzte. Faſt 200 Jahre nach dem Tode des hl. Joh. Gualbertus wurden auch Frauenklöſter mit dem Orden von Vallombroſa verbunden. Die Stifterin derſelben war die hl. Humilitas. Sie war zu Faenza aus edelm Geſchlechte geboren und nach einer ſorgfältigen Erziehung wider den Drang ihres dem Kloſterleben zugewendeten Herzens genöthigt worden, einen Edelmann zu heirathen, von welchem ſie mehrere Kinder bekam. Da wurde ihr Gemahl von einer Krankheit befallen, welche ihn zwang, der ehelichen Gemeinſchaft zu entſagen. Um dieſen Entſchluß beſſer halten zu können,

Digitized by Google

ging er in ein bei Faenza gelegenes Kloſter regulirter Chorherren vom hl. Marcus von Mantua, während ſeine Gemahlin in die weibliche Abtheilung des Ordens eintrat und ihren bisherigen Namen Roſane mit dem von Humilitas vertauſchte. Nach einiger Zeit verließ ſie voll glühenden Verlangens nach Einſamkeit das Kloſter wieder und ſchloß ſich in eine kleine Zelle bei der Kirche von St. Apollinaris ein. Dort hielt ſie ſich 12 Jahre eingeſchloſſen und führte ein Leben voller Entſagungen. Nunmehr wurde die hl. Humilitas mehrfältig am meiſten aber von Dom Plebano, dem damaligen General des Ordens von Vallombroſa, aufgefordert, ihre Abgeſchloſſenheit zu verlaſſen und ein Kloſter zu bauen. Sie that es und bekam bald eine Menge von Schülerinnen, denen ſie die Regel des hl. Benedict und die Satzungen von Vallombroſa auferlegte, dem General des Ordens Gehorſam gelobte und ihr Kloſter ſeiner Gerichtsbarkeit unterwarf. Einige Jahre nachher erbaute ſie bei Florenz ein zweites Kloſter. Sie erreichte trotz ihrer unabläſſigen ſtrengen Bußübungen ein Alter von mehr als 80 Jahren und ſtarb im December 1310. Gegenwärtig beſitzen die Jungfrauen dieſes Ordens in Italien 8—10 Klöſter. [Allgayer.]

Valois, Felix von, ſ. Trinitarier.

Vandalen, Chriſtenthum bei den Vandalen, Vandaliſches Reich in Africa, Vandaliſche Verfolgung der Katholiken, Sturz des Vandaliſchen Reiches. Der Name der Vandalen geht ſchon in die Urzeit der germaniſchen Völker zurück und iſt deshalb auf ſo verſchiedenartige Weiſe erklärt worden; wahrſcheinlich hatte er urſprünglich eine allgemeine Bedeutung und bezeichnete muthmaßlich die oſtſueviſchen Völker auf dem Urgebiet der ſlaviſchen Völker, welch' letztere von den Teutſchen ſtets nur Wenden genannt wurden (wie die öſtlichſten Slaven am Dnepr bei den dortigen Gothen den Namen der Anten führten); man nannte nämlich, ſcheint es, dieſe teutſchen Völker als Germanen auf wendiſchem Gebiete Vandalen (Vindiler, Winiler). Sei dem wie ihm wolle, ſpäter führte ein einzelnes, beſtimmtes Volk gothiſchen Stammes den Namen der Vandalen, und von dieſen Vandalen iſt hier die Rede. Als ſie (in Verbindung mit Alanen, Sueven und andern germaniſchen Schaaren) am Ende des J. 406 von Pannonien hergezogen in Gallien einbrachen, lagen bald ganze Provinzen bis auf wenige Städte verödet, und was Feuer und Schwert übrig ließen, ging durch Hungersnoth zu Grund. Viele galliſche Kirchen rühmen ſich hl. Märtyrer, die damals der Grauſamkeit und dem religiöſen Fanatismus der Vandalen zum Opfer fielen; die Vandalen nämlich waren zwar größtentheils bereits Chriſten, aber leider arianiſche, indem ſie durch die Weſtgothen entweder gleich bei der erſten Annahme des Chriſtenthums oder bald darauf in den Arianismus verwickelt wurden, welcher ſie trotz der Bibelüberſetzung des Ulfilas in einem craſſen Heidenchriſtenthum und in aller Uncultur und viehiſchen Rohheit ſtecken ließ, ja ihren urſprünglichen Charakter durch ſein unwiſſendes, giftiges und im höchſten Grade verfolgungsſüchtiges Pfaffenthum um Vieles verſchlimmerte (ſ. d. Art. Fridigern, Gothen, Ulfila; vgl. d. Art. Burgunder, Chlodwig, Franken, Longobarden, Toledo), ſo daß ſie überall, wohin ſie kamen, ihre Wuth beſonders auf die katholiſchen Chriſten und alles Katholiſche richteten. Nachdem ſie drei Jahre ſchrecklich in Gallien gehauſt hatten, brachen ſie, und mit ihnen wieder große Schwärme von Alanen und Sueven, im September oder October 409 in Spanien ein und wiederholten auch hier die unerhörteſten Verheerungen, plünderten und verbrannten die Städte, verwüſteten die Früchte des Feldes, mordeten die Bewohner und was an Menſchen noch erübrigte, wurde von der Peſt und Hungersnoth dahingerafft; ſo ſchrecklich war die Verwüſtung, daß die an den Fraß der Leichname gewöhnten Beſtien ſelbſt über die noch Lebenden herfielen und ſie aufzehrten. Als ſie auf dieſe Weiſe das Land gänzlich erſchöpft hatten, mußte es ihnen doch einleuchten, daß es nicht immer ſo

Digitized by Google

fortgehen könne, und ſo entſtand ſeit 411 zwiſchen Siegern und Beſiegten allmälig ein beſſeres Verhältniß; die Barbaren, ſagt Oroſius (hist. VII. 41), leiſteten den Beſiegten den Eid des Friedens auf das Evangelium, legten ihre blutigen Schwerter weg und griffen zum Pfluge, und gerne boten die Spanier den Siegern die Hand, da ſie unter der neuen Herrſchaft nicht mit einer ſo unerſchwinglichen Abgabenlaſt bedrückt wurden, wie unter der römiſchen. Vielleicht bekehrten ſich jetzt auch manche Vandalen zum katholiſchen Bekenntniß; wenigſtens ſchreibt Oroſius (im J. 416—417), die Kirchen Chriſti (der Katholiſchen) ſeien mit Hunnen, Sueven, Vandalen, Burgundern angefüllt; jedenfalls ſieht man aus dieſer Stelle, daß es unter den Vandalen auch einige, wenn auch wenige Katholiken gab, die ſich aber in der Folge beinahe ganz verloren. Wiewohl indeß zwiſchen den Spaniern und Vandalen ein friedlicheres Verhältniß ſich angeknüpft hatte, ſo hörte doch keineswegs alle Bedrückung auf und war es wieder vorzugsweiſe der Arianismus der Sieger, welcher zu Härten und Grauſamkeiten gegen die katholiſchen Spanier trieb; ſo z. B. plünderte Gunderich, der König der Vandalen, im J. 425 die Kirche von Hispalis und bedrückte die dortige katholiſche Geiſtlichkeit hart. — Nach Gunderichs Tod im J. 427 gelangte Genſerich (ſ. d. A.) zur Regierung, ein natürlicher Bruder Gunderichs und von König Godegiſkl mit einer Magd erzeugt; mit ihm beginnt die grauenhafte Glanzperiode der vandaliſchen Geſchichte. Genſerich ſoll in ſeiner Jugend katholiſch geweſen ſein (Idat. in chron. Olymp. 302), vielleicht von mütterlicher Seite her; als Regent huldigte er dem Arianismus und wurde der ſchrecklichſte Verfolger der Katholiken; allerdings war er aber der kühnſte und kräftigſte aller barbariſchen Könige, und wie Jornandes (ſ. d. A.) den mittelmäßig großen, hinkenden Mann beſchreibt „animo profundus, sermone rarus, luxuriae contemptor;“ aber, ſetzt Jornandes hinzu, er war „ira turbidus, habendi cupidus, ad solicitandas gentes providentissimus, semina contentionum jacere, odia miscere paratus“ (de reb. Get. 33), Eigenſchaften, die er während ſeiner ganzen Regierungszeit nie verleugnete. Dieſen ſchrecklichen Mann mit ſeinen wilden Vandalen rief der beleidigte Feldherr und Statthalter Africas, der Comes Bonifazius 427 aus Spanien nach Africa hinüber (ſ. das Nähere hierüber bei Gibbon, C. 33). Freudig folgte Genſerich dem Rufe, ſchiffte ſich mit ſeinem ganzen Volke und mit zahlreichen Haufen von Alanen und Gothen ein und kam im Mai 429 in Africa an, wo er bald, unter furchtbaren Verwüſtungen und erbarmungsloſen Grauſamkeiten gegen die römiſchen und katholiſchen Africaner, ein vandaliſches Reich ſtiftete. Herzzerreißend iſt das Jammerbild, das die vollgewichtigſten Zeugen, Victor von Vita, Poſſidius, Auguſtins Freund und Biograph, und der Biſchof Capreolus von Carthago von den Greueln entwerfen, welche die Vandalen an den Africanern ausübten. Kein Alter, kein Geſchlecht, kein Stand ſchützte vor der Wuth der Barbaren. Edle und gottgeweihte Jungfrauen wurden theils getödtet, theils zu Sclavinnen gemacht, geſchändet, zum Abfall vom Glauben gezwungen. Eben ſo wenig Erbarmen fand das weiße Haar der Greiſe; Kinder wurden der Mutterbruſt entriſſen, auf den Boden zu todt geſchleudert oder von den Füßen bis zum Kopf entzwei geriſſen; je höher Jemand in Anſehen und Würden ſtand, deſto entſetzlichere Schmach und Grauſamkeit traf ihn; ſo wurden die vornehmſten Männer zu Bettlern und Sclaven gemacht, mit ungeheuren Laſten als wären ſie Camele bebürdet und durch eiſerne Treibſtachel zum Gehen angetrieben, eine Marter, welche Vielen das Leben koſtete. Daſſelbe und noch mehr als die weltlichen Angeſehenen und Reichen hatten die Prieſter und Biſchöfe zu leiden. Der Biſchof Papinian von Vita wurde mit glühenden Eiſen gebrannt; der Biſchof Manſuetus von Uricita erlitt den Feuertod; viele andere Biſchöfe und Geiſtliche wurden durch andere ſchreckliche Martern gepeiniget oder getödtet, um von ihnen all ihr Privatvermögen und die Kirchenſchätze zu erhalten. Und wie

gegen die Menſchen, ſo verfuhren die Vandalen auch gegen Städte, Dörfer und Wohnungen, beſonders gegen Kirchen, Klöſter und Cömeterien; Alles wurde niedergebrannt oder verwüſtet; feſte und ſchwer einzunehmende Plätze durch Niedermetzlung ganzer Schaaren von Africanern und Anhäufung ihrer verweſenden Leichname um die Stadtmauern entvölkert; nur ein Paar Städte mit ihren biſchöflichen Kirchen (Carthago, Cirta und Hippo Regius, wo der hl. Auguſtin im dritten Monat der Belagerung durch die Vandalen am 28. Auguſt 430 ſtarb!) erhoben ſich noch über die allgemeine Ueberſchwemmung; bereits im J. 431 konnte die öcumeniſche Synode zu Epheſus von Seite der noch kurz vorher ſo blühenden africaniſchen Kirche kaum mit dem einzigen Diacon Beſſula beſchickt werden! — Allmälig ſetzte aber doch Genſerich dem Schlachten, Sengen und Brennen ſeiner Vandalen Schranken, nicht weil ihn etwa ein Gefühl des Mitleides anwandelte, ſondern weil es ihm zur Befeſtigung ſeiner Herrſchaft nöthig ſchien; es wurde 435 zwiſchen den Römern und Vandalen Friede geſchloſſen, kraft deſſen dieſe jenen Theil Africas zu Wohnſitzen erhielten, den ſie bis jetzt erobert hatten, alſo wohl Byzacena, einen Theil der Provinz Carthago (ohne die Stadt) und den öſtlichen Theil von Numidien (ſ. Papencordt, Geſch. der Vandalenherrſchaft in Africa, Berlin 1837. S. 71). Durch dieſen Frieden gelangten nun die unter Roms Herrſchaft gelaſſenen africaniſchen Kirchen, *inſoweit* ſie nicht durch vandaliſche Streifzüge beunruhiget wurden, zu einiger Ruhe. Allein im vandaliſchen Africa brach ſchon 437 die Verfolgung gegen die Katholiken wieder aus. Den Anfang machte Genſerich mit vier vornehmen Spaniern, Arcadius, Probus, Paſchaſius und Eutychius, die er mit aus Spanien nach Africa genommen und an ſeinem Hofe bedienſtet hatte; ſie ſollten jetzt das katholiſche Glaubensbekenntniß mit dem arianiſchen vertauſchen, zogen aber Verbannung und Tod dem Abfalle vom Glauben vor; mit ihnen *litt freudig* der junge Paulillus, Bruder des Paſchaſius und Eutychius, Verbannung, Streiche und niedrigſte Knechtſchaft (Prosper in chron. ad a. 437). Sodann kam die Reihe an die Africaner; mehrere Biſchöfe, unter ihnen der ſchon genannte Poſſidius, wurden ihrer Kirchen beraubt und verbannt. Ein unſterbliches Denkmal ſetzte ſich damals der hl. Biſchof Honoratus Antoninus von Conſtantinä durch ſeinen ächt apoſtoliſchen Mahnbrief an den oben erwähnten Arcadius, worin es heißt: „Fahre nur fort, um Chriſti willen Schmach zu dulden, freudig ſchaut dir Chriſtus zu, freudig ſtehen dir die Engel bei, während die Rotte der Dämonen nach deiner Ferſe lauert. Falle nicht, damit die jetzt trauernden böſen Geiſter ſich nicht über dich freuen. Mit dir iſt der geſammte Chor deiner Vorgänger, der Martyrer, ſie vertheidigen und erwarten dich und halten dir die Krone entgegen. Und o, wie kurz währt der Kampf, wie lange die Zeit des Sieges! Höre nicht auf die Deinigen, könnten ſie dich wohl ins Leben rufen, wenn du auch eines natürlichen Todes ſtürbeſt? Alſo bleibe ſtandhaft und ſieh weder auf Gattin, noch Familie, noch Reichthum zurück! Zwar ſtreitet ein gefallener Erzengel wider dich, aber mit dir kämpft der Vater, Sohn und hl. Geiſt, fürchte daher nichts, ahme die Mutter der Machabäer nach, welche für Chriſtus ſieben Söhne und ſich ſelbſt opferte, ſtreite für deine Seele, die entweder ewig leben oder auf ewig zu Grunde gehen wird. Bedenke ferner, alle deine Sünden wird dir Gott um dieſes Kampfes wegen verzeihen. Und wie wirſt du dich freuen, nach vollendetem Kampfe dich mit dem hl. Stephan im Himmel zu ſehen und die Apoſtel Petrus und Paulus, die du als deine Fürſprecher anzurufen pflegteſt, zu Freunden zu haben. Sogleich nach beſtandenem Kampfe wird deine Seele Chriſtum, und auch dem Leibe nach wirſt du einſt den Tag der Auferſtehung und den Erlöſer ſchauen. Wenn du aber fällſt, ach, dann wird dich Niemand wieder gewinnen können. Und könnte dich Gott nicht gleich nach dem Falle ſterben laſſen? O kämpfe alſo, weniger werden die Qualen empfunden, die für Chriſtus gelitten

Digitized by Google

werden! Ich beſchwöre dich bei der Einheit der Trinität, für die du den Tod leideſt, bewahre dein Herz und ſtärke es durch den hl. Geiſt, der über dich ausgehaucht worden iſt, ſtreite tapfer für die Reinheit der Taufe, welche du bewahren wollteſt, kämpfe bis in den Tod, dadurch wirſt du dir und auch Andern nützlich ſein, denn du biſt der Fahnenträger Chriſti, der Erſte im Treffen, fällſt du, ſo biſt du am Falle der Andern nicht ſchuldlos, ſiegſt du aber, ſo haſt du für das Heil Vieler gekämpft und geſiegt. Stehe alſo feſt im rechten Glauben, hat ja Chriſtus ſo viel für dich gelitten, fürchte dich nicht, die katholiſche Kirche bittet zu Gott um deinen Sieg und erwartet dich als ihren Blutzeugen, um dich wie ihren Stephan zu ehren!" (ſ. Ruinart, hist. persec. Vand. p. II. c. 4). Solcher gottbegeiſterten, todesmuthigen Worte bedurften aber auch die katholiſchen Africaner, um geſtählt zu werden für die ſchrecklichen Drangſale, die im Gefolge der Eroberung Carthagos durch plötzliche und treuloſe Ueberrumplung (19. Oct. 439) über ſie verhängt wurden, und welche ſie auch, mit verhältnißmäßig ſehr wenigen Ausnahmen, mit einer bewunderungswürdigen Standhaftigkeit und Glaubenstreue ertrugen, ein ſprechender Beweis, wie tiefe Wurzeln das katholiſche Bekenntniß im Herzen der africaniſchen Kirche geſchlagen hatte und wie übertrieben Salvians Klagen (in l. de gub. Dei) über die Irreligioſität und allgemeine moraliſche Verſunkenheit der Africaner und namentlich der Carthaginenſer ſeien; boten ja doch ſelbſt Viele aus den vornehmſten Ständen, die früher wirklich kein chriſtliches Leben geführt, das herrliche Schauſpiel dar, daß ſie eher Gut und Blut und Alles als das Kleinod des Glaubens opferten. Nachdem Genſerich in Carthago eingedrungen, begann nach vandaliſcher Weiſe das Zerſtörungs- und Vernichtungswerk. Den zügelloſen Kriegsſchaaren wurde erlaubt, ſich in Rache und Habſucht zu ſättigen; viele Gebäude wurden niedergebrannt oder in anderer Weiſe zerſtört; namentlich ließen die Vandalen ihre Wuth an den Theatern und der prächtigen, mit koſtbaren Säulen und Mauerwerken geſchmückten, von der ehemaligen carthaginenſiſchen Hauptgöttin Cöleſtis benannten Straße aus; gleiches Loos traf einen Theil der Kirchen, während die andern, all' ihres Schmuckes und Gutes beraubt, entweder den Arianern überlaſſen oder zu profanem Gebrauche beſtimmt wurden. Wie verfuhr man aber erſt gegen den Adel, die Senatoren, die Geiſtlichkeit und alle Wohlhabenden Carthagos, der proconſulariſchen Provinz und auch wieder in andern Provinzen! Ein Edict befahl jedem Einwohner von Carthago, alles Gold, Silber, Geſchmeide und koſtbore Geräth den königlichen Beamten auszuliefern, und der Verſuch von ſeinem Vermögen etwas zu verhehlen, wurde als Hochverrath mit Folter und Tod beſtraft. So kamen viele Bemittelte, Adelige und Senatoren um ihre Habe und da man ihnen auch ihre Ländereien nahm und unter die Vandalen vertheilte, da man ihnen ferner nur die Wahl zwiſchen Verbannung oder niedrigſter Hörigkeit und Sclaverei übrig ließ, außer ſie fielen vom Glauben ab, ſo erreichte ihr Unglück ein Höhenmaß, wie es in der Geſchichte ſelten vorkommt. Rom, Italien und die morgenländiſchen Provinzen wurden mit einer Menge Verwieſener, Flüchtiger und Verhafteter aus den vornehmſten Ständen gefüllt, die in der Fremde von dem Almoſen der Gläubigen leben mußten; zarte, edle Jungfrauen wurden als Sclavinnen verkauft, wie eine hl. Julia (ſ. die passio s. Juliae in Ruinart. persec. Vand. p. II. c. 5) und jene edle Jungfrau Maria, deren rührende Geſchichte uns der berühmte Biſchof Theodoret von Cyrus, ein beſonderer Wohlthäter der africaniſchen Verbannten und Flüchtlinge, aufbewahrt hat (ſ. Theodoreti ep. 29, 36, 52, 53, 70, edit. Schulze, Halae 1772). Daß die katholiſchen Biſchöfe und Geiſtlichen am meiſten zu leiden hatten, verſteht ſich von ſelbſt. Den Biſchof Quodvultdeus von Carthago ſammt einer großen Schaar Cleriker ließ Genſerich von Allem entblößt auf lecke Schiffe ſetzen, damit ſie auf dem Meere zu Grunde gingen, aber unverſehrt landeten die hl. Bekenner zu Neapel; viele andere Cleriker traf das Loos

Digitized by Google

der Verbannung; unter allerlei Vorwänden, z. B. wenn ſie bei den Predigten von Pharao, Nabuchodonoſor, Holofernes u. dgl. Erwähnung thaten, wurden viele Biſchöfe exilirt; ſtarb ein Biſchof, ſo durfte kein Nachfolger ordinirt werden. Völlig ausgerottet ſollte alſo die katholiſche Kirche werden, das ſieht man klar, und zu dieſem Behufe wurde den Katholiſchen nicht einmal ein Plätzchen gegönnt, wo ſie beten und das Opfer darbringen konnten, wie es ihnen auch verboten wurde, ihre Leichen unter Gebet und Pſalmengeſang zur Erde zu beſtatten. — Genſerich begnügte ſich keineswegs damit, nur für die Africaner die Geiſel Gottes zu ſein; er hielt ſich, wie ein Attila, für den gottgeſandten Züchtiger der ganzen römiſchen Welt, ein Wahn, worin ihn ſeine arianiſchen Biſchöfe und Pfaffen beſtärkten, und der mit ſeiner unerſättlichen Habſucht und Grauſamkeit im innigſten Rapporte ſtand (Salvian. de gub. D. VII. 13. Procop. de bell. Vand. I. 5. Jornand. de reb. Get. 33). Und ſo unternahm er ſeit dem Falle Carthagos und noch mehr ſpäter, nach dem Tode des Königs Valentinian (455), alljährlich im Anfange des Frühlings Einfälle, jetzt in Sicilien und Italien, jetzt in Illyrien, dem Peloponnes und andern Theilen Griechenlands, überall Alles verwüſtend und zerſtörend, die Einwohner plündernd, mordend oder als Sclaven abführend. Bezeichnend für ſeinen Blutdurſt iſt folgendes Factum. Als er einſt bei Zakynthus landete, ließ er eine Menge Menſchen niederhauen und führte dann 500 vornehme Leute gefangen mit ſich fort; da er aber in die Mitte des adriatiſchen Meeres gekommen war, ließ er alle dieſe Gefangenen in Stücke hauen und ins Meer werfen. Natürlich trat auch bei dieſen Zügen der vandaliſche Religionsfanatismus in den Vordergrund; ſo z. B. beſtrafte er, angereizt von dem arianiſchen Biſchof Maximin, jene Katholiken auf der Inſel Sicilien mit dem Tode, die den Uebertritt zum Arianismus verweigerten (Idat. chron. Olymp. 304). Dazu kam, daß er mit den arianiſchen Weſtgothen in Spanien und den andern teutſch-arianiſchen Völkern ein Bündniß abſchloß, welches die Abneigung der Teutſchen gegen die Römer und den Haß der Arianer gegen die Katholiſchen beſiegelte (ſ. Attila, Genſerich), und mithin nicht allein die Exiſtenz des weſtrömiſchen Reiches, ſondern der ganzen abendländiſchen katholiſchen Kirche gefährdete. Indeß wurde dieſes Bündniß durch Genſerich ſelbſt bald wieder zerriſſen; ſein blutiger Thron war von Hausfeinden umgeben; eine große Menge vornehmer Vandalen, die ſich gegen ihn verſchworen hatten, wurden hingerichtet; die Wittwe und Söhne ſeines Vorgängers, des Königs Gunderich, ertränkt; ſelbſt die Gemahlin ſeines eigenen Sohnes Hunerich, eine weſtgothiſche Königstochter, ſchickte er, weil ſie ihn habe vergiften wollen, mit abgeſchnittener Naſe und Ohren zu ihrem Vater Theoderich, den König der Weſtgothen in Spanien, zurück. Die Rache der Weſtgothen fürchtend, brachte er jetzt wieder in anderer Weiſe das Römerreich und die katholiſche Kirche des Abendlandes in höchſte Gefahr, indem er den Attila zum Kampfe gegen die Römer und Weſtgothen herbeirief, und dann 455 nach Valentinians Tod einen Zug nach Italien unternahm und Rom eroberte. Hier ging ihm derſelbe Papſt Leo (ſ. d. A.) entgegen, der einige Jahre vorher durch die wunderbare Kraft ſeines Wortes den Attila bewogen hatte, mitten in ſeinem Siegeslaufe umzukehren und das widerſtandloſe Italien zu verlaſſen; aber über Genſerich vermochte der Papſt nicht mehr, als daß er verſprach, die Stadt nicht in Brand ſtecken zu laſſen, das Leben der Römer zu ſchonen und die Gefangenen nicht martern zu laſſen; im Uebrigen wurde Rom vierzehn Tage und Nächte hindurch der wilden Zügelloſigkeit der Vandalen und heidniſchen Mauren, mit denen Genſerich bereits in Verbindung ſtand, preisgegeben; vierzehn Tage und Nächte dauerte die Plünderung; unermeßliche Schätze wurden auf Schiffe gepackt und nach Carthago gebracht, und viele tauſend Römer beiderlei Geſchlechts und jeden Alters gefangen fortgeſchleppt und zum Theil den Mauren als Lohn für ihre Dienſte überlaſſen. — Inzwiſchen

Digitized by Google

wurden ſeit 452 und beſonders ſeit 454 auf Bitten des Königs Valentinian die Katholiſchen im vandaliſchen Africa etwas gelinder behandelt. Die Adrumetiner durften ſich 452 oder 453 wieder einen Biſchof wählen, und auch den Carthagern ward 454 die Ordination eines Biſchofs, Deogratias, geſtattet und dieſem ein Paar Kirchen herausgegeben. Deogratias war ein vortrefflicher Mann, ganz wie ihn der ſchwerbedrängte Zuſtand der africaniſchen Kirche erheiſchte. Er verkaufte, nach Genſerichs Rückkehr aus Rom mit den gefangenen Römern, alles noch vorhandene goldene und ſilberne Kirchengeräth, um aus dem Erlös Gefangene loszukaufen, vorzüglich Eheleute, Aeltern und Kinder, die man rückſichtslos von einander geriſſen und zwiſchen Vandalen und Mauren getheilt hatte; er ließ für die Unglücklichen zwei geräumige Kirchen zu Krankenhäuſern einrichten, Stroh, Betten, Speiſe und Arznei herbeiſchaffen, und der betagte Prälat wiederholte bei Tag und Nacht ſeine Beſuche mit einer Befliſſenheit, die ſeine Kräfte überſtieg, und einem Mitgefühl, welches den Werth ſeiner Dienſtleiſtungen erhöhte. Man vergleiche dieſe Scene, ruft Gibbon aus, mit dem Schlachtfelde von Cannä, und richte zwiſchen Hannibal und Cyprians Nachfolger; man vergleiche, füge ich bei, die katholiſche Liebe des edlen Deogratias mit der Grauſamkeit der arianiſchen Vandalen, welche durch die himmliſche Humanität des katholiſchen Biſchofs beſchämt und erbittert ihm oft nach dem Leben ſtrebten: „livore Ariani succensi dolis eum quam plurimis voluerunt saepius enecare“ (Vict. Vit. I. 8). Leider ſaß Deogratias nur drei Jahre auf dem biſchöflichen Stuhle von Carthago und ſtarb 457, ſchmerzlich beweint von den Carthagern und gefangenen Römern, denen er ein Engel des Troſtes geweſen; begraben wurde er heimlich zu einer Zeit, da das katholiſche Volk in der Kirche bei einem Gottesdienſt verſammelt war, weil man befürchtete, es möchte über die hl. Ueberreſte des geliebten Hirten herfallen und ſie wegnehmen. — Nach dem Tode dieſes Heiligen brach wieder ein neuer Verfolgungsſturm über die katholiſchen Africaner herein, der ſich jetzt noch weiter ausdehnte, als früher. Vor Valentinians Tod (455) nämlich genoſſen doch die Katholiſchen in dem römiſch gebliebenen Theile von Africa einige Ruhe (daher konnte Papſt Leo I. um 442 den Legaten Potentius mit Mahnbriefen zur Verbeſſerung der Kirchenzucht hieher ſenden, und von daher mag auch der eine oder andere von den vier auf der ökumeniſchen Synode zu Chalcedon a. 451 erſchienenen africaniſchen Biſchöfen geweſen ſein, wenn nicht etwa alle vier aus Africa flüchtige Biſchöfe, die ſich im Oriente aufhielten, waren; gewiß darf man an keinen katholiſchen Biſchof denken, der mit Genſerichs Erlaubniß der Synode hätte anwohnen dürfen); allein nach Valentinians Tod brachte Genſerich ſchnell und geräuſchlos, man weiß nicht wie, die noch römiſch gebliebenen africaniſchen Provinzen unter ſeine Herrſchaft, demzufolge nun auch hier die Katholiſchen dem vandaliſchen Fanatismus preisgegeben waren; zugleich wurde Genſerichs Verbindung mit den heidniſchen Mauren immer enger und dadurch die Lage der Katholiken auch von dieſer Seite her immer drohender. Die neue Verfolgung, die nun in noch größerer Ausdehnung als früher, aber insbeſondere in der zeugitaniſchen, proconſulariſchen und byzaceniſchen Provinz und in Numidien wüthete, weil in dieſen Provinzen ſich die meiſten Vandalen niedergelaſſen hatten, dauerte bis zum J. 475. Genſerich verbot wieder ſtrenge die Ordination katholiſcher Biſchöfe, ſo daß in Folge deſſen und der durch ſeinen Sohn und Nachfolger Hunerich fortgeſetzten Verfolgung von 164 Biſchöfen der proconſulariſchen Provinz im J. 487, als Biſchof Victor von Vita ſeine Geſchichte der vandaliſchen Verfolgung ſchrieb, nur noch drei, und auch dieſe von ihren Sitzen vertrieben, übrig waren. Wie dieſes Verbot, ſo zielte auch ein anderer Befehl auf die gänzliche Vernichtung der katholiſchen Kirche hin; es war ein gewiſſer Proculus, wahrſcheinlich ein abtrünniger Katholik, in die zeugitaniſche Provinz mit dem Auftrage abgeordnet, von den katholiſchen Biſchöfen die Auslieferung aller hl. Bücher

Digitized by Google

zu erzwingen. Da ſich die Biſchöfe weigerten, dieſem Befehle zu gehorchen, ſo wurden die Kirchen geplündert und verwüſtet, die Altartücher zu dem niedrigſten Gebrauche profanirt und die Biſchöfe und Geiſtlichen ſchrecklich mißhandelt; ſo ward z. B. der 80jährige Biſchof Valerian von Abbenza aus der Stadt vertrieben, ohne daß er einen Begleiter mit ſich nehmen durfte, Niemand durfte ihn weder auf dem Lande noch in einer Stadt beherbergen, daher er lange Zeit auf öffentlicher Straße und unter freiem Himmel nackt zubringen mußte. Hiezu kam auch das Verbot aller religiöſen und gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte und die Sperrung der katholiſchen Kirchen. Weh den Katholiken, wenn ſie es wagten, eine geſperrte Kirche zu öffnen oder ſich zum Gottesdienſte zu verſammeln, die Vandalen drangen unter Anführung ihrer arianiſchen Pfaffen in die Kirchen ein, tödteten die Katholiken am Fuße des Altares, warfen das Heiligſte („corpus Christi et sanguinem," Vict. Vit. I. 13) auf den Boden und traten es mit Füßen; unter Andern tödteten ſie einſt bei einem ſolchen Ueberfalle den Lector gerade in dem Augenblicke, da er am Oſtertage auf der Kanzel das Alleluja anſtimmte. Außerdem traf die Verfolgung vorzüglich auch die am königlichen Hofe und bei den Söhnen des Königs in Dienſt ſtehenden katholiſchen Laien; ſie ſollten, nach dem Rathe der arianiſchen Biſchöfe, alle Arianer werden; alle Katholiken, die ſich deſſen weigerten, traf das traurigſte Loos; ſo übergab Genſerich einen gewiſſen Archinimus, den er weder durch Verheißungen noch Drohungen zum Abfall zu bewegen vermochte, dem Henker mit dem Befehle, ihn ſogleich zu tödten, wenn er im Glauben wanken ſollte, aber zu anderer Beſtrafung am Leben zu laſſen, wenn er ſich ſtandhaft zeigte; Armogaſtes, ein vornehmer Africaner, der bei Genſerichs Sohn Theoderich im Dienſte ſtund und durch keine noch ſo argen Peinen gebeugt werden konnte, wurde auf die Vorſtellung des arianiſchen Biſchofs Jokundus nur deßhalb nicht hingerichtet, weil die Hinrichtung nur dazu diene, daß die Römer ſich eines neuen Märtyrers rühmten, dafür wurde er durch Verurtheilung zu dem niedrigſten Sclavendienſt einem langſamen Tod preisgegeben; ein anderer vornehmer Africaner, Satur mit Namen, im Dienſte Hunerichs, eines andern Sohnes Genſerichs, wurde von dem arianiſchen Diacon Marivad freventlicher Aeußerungen gegen das ächte Chriſtenthum der Vandalen angeſchuldiget, und ſollte nun Arianer werden, wenn er nicht alle ſeine Habe verlieren, ſeine Kinder zur härteſten Sclaverei verdammt und ſeine Gattin in ſeiner Gegenwart einem Kameeltreiber überlaſſen ſehen wolle; allein, troß der Thränen und Beſchwörung ſeiner Gattin („non subjiciar ego indigno et turpi conjugio vivente marito!" Vict. Vit. I. 16) blieb er ſtandhaft im Glauben, ließ ſich peinigen und von Allem entblößt — nichts blieb ihm übrig als das Taufgewand, bemerkt Victor — exiliren! Getreulich ahmten die andern Vandalen das Beiſpiel ihres Königs und der Prinzen nach, und wurden dazu von dieſen aufgefordert und unterſtützt, wie dieß aus folgender Thatſache hervorgeht. Ein vornehmer Vandale beſaß vier katholiſche Africaner, die leibliche Brüder waren, nebſt einer frommen und ſchönen Africanerin, Maxima mit Namen, mit welcher er einen der Brüder, den tüchtigen Waffenſchmid Martinian, verheirathen wollte. Allein Maxima hatte ſich bereits Chriſto geweiht und brachte es dahin, daß ſich Martinian gleichfalls der Keuſchheit weihte und ſeine drei Brüder zu dem nämlichen Entſchluß begeiſterte, worauf ſie mit einander nach Tabraca in Numidien flohen, wo die Brüder in ein Mönchskloſter traten, Maxima aber in ein Nonneninſtitut. Bald jedoch kundſchaftete ihr Gebieter ihre Zufluchtsſtätte aus, ließ ſie in Bande werfen, grauſam peinigen und ſuchte es wiewohl vergebens mit Gewalt durchzuſetzen „ut pariter miscerentur et per rebaptizationis coenum fidei suae ornamenta turparent" Vict. Vit. I. 10. Inzwiſchen erhielt Genſerich von dem ganzen Hergang der Sache Nachricht und erließ den Befehl, ſo lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerſpenſtigen beſiegt wären. Nun begann ein

Digitized by Google

mehrere Tage lang anhaltendes entſetzliches Martern, aber am Morgen des andern Tags fand man die hl. Dulder immer gänzlich geheilt, und als ſie darauf in ein hartes Gefängniß eingeſchloſſen und an den Füßen mit den ſchwerſten Holzblöcken belaſtet wurden, zerſprangen dieſe in Gegenwart vieler Gläubigen, von denen ſie im Kerker Beſuche erhielten, von ſelbſt: „miraculum hoc (ſetzt Victor I. 10. hinzu) et voce omnium celebratur, et nobis ille, ad quem custodia pertinebat, cum sacramento testatus est ita fuisse.“ Aber auch an dem grauſamen Henker offenbarte ſich bald Gottes Allmacht; er und ſeine Söhne ſtarben ſchnell dahin und der größte Theil ſeiner Habe ging zu Grunde. Nicht lange darauf ſchickte Genſerich die hl. Bekenner zu dem ihm verbündeten Maurenkönig Capſur in das Exil, Maxima jedoch wurde freigegeben und ſtand nachher als Oberin einem Nonnenkloſter vor. Im Exile gelang es ihnen, viele heidniſche Mauren zu bekehren; da Capſur dieß an Genſerich berichtete, wurden ſie von dieſem zu einem ſchrecklichen Tod verurtheilt. Sie wurden an einen mit wilden Roſſen beſpannten Wagen ſo gebunden, daß je zwei mit dem Geſichte gegeneinander ſchauten, ſodann die Pferde losgelaſſen und die hl. Märtyrer zu todt geſchleift — ein Schauſpiel, welches ſelbſt den Mauren Thränen entlockte, während die Märtyrer ſich mitten in der Qual zuriefen: „Bruder, bitt für mich, der Herr hat unſer Verlangen erfüllt!“ — Die Verfolgung dauerte, wie oben bemerkt, bis zum J. 475, da König Zeno mit Genſerich einen Friedensvertrag abſchloß. Im folgenden Jahre ſtürzte das weſtrömiſche Reich zuſammen (ſ. Odoaker), an deſſen Sturz Genſerich unaufhörlich gearbeitet hatte. Endlich ſtarb Genſerich im Januar 477, ein würdiger Zwillingsbruder Attilas, in mancher Beziehung noch ſchrecklicher als der ſchreckliche Hunnenfürſt, doch in einem Stücke, wenigſtens eine Zeitlang, lobenswürdig, in Mäßigkeit nämlich und Keuſchheit; auch ſoll er, wie Salvian berichtet (gub. D. VII. 21—23), im Anfange ſeiner Regierung in Africa ſtrenge Verordnungen gegen Ehebruch und Sittenloſigkeit erlaſſen, Hurenhäuſer geſperrt und öffentliche Luſtdirnen zur Verehelichung gezwungen haben. Indeß, wenn Sidonius Apollinaris die Wahrheit berichtet, ſo hatte es mit Genſerichs Mäßigkeit und Keuſchheit keine Dauer, ſondern verfiel er in Schlemmerei und Ueppigkeit, und richtete ſich mit Buhldirnen zu Grunde (Sid. Ap. in panegyr. Major. V. 327—370). Jedenfalls werfen die vielfachen von den Vandalen an katholiſchen Jungfrauen und Frauen begangenen Frevel, Mißhandlungen und Schändungen einen ſchwarzen Schatten auf Genſerichs Keuſchheit und überhaupt auf die von Salvian geprieſene vandaliſche Züchtigkeit; jedenfalls ſtürzten ſich die Vandalen bald nach Carthagos Eroberung ſo ſehr allen Ausſchweifungen in die Arme, daß Procopius in ſeinen vandaliſchen Denkwürdigkeiten II. 6 ſchreibt: „Von allen Völkern, welche wir kennen, iſt das Volk der Vandalen am meiſten verzärtelt, das Mauruſiſche am meiſten abgehärtet. Denn ſeitdem jene (die Vandalen) Libyen beſaßen, bedienten ſich Alle jeden Tag der Badſtuben und einer Tafel, die an den feinſten und auserleſenſten Speiſen, ſo viel das Land und die See zu liefern vermögen, üppigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen ſie auch goldenen Schmuck und umgaben ſich mit mediſchen Kleidern und ſchafften ſich Zeitvertreib in den Schauſpielen, Rennbahnen und andern behaglichen Ergötzlichkeiten, vornämlich im Thierhetzen. Sie hatten Kunſttänzer, Mimenſpieler, einen Haufen Vergnügungen für das Ohr und Auge, muſikaliſche Beluſtigungen, und was ſonſt Menſchen mit Vergnügen anzuſchauen pflegen. Viele von ihnen wohnten in Kunſtgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich verſehen waren, hielten die meiſte Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wolluſt mit vieler Leidenſchaft.“ — Als Hunerich, der ältere Sohn Genſerichs, den blutbefleckten Thron ſeines Vaters beſtieg, hatte es nicht das Anſehen, als ſollte er dieſen an Grauſamkeit gegen die Katholiſchen noch übertreffen. Zwar fühlten die Africaner ſchon gleich anfangs des neuen

Digitized by Google

Königs Habgier und Steuerdruck, aber nachdem ſie viel Schwereres geduldet, konnten ſie dieſes verſchmerzen. Durften ſie ja jetzt wieder ihre Religion ausüben, Meſſe und Predigt halten und beſuchen, und durfte die Kirche von Carthago, nachdem ſie 24 Jahre eines Oberhirten beraubt geweſen, auf Andringen des Königs Zeno und Hunerichs Schwägerin Placidia ſich wieder einen Biſchof wählen! Gewählt und ordinirt wurde um 481 der bald nachher durch ſeine Schickſale, Standhaftigkeit und Gelehrſamkeit in der ganzen katholiſchen Kirche gefeierte hl. Eugenius (ſ. d. A.). Unbeſchreiblich war bei dieſem Ereigniſſe die Freude der Katholiken, namentlich der Jugend, die noch nie einen katholiſchen Biſchof auf ſeinem Throne ſitzen geſehen hatte („quod nunquam vidisset episcopum in throno sedentem“ Vict. Vit. II. 3). Allein Hunerichs ſcheinbare Milde war nur ein argliſtiger Stillſtand; erſt ſollte auf den Leichen ſeiner nächſten Verwandten und einer Menge anderer Vandalen Genſerichs teſtamentariſche Verfügung über die Succeſſionsfolge umgeſtoßen und Hunerichs Sohne Hilderich der Weg zum Throne geebnet werden, dann ſollte es an die Katholiken gehen und ihre Verfolgung ſein einziges und wichtigſtes Staatsgeſchäft ſein. Wirklich wüthete Hunerich, kaum auf den Thron gelangt, mit unerhörter Grauſamkeit gegen ſeinen Bruder Theoderich und deſſen Gemahlin, gegen ſeine Neffen, gegen die Freunde und Günſtlinge ſeines Vaters, gegen eine Menge vornehmer Vandalen; ſie wurden theils von Allem entblöſt ins Elend verwieſen, theils zum niedrigſten Sclavendienſt verurtheilt, theils grauſam hingerichtet. Unter den damals Hingerichteten befand ſich auch der ſogenannte arianiſche Patriarch der Vandalen, Jokundus, der auf öffentlichem Platze zu Carthago verbrannt wurde. Außerdem ließ Hunerich um dieſe Zeit auch viele Diaconen und Prieſter ſeiner Secte als Manichäer ſammt andern africaniſchen Manichäern auf verſchiedene Weiſe hinrichten oder exiliren. Nach dieſen Vorgängen, bei denen manche Katholiken auch für ſich nichts Gutes vorausſahen, bereitete ſich allmälig die Verfolgung der Letztern vor. An die Stelle des hingerichteten vandaliſchen Patriarchen Jokundus ſetzte Hunerich den Biſchof Cyrilla, einen im höchſten Grade wilden arianiſchen Fanatiker, deſſen patriarchaliſche Sorgen keinen andern Gegenſtand als die Ausrottung der Katholiſchen kannten, und der dem ohnehin alles Katholiſche haßenden Hunerich unaufhörlich zuflüſterte, ohne Ausrottung und Vernichtung des katholiſchen Namens könne er (Hunerich) keiner ruhigen und langedauernden Herrſchaft ſich erfreuen (ſ. d. passio s. M. Capsensium bei Ruinart, persec. Vand.). Von demſelben wilden Geiſte wie Cyrilla waren die andern arianiſchen Biſchöfe und Geiſtlichen der Vandalen beſeſſen, ſowohl die eigentlichen Vandalen unter ihnen als die aus dem römiſchen Reiche zu den Vandalen verſprengten arianiſchen Lehrer und Geiſtlichen (vgl. Prosper in chron. bei Basn. Canis. t. I. p. 314 und 317). Als nun dieſe Elenden wieder einen katholiſchen Biſchof zu Carthago und zwar den trefflichen und höchſt mildthätigen Eugenius auf dem Throne ſitzen ſahen, als ſie die Bemerkung machten, daß ſelbſt mehrere Vandalen mit Ehrfurcht zu dem katholiſchen Biſchof emporſchauten, da ſtachelte ihr Haß und Neid ſie zu täglichen Verläumdungen des Eugenius bei Hunerich an; ſie riethen dem König, nicht länger mehr zuzuſehen, den Eugenius nicht länger mehr auf dem biſchöflichen Throne ſitzen und predigen zu laſſen; auch ſolle Eugenius angehalten werden, allen Jenen den Eintritt in die katholiſche Kirche zu wehren, welche in vandaliſcher Tracht erſchienen; viele katholiſche Africaner nämlich, die bei der Königsfamilie oder andern vornehmen Vandalen in Dienſten ſtunden und auf deren Arianiſirung die vandaliſchen Pfaffen immer zunächſt bedacht waren, hatten, zum Theil wohl gezwungen, vandaliſche Kleidung angezogen; vielleicht mochten auch einige Vandalen ſelber die katholiſche Kirche beſuchen. So brach denn die Verfolgung, wenn auch vor der Hand nach vandaliſchem Maßſtab nur in gelinder Weiſe und vorzugsweiſe nur zu Carthago wieder los, da Eugenius dem König-

Digitized by Google

lichen Befehl entgegen den vandaliſch gekleideten Africanern den Eintritt in die katholiſche Kirche nicht verbot. Hunerich ließ an allen Kirchthüren Schergen aufſtellen, welche den ein- und austretenden vandaliſch gekleideten Africanern mit eiſernen Krallen in den Kopf fielen und ſammt den Haaren die ganze Kopfhaut wegriſſen; Viele verloren bei dieſem grauſamen Verfahren ſogleich ihre Augen, Andere ſtarben vor Schmerz; den Frauen widerfuhr dabei noch die beſondere Schmach, daß ſie mit ihren blutenden von Haar und Haut beraubten Köpfen unter dem Vortritt eines Ausrufers durch die Straßen von Carthago zur Schau herumgeführt wurden. Victor von Vita ſah ſelbſt viele dieſer Unglücklichen und bemerkt, ſie ſeien alle ſtandhaft im Bekenntniß des katholiſchen Glaubens geblieben. Weil alſo dieſes Bekehrungsmittel fehlſchlug, begann Hunerich ein anderes in Anwendung zu bringen: er entzog den an ſeinem Hofe dienenden Katholiken Koſt und Sold und ließ mehrere, die ehemals den vornehmſten africaniſchen Familien angehörten, in die Ebenen von Utika abführen, wo ſie unter den verſengenden Sonnenſtrahlen die härteſten Sclavenarbeiten verrichten mußten. Dieß Alles war aber nur ein Vorſpiel zu der fürchterlichen Verfolgung, welche mit dem J. 483 begann. Da es zu weit führen würde dieſe Verfolgung in allen ihren Einzelnheiten wenn auch in gedrängteſter Kürze darzuſtellen, ſo ſei hier daraus nur Einiges hervorgehoben. Viele Katholiken, die am Hofe bedienſtet waren oder öffentliche Aemter bekleideten, mußten, weil ſie nicht Arianer werden wollten, ihren Dienſt verlaſſen und wurden bald darauf all' ihrer Habe beraubt und auf die Inſeln Sicilien und Sardinien exilirt. Um die katholiſchen Biſchöfe und Geiſtlichen mit Schmach zu bedecken und einen neuen Vorwand zu ihrer Verfolgung zu gewinnen, ließ Hunerich die gottgeweihten Jungfrauen zuſammentreiben „dirigens Vandalos cum suae gentis obstetricibus ad inspicienda et contrectanda contra jura verecundiae verecunda pudoris“ (Vict. Vit. II. 7), die Einen mit ungeheuern Gewichtern an den Füßen aufhängen, den Andern auf Bauch, Brüſte, Hüften und Rücken glühende Platten auflegen, wobei die Henker riefen: „Sagt, daß eure Biſchöfe und Geiſtlichen mit euch Unzucht treiben!“ Beſchämt durch den Heldenmuth der unſchuldigen katholiſchen Jungfrauen, decretirte er weiters die Exilirung von 4976 Katholiken, größtentheils Biſchöfe und Geiſtliche, darunter ganz junge Cleriker und greiſe und kranke Biſchöfe. Zu Sammelplätzen dieſer Martyrerſchaar waren die Städte Colonia Larium und Sicca angewieſen; von da ſollten ſie durch die Mauren in die Wüſte abgeführt werden. Vor ihrer Abführung ließ ſie Hunerich noch einmal zum Uebertritt zum Arianismus auffordern, aber einſtimmig entgegneten ſie: „Wir ſind Chriſten, Katholiken, wir bekennen Einen Gott in drei Perſonen!“ Bis zum Tag des Aufbruches wurden ſie in engen ſchmutzigen Gefängniſſen ohne Licht und Luft zuſammengepfercht und durften dieſelben nicht einmal zur Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfniſſe verlaſſen, ſo daß, als Victor von Vita, der Augenzeuge und treue Begleiter dieſes kläglichen Zuges, die Unglücklichen in ihrem Kerker beſuchte, er bis an die Kniee in Koth verſank und ein unerträglicher Geſtank ihm entgegenwehte; zugleich bot ſich ihm aber auch das ergreifende Schauſpiel dar, wie einerſeits Mütter ihre Knaben zur Standhaftigkeit im Glauben und Leiden anfeuerten, andrerſeits Knaben ihre Mütter abwieſen, von deren falſchem Mitleid ſie zur arianiſchen Taufe aufgefordert wurden. Endlich erſchien der Tag des Aufbruches. Geſicht, Haupt und alle Kleider mit Unrath bedeckt, zogen die Heiligen aus und ſangen, während ihre mauriſchen Treiber fluchten und drohten, den Vers des Pſ. 149: „Das bringt Ehre allen ſeinen Heiligen!“ Auf ihrem Wege ſtrömten ihnen von allen Seiten her die Gläubigen in Maſſe entgegen, viele derſelben brennende Kerzen tragend, viele ihre Kinder auf den von den Fußtritten der hl. Bekenner geheiligten Boden hinlegend und ſeufzend: „Quibus nos miseros relinquitis, dum pergitis ad coronas? Qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquae perennis? Qui nobis poeni-

Digitized by Google

tentiae munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? Quia vobis dictum est: quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelis? Qui nos solemnibus orationibus sepulturi sunt morientes? aut a quibus divini sacrificii ritus exhibendus est consuetus?" (Vict. Vit. II. 11.). Viele, die herbeigeſtrömt waren, wollten mit den hl. Bekennern ins Exil ziehen, aber dieß wurde nicht erlaubt, ſondern die hl. Bekenner in größter Eile fortgetrieben, Greiſe und Schwache, die nicht nachkommen konnten, mit Wurfſpießen geſtachelt oder an den Füßen zuſammengebunden und fortgeſchleppt. Daher kamen ſchon Viele auf dem Wege um; der Ueberreſt, welcher das Ziel erreichte, erhielt hier eine Zeitlang rohe Gerſte zur Nahrung, die ihnen aber zuletzt auch entzogen wurde (Vict. Vit. II. 8—12; passio M. Capsensium). Bald hierauf führte Hunerich und ſeine arianiſchen Biſchöfe einen neuen Schlag auf die Katholiken, der ſie vollends vernichten ſollte. Er ließ am Himmelfahrtstage 483 ein Edict publiciren, des Inhalts, daß „weil wir in den uns von Gott verliehenen Provinzen kein Aergerniß dulden wollen," alle katholiſchen africaniſchen Biſchöfe am 1. Februar 484 zu einer Conferenz nach Carthago kommen ſollten, „um über den Grund des Glaubens mit unſern ehrwürdigen Biſchöfen zu ſtreiten und den Glauben der Homouſianer, welchen ihr vertheidiget, aus den hl. Schriften zu beweiſen." Mit Schrecken laſen die katholiſchen Biſchöfe dieſes Edict und zweifelten keinen Augenblick darüber, daß man gegen ſie nichts Anderes im Schilde führe als in vandaliſcher Steigerung das Schauſpiel jener gewaltthätigen und blutigen Kirchenverſammlungen zu wiederholen, welche einſt König Conſtantius zur Ausrottung des katholiſchen Bekenntniſſes und zum Triumphe des Arianismus benützt hatte. Am beſten erklärte Hunerich ſelbſt den Sinn des Edictes, indem er während der zwiſchen der Publication des Edictes und der Eröffnung der angekündeten Conferenz gelegenen Zeit Grauſamkeit an Grauſamkeit reihte, die gelehrtern katholiſchen Biſchöfe theils verbannen theils mit Stockſchlägen mißhandeln ließ, den Seinigen an Einem Tiſche mit den Katholiſchen zu eſſen oder auch nur zu ſitzen verbot, und unter Anderm die berühmten ſieben Mönche von Capſa, weil ſie um keinen Preis ſich arianiſch taufen ließen, nach Carthago ſchleppen ließ, wo ſie nach vielen andern Peinen auf ein Schiff gebunden wurden und mitten im Meere verbrannt werden ſollten; allein ungeachtet wiederholter Verſuche konnte das Fahrzeug nicht in Brand geſteckt werden, daher ſchlug man ihnen zuletzt mit Rudern die Hirnſchale ein (ſ. passio M. Caps. bei Ruinart, hist. persec. Vand. p. I.). Unter dieſen ſchrecklichen Schlägen gereichte den ſchwer bedrängten Africanern folgendes Ereigniß zu großer und heiliger Freude. Es war in der Feſtnacht der Erſcheinung des Herrn, die Kirche des hl. Fauſtus zu Carthago ertönte von dem Geſange des Volkes („hymni nocturni per totam ecclesiam canente populo concrepabant" Vict. Vit. II. 17.), als auf einmal ein Blinder, Felix mit Namen, an den Biſchof Eugenius trat und ihn um Heilung von der Blindheit anflehte. Der demüthige Eugenius entſchuldigte ſich mit ſeiner Sündhaftigkeit, aber Felix ließ nicht nach zu bitten, daher wandte ſich jener, nachdem er, umgeben von ſeinem Clerus, das Taufwaſſer geweiht, an den Blinden, ſprechend: „Ich habe es dir ſchon geſagt, ich bin ein ſündiger Menſch, aber der Herr wolle an dir nach deinem Glauben thun!" und bezeichnete deſſen Augen mit dem hl. Kreuze, und ſieh da, der Blinde war augenblicklich ſehend, zur unbeſchreiblichen Freude des katholiſchen Volkes und zum größten Aerger der vandaliſchen Biſchöfe, welche die Heilung des Blinden für Zauberwerk erklärten und ihm nach dem Leben ſtrebten (Vict. Vit. II. 17.). In der Folge ſoll, nach dem Bericht des Gregor von Tours (hist. Fr. II. 3.), den Patriarchen der Vandalen Cyrilla die Luſt angewandelt haben, zum Beſten des Arianismus auch als Wunderthäter zu gelten, wie es der katholiſche Eugenius wirklich war; er beſtach alſo, wie Gregor erzählt, einen arianiſchen Vandalen, ſich für blind auszugeben und

Digitized by Google

ihn um Heilung auf öffentlicher Straße anzurufen; der Beſtochene that nach Cyrillas Willen, wurde aber in Folge ſeines Frevels wirklich blind, dann aber durch die katholiſchen Biſchöfe Eugenius, Vindemialis und Longinus wieder geheilt und zum katholiſchen Glauben bekehrt. — Unterdeß war die Zeit herangerückt, da es dem Hunerich gefiel, die Conferenz eröffnen zu laſſen. Ungefähr 466 katholiſche Biſchöfe waren aus der proconlariſchen Provinz, Byzacene, Numidien, den beiden Mauritanien, Tripolis, Sardinien und andern Inſeln erſchienen (ſ. notitia civ. et prov. Afr. bei Ruinart in h. pers. Vand. und Sirmond, opp. t. I. p. 257—269, edit. Venet. 1728.). Vergebens hatte der hl. Eugenius die Bitte an Hunerich geſtellt, es möchte ihm erlaubt werden, zur Conferenz auch alle überſee'ſchen (kathol.) Biſchöfe einzuladen „qui vobis nobiscum communem fidem nostram valeant demonstrare, et praecipue Ecclesia Romana, quae caput est omnium Ecclesiarum“ (Vict. Vit. II. 15.), denn es handle ſich nicht um eine bloß Africa ſondern um eine die ganze Welt betreffende Angelegenheit des katholiſchen Glaubens. Nachdem endlich vor dem Beginn der Conferenz noch der hochangeſehene und gelehrte Biſchof Lätus von Nepte zum Feuertod verurtheilt und verbrannt worden war, nahm die Conferenz ihren Anfang. Cyrilla, der arianiſche Patriarch der Vandalen, führte den Vorſitz; er ſaß auf einem hohen Thron, um ihn herum ſaßen die andern arianiſchen Biſchöfe — die katholiſchen Biſchöfe mußten, wie Verbrecher, ſtehen! Die Letztern huben damit an, daß ſie auf eine freie und geordnete Verhandlung, Berathung und Beſchlußfaſſung drangen. Hierauf entgegnete der Notar des Königs: „Der Patriarch Cyrilla hat geſagt —“ Entrüſtet fielen die katholiſchen Biſchöfe ein: „Man zeige uns, durch weſſen Begünſtigung Cyrilla den Namen eines Patriarchen trägt.“ Darüber entſtand nun großer Lärm unter den Arianern, ſie ergoſſen ſich in wilde Schmähungen, und es ward ſogar befohlen, Jeden aus dem anweſenden katholiſchen Volk, welches die katholiſchen Biſchöfe gerne zum Zeugen der Conferenz gehabt hätten, mit hundert Stockſtreichen abzutreiben! Da hierauf die katholiſchen Biſchöfe durch ihre zehn gewählten Sprecher den ſogenannten Patriarchen Cyrilla angingen, vorzubringen, was er vorzubringen habe, entſchuldigte er ſich, der doch die Haupttriebfeder der ganzen Verfolgung und auch der Zuſammenberufung der Conferenz war, mit Unkenntniß der lateiniſchen Sprache. „Immer haſt du, entgegneten ihm die katholiſchen Biſchöfe, lateiniſch geredet, wir wiſſen es gewiß; du haſt alſo keinen Grund, dich zu entſchuldigen, beſonders weil du es biſt, der dieſes Feuer angeſchürt hat.“ Allein es half ihnen nichts; Cyrilla und ſeine Biſchöfe ließen ſich, ihrer Schwäche wohl bewußt, in eine Verhandlung über den Glauben mit keinem Worte ein und wendeten alle Chikane an, die Katholiken mit der Vertheidigung ihrer Lehre gar nicht zum Worte kommen zu laſſen. Doch auch auf dieſen Fall hatten ſich die katholiſchen Biſchöfe ſchon gefaßt gemacht: ſie überreichten am 18. Februar ein von dem Biſchofe Eugenius von Carthago (ſ. Gennad. de vir. ill. c. 97) abgefaßtes katholiſches Glaubensbekenntniß. In dieſem Bekenntniß, welches den Gegenſtand des dritten Buches des Victor von Vita bildet, wird die katholiſche Lehre im Gegenſatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargeſtellt; es ſei nun hier erlaubt, den Faden der Geſchichte einen Augenblick zu unterbrechen, um den Arianismus der Vandalen des Nähern zu beleuchten. — Der Arianismus der Vandalen unterſchied ſich im Weſentlichen nicht von dem Arianismus der Gothen und anderer teutſchen Stämme; ſein Glaubensbekenntniß fällt der Hauptſache nach mit dem Glaubensbekenntniß des Ulfilas zuſammen, welches ich im Art. Fridigern (ſ. Bd. IV. S. 216) kurz dargeſtellt habe. Wir wiſſen dieſes aus den Schriften mehrerer katholiſcher Authoren, welche gegen den Arianismus der Vandalen die Feder ergriffen und die katholiſche Lehre vertheidiget haben. Solche Schriften verfaßten unter Genſerichs Regierung der Biſchof Victor von

Cartenna in Mauritanien (ſ. Gennad. d. vir. ill. 77), und die zwei africaniſchen Biſchöfe Aſclepius und Voconius (ib. c. 73 u. 78), leider ſind aber die gegen die arianiſchen Vandalen verfaßten Schriften dieſer drei Biſchöfe verloren gegangen; dagegen beſitzen wir aus dieſer Zeit von einem unbekannten Verfaſſer ein „breviarium fidei“ (ſteht in Sirmondi opp. I. 223—38. edit. Ven. 1728), eine treffliche bibliſche Erwiderung auf die arianiſchen Einwürfe gegen die katholiſche Lehre; ferner eine Schrift gegen den Arianer Varimad (liber seu declaratio quorumque locorum de Trinitate contra Varimadum Arianae sectae diaconum; ſteht in Bibl. PP. und bei Chiffl. opp. Vigilii Taps.), welche nach Ruinarts Meinung den ſpaniſchen Biſchof und Chroniſten Idatius, Biſchof von Aquä Flaviä, zum Verfaſſer hat; und eine Schrift des Biſchofs Cerealis von Caſtelloripa contra Maximinum Arianum (ſteht in Bibl. PP. Paris 1589, t. IV. p. 533—44.); aus der Zeit Hunerichs und ſeiner Nachfolger glänzen durch ihre Schriften gegen den Arianismus der Vandalen und für die katholiſche Lehre der ſchon oft bemeldete Biſchof Victor von Vita, Biſchof Eugenius von Carthago und die Biſchöfe Vigilius von Tapſus und Fulgentius von Ruſpe. Aus dieſen Quellen alſo wiſſen wir, daß die Vandalen die Trinität als drei verſchiedene Subſtanzen in der Weiſe auffaßten, daß der eigentliche, allerhöchſte, allermächtigſte, ungezeugte, unermeßliche, kurz der oberſte Gott der Vater ſei; dem Vater ſei untergeordnet die Divinität des Sohnes „tanquam minoris Dei“ (Fulg. l. ad Donat. c. 3), der von dem Vater, aber nicht aus der Subſtanz deſſelben und auch nicht eigentlich von Ewigkeit, ſondern bloß vor der Zeit und den andern Geſchöpfen geboren ſei; tief unter beiden, dem oberſten Gott Vater und dem kleinern Gott Sohne, ſtehe der beiden dienende Geiſt, welcher der dritte und unterſte Gott ſei. Aus dieſer dem ungebildeten und beſchränkten Verſtande der bei ihrem Uebertritt zum Chriſtenthum mehr heidniſch gebliebenen als chriſtlich gewordenen Vandalen entſprechenden Vorſtellungsweiſe wird leicht begreiflich, warum ſie gegen das Wort Homouſios ſo erbittert waren und es als Schimpfnamen für die Katholiken gebrauchten; andrerſeits wird aber auch erſichtlich, warum der hl. Fulgentius ihnen den Namen Triuſianer gibt (resp. ad obj. VII.) und ſie der Idololatrie beſchuldigen konnte, indem ſie den Sohn anbeteten, der nach ihrer Lehre im letzten Grunde doch nur eine Creatur ſei (de fide orthod. ad Donat. c. 4). Was nun die Argumente anbelangt, auf welche die Vandalen ihren Tritheismus ſtützten, ſo beſtanden dieſelben vorzugsweiſe aus falſch interpretirten Texten der hl. Schrift, wobei ſie den Katholiken gegenüber ausſchließlich die hl. Schrift als die alleinige Quelle und Lehrmeiſterin der Wahrheit aufſtellten; im Widerſpruch hiemit verſchmähten ſie es aber keineswegs, auch von andern Seiten her für ihre Lehre Beweiſe zuſammenzutragen, wie z. B. daß im Meßopfer nur dem Vater das Opfer des Fleiſches und Blutes Jeſu Chriſti dargebracht werde; gegen letztern und einen andern vom hl. Meßopfer hergeholten Einwurf iſt das zweite Buch des hl. Fulgentius an Monimus gerichtet. Zur Einſicht in die Art der vandaliſchen Exegeſe diene Folgendes. Die Stelle: im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott — erläuterte ein Vandale dadurch, daß er einen Spieß in die Hand nahm und fragte, ob der Spieß in ihm oder bei ihm ſei? Sowie nun, folgerte er hieraus, der Spieß nicht in mir ſondern bei mir iſt, ebenſo iſt auch der Sohn nicht in, ſondern bei dem Vater und folglich nicht gleichen Weſens mit dem Vater, ſondern eine andere und mindere Subſtanz (Fulg. l. 3. ad Monimum). Es fehlte indeß den vandaliſchen Pfaffen auch gar nicht an orientaliſch-arianiſcher Sophiſtik. Beſonders aber kehrten ſie als Beweis für die Wahrheit des Arianismus die Siege ihrer arianiſchen Könige über die Römer hervor; „ſeht — ſprach der Vandalen-Patriarch Maximin (nach der Einnahme Carthagos durch Genſerich) zum Biſchof Cerealis von Caſtelloripa — ſeht, was eure Sünden über euch für Unglück bringen, Gott hat

Digitized by Google

euch verlaſſen", worauf Cerealis: „Nicht uns, ſondern euch hat Gott verlaſſen, da ihr die Chriſten tödtet und in der Ketzerei gefangen lieget" (Cereal. contra Maxim.); in ähnlicher Weiſe brüſteten ſich viele andere Arianer, wie dieß der Verfaſſer der Schrift gegen den Arianer Varimad bemerkt. Im Uebrigen wich, die Trinitätslehre ausgenommen, das vandaliſche Glaubensbekenntniß und Kirchenweſen, wenigſtens was den Buchſtaben betrifft, wenig von dem katholiſchen Glaubensbekenntniß und Kirchenweſen ab; denn, um nur Einiges zu berühren, wir treffen bei den Vandalen eine Hierarchie beſtehend aus Biſchöfen, Presbytern und Diaconen, das Meßopfer ſammt dem Glauben an die wirkliche Gegenwart Jeſu Chriſti in der Euchariſtie, die Feier des Gedächtnißtages des hl. Cyprian (Procop. b. V. I, 21); ſelbſt die Taufe nahmen ſie im Weſentlichen vor wie die Katholiſchen, doch warfen ſie den letztern vor: „Unſere Taufe iſt beſſer als die eurige, denn ihr wiederholet an Jenen, die von uns zu euch übergehen, die Taufe nicht mehr, ſondern begnüget euch, ihnen die Hände zur Buße aufzulegen, wir aber kennen eure Taufe nicht an und wiederholen ſie an den Eurigen! (breviar. fid. bei Sirmond l. c. p. 236—38). — Dem vandaliſchen Arianismus gegenüber erklärten nun die katholiſchen Biſchöfe in ihrer Bekenntnißſchrift die katholiſche Trinitätslehre an ſich und in ihrem Verhältniß zum vandaliſchen Arianismus auf eine meiſterhafte Weiſe, dabei, wie es die vandaliſchen Biſchöfe gefordert hatten, ſich vorzugsweiſe auf die hl. Schrift ſtützend und aus der hl. Schrift die vorzüglichſten Einwürfe des Arianismus widerlegend. Dieſes Bekenntniß wurde öffentlich in der Conferenz vorgeleſen. Jetzt wäre es an den vandaliſchen Biſchöfen geweſen, ihre Lehre zu vertheidigen und die katholiſche zu widerlegen; allein ſie gingen mit keinem Worte in einen geiſtigen Kampf ein, ſondern erhoben ſtatt deſſen gegen die Katholiſchen lautes Geſchrei, beſonders auch deßhalb, weil ſie ſich das Prädicat „katholiſch" beigelegt hätten, und beſchuldigten die katholiſchen Biſchöfe bei dem König, ſie hätten die Conferenz durch Geſchrei und Lärm geſtört. Wie es ſcheint handelten hiebei die vandaliſchen Biſchöfe nach einem ſchon vor der Conferenz zwiſchen ihnen und dem König verabredeten Plan, daher denn Hunerich auf die Anklage ſeiner Biſchöfe gegen die Katholiſchen ohne weiters mit einem ſchon ganz fertigen Verfolgungsſyſtem hervortrat. Er ließ, obgleich er ſich den Schein gab, als läge ihm die Fortſetzung und Beendung der Conferenz ſehr am Herzen, den Befehl ergehen, daß an Einem Tage alle katholiſchen Kirchen von ganz Africa geſchloſſen und alle ihre und der katholiſchen Biſchöfe Beſitzthümer und Einkünfte eingezogen und ſeinen Biſchöfen zugetheilt würden, und ein paar Tage darauf (VI. Cal. Martias, ſ. Pagi crit. Baron. ad 484 n. 16; fragm. ad chron. s. Prosp. bei Basn. Canis. I. p. 311) wurde in alle Provinzen des vandaliſchen Reiches ein Strafedict geſandt, durch welches alle Katholiken ohne Ausnahme, die ſich bis zum 1. Juni (484) nicht bekehrt haben würden, in alle Strafen verfallen ſein ſollten, die je von den römiſchen Kaiſern gegen Donatiſten, Manichäer und andere Häretiker ausgeſprochen worden waren. Wenn aber die katholiſchen Kaiſer, wie ein Theodoſius der Große, zwar ſtrenge Strafgeſetze gegen die Häretiker erließen aber ſie größtentheis nicht in Anwendung brachten (Sozom. h. eccl. VII, 12) und wenn, falls die Todesſtrafe an Häretikern zur Vollziehung kommen ſollte oder in einem einzelnen Falle wirklich zur Vollziehung kam, gerade die erleuchtetſten und würdigſten katholiſchen Biſchöfe und Geiſtlichen ſich dagegen erklärten (ſ. Priscillianiſten): ſo trat bei Hunerich und ſeinen Biſchöfen und Pfaffen gerade der entgegengeſetzte Fall ein; ſie verwirklichten nicht bloß was ſie drohten, ſondern die Wirklichkeit war noch viel härter und bitterer als die Drohungen ſelbſt. Den nächſten Gegenſtand der Wuth Hunerichs bildeten die noch immer zu Carthago weilenden katholiſchen Biſchöfe: ſie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, ohne daß ſie einen Diener, ein Pferd oder auch nur ein Kleidungsſtück zum Wechſeln mitnehmen durften; zugleich ward der Befehl erlaſſen, Jeder, der es wagen würde,

Digitized by Google

einen der katholiſchen Biſchöfe aufzunehmen, ſollte ſammt ſeinem ganzen Hauſe verbrannt werden. In gänzlicher Hilfloſigkeit, nur vom Betteln das elende Leben friſtend, irrten nun die vierthalbhundert africaniſchen Biſchöfe außerhalb der Mauern Carthagos umher, theils um jeden Schatten des Anſcheines zu vermeiden, als hätten ſie ſich der Conferenz entzogen, theils weil ſie wußten, daß man ihnen an ihren biſchöflichen Sitzen Alles genommen. Damals geſchah es einmal, daß als Hunerich zur Stadt hinausritt und die katholiſchen Biſchöfe ihm alle entgegengingen und ſich über die ihnen angethanen Mißhandlungen beklagten, er mit grimmigem Blick ſeiner Begleitung befahl, auf die Klagenden einzuſprengen, wodurch viele aus ihnen, namentlich Greiſe und Kranke, getödtet wurden. Bald darauf ſollten ſie, von königlichen Commiſſären aufgefordert, ein verſchloſſenes Schreiben, deſſen Inhalt man ihnen nicht bekannt gab, beſchwören, allein ſie thaten es ungeachtet aller Drohungen nicht, und ſo wurde ihnen denn endlich das Schreiben vorgeleſen, das eine Aufforderung an ſie enthielt, nach Hunerichs Tod ſeinen Sohn Hilderich zum Nachfolger zu verlangen und keine Correſpondenz in die überſeeiſchen Länder zu führen; würden ſie dieſer Aufforderung entſprechen, ſo ſollten ſie ihren Kirchen zurückgegeben werden. Um ihrer Gemeinden halber glaubte nun ein Theil der Biſchöfe den geforderten Eid ablegen zu können, aber der andere Theil verſah ſich nichts Gutes und verweigerte den Eid, weil das Evangelium zu ſchwören verbiete. Was geſchah nun aber? Diejenigen, die den Eid verweigerten, wurden „weil ſie die Herrſchaft Hilderichs nicht wollten" nach Corſica verbannt, wo ſie die Sclavenarbeit des Holzfällens für die königlichen Werften zu verrichten hatten; Denjenigen, die den Eid abgelegt, wurde eröffnet: „Weil ihr gegen das evangeliſche Gebot geſchworen habt, ſo ſollt ihr nie wieder eure Städte und Kirchen ſehen, ſondern von euren Sitzen verbannt Ackerland zur Bebauung empfangen jedoch nur ſo, daß ihr weder Pſalmen ſinget noch betet noch ein Buch zum Leſen bei euch führet noch irgend Jemanden taufet, ordiniret oder losſprechet." 46 Biſchöfe wurden nach Corſica verbannt; 302 hatten ihre Verbannung in Africa, zuweilen in der Nähe ihrer biſchöflichen Sitze (was aber keine Gnade war, ſondern in der Abſicht geſchah, ſie leichter zum Abfall vom Glauben zu bringen) zu beſtehen; 28 gelang es, über das Meer zu entfliehen und in Conſtantinopel, Italien, Spanien und Gallien Zufluchtsſtätten zu finden, wo mehrere von ihnen Klöſter gründeten und dergeſtalt dem Kloſterweſen im Abendland eine größere Verbreitung gaben; 88 hatten, nach der Verurtheilung des Biſchofs Lätus von Nepte, vom Beginne der Conferenz bis zu dieſem Augenblick meiſtens in Folge von Mißhandlungen und Elend ihr Leben verloren (Vict. Vit. IV. 4—5; V. 11, 12; vita s. Fulg. c. 4 u. 8; notitia prov. et civ. Afr. bei Ruinart). — Das von Hunerich erlaſſene Strafedict, wie oben bemerkt worden iſt, war gegen alle Katholiken gerichtet und wurde daher auch, ſo weit es möglich war, gegen den übrigen Clerus und die katholiſche Laienſchaft, nicht einmal Kinder ausgenommen, in Anwendung gebracht. So wurde z. B. der geſammte Clerus von Carthago, aus 500 Köpfen beſtehend, bald nach der Exilirung des Biſchofs Eugenius von Carthago (ſ. deſſen Troſtbrief an die Gläubigen aus dem Exil geſchrieben bei Gregor von Tours hist. Fr. II. 3) nach mancherlei argen Mißhandlungen verbannt und auf dem Wege ins Exil eine Bande von grauſamen Menſchen aufgeſtellt mit dem Auftrage, der Bekennerſchaar Alles abzunehmen, was ihr etwa von mitleidigen Mitchriſten geſpendet würde. Unter dieſen Clerikern befanden ſich ſehr viele „lectores infantuli, qui gaudentes in Domino procul exilio crudeli trudunlur" und zeichneten ſich insbeſondere zwölf Singknaben aus, welche auf den Rath eines abgefallenen katholiſchen Lectors, ihres frühern Geſanglehrers, wegen ihres vorzüglichen Geſanges mit Gewalt wieder nach Carthago zurückgeführt wurden und ungeachtet aller Verheißungen, Drohungen und Schläge ſtandhaft im Glauben blieben „quos nunc Carthago miro colit affectu et quasi

duodecim Apostolorm chorum conspicit puerorum. Una degunt, simul vescuntur, pariter psallunt, simul in Domino gloriantur“ (Vict. Vit. V. 10). Ferner befanden ſich im Zuge des verbannten Clerus von Carthago „Vandali duo sub Geiserico saepius facti confessores comitante matre“ (ibid.). Die Kirchen des katholiſchen Clerus beraubt, wurden den Arianern übergeben oder mit ungeheuern Bruchſteinen verrammelt. Eine große Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöſtern wurde ſammt ihren Inwohnern den heidniſchen Mauren geſchenkt (ſ. pass. MM. Caps.) und Jungfrauen und Jünglinge „in aulis educati monasteriorum“ (Vict. V. V, 19) in das Elend geſchickt. Damit es nirgends an Peinigern und Henkern fehlte, wurden in alle vandaliſchen Provinzen grauſame Blutmenſchen zum Martern der Katholiken abgeſendet. Vorzüglich war es auch jetzt wieder wie früher auf die Wohlhabenden, Reichen und Vornehmen abgeſehen, weil man dieſe auch gleichſam als die Brücke fürchtete, auf welcher die Oſtrömer nach Africa dringen und das vandaliſche Reich ſtürzen könnten. Die katholiſchen Frauen, beſonders die von edler Geburt, wurden nackt ausgezogen und in dieſem Zuſtande auf öffentlichen Plätzen gepeiniget oder auch geradezu nothgezüchtiget (Vict. Vit. V. 1; homilia de s. Cypr. und passio s. M. apud Carth. bei Ruinart). Kinder wurden auf den Straßen aufgefangen und mit Gewalt wieder getauft oder zum nämlichen Zwecke von ihren ins Exil ziehenden Eltern geriſſen. Auf die Straßen wurden Häſcher ausgeſchickt, welche die Reiſenden, die ſich über den Empfang der arianiſchen Taufe nicht ausweiſen konnten, zu den arianiſchen Biſchöfen führen mußten, von denen ſie entweder gewaltſam getauft oder exilirt, gepeinigt oder auch getödtet wurden. Wie es in den Städten, namentlich zu Carthago, zuging, davon gibt Victor von Vita ein haarſträubendes Gemälde; man begegnete zur Zeit, da er ſeine Geſchichte ſchrieb (487), zu Carthago allenthalben Solchen, denen die Hände oder die Füße abgehauen, Naſe und Ohren abgeſchnitten, die Augen ausgeſtochen ꝛc. worden waren. Von dieſen und andern unzähligen Greuelthaten waren noch mehr als der unmenſchliche Hunerich ſelbſt, die vandaliſchen Biſchöfe und Geiſtlichen die Triebfeder, Anſtifter und Leiter: ſie machten ſogar in eigener Perſon die Henker, durchzogen mit Schwertern und bewaffneten Schaaren Städte und Flecken, ſtießen die Thüren der Häuſer ein, fielen, in der einen Hand das Taufwaſſer, in der andern das Schwert haltend, über die Leute, ſelbſt die ſchlafenden her, tauften ſie gewaltſam und begrüßten ſie dann unter wildem Geſchrei als ihre neuen Glaubensbrüder! In dieſem ſchrecklichen Sturme boten die katholiſchen Africaner der Welt ein Schauſpiel des chriſtlichen Heldenmuthes dar, das für alle Zeiten glänzend beweiſt, wo die wahre von Chriſtus geſtiftete Kirche zu ſuchen ſei. Zwar gab es auch Verräther und Abtrünnige, ſelbſt unter den Geiſtlichen und Biſchöfen „Raben, die aus der Arche flohen und ſich begierig an dem Aaſe nährten“ (passio s. MM. apud Carth.), allein die große Mehrzahl der Katholiken jeden Alters, Geſchlechtes und Standes blieben mit unverbrüchlicher Treue dem Glauben ihrer Väter treu. An der Spitze der biſchöflichen Bekenner glänzten die Biſchöfe Eugenius von Carthago und Habetdeus von Tamalluna, die Hunerich dem unmenſchlichen arianiſchen Biſchofe Antonius von Tamalluna in Gewahrſam und zur Peinigung übergeben hatte (Vict. Vit. V, 11 u. 16). Der heldenmüthige Diacon Muritta von Carthago, gleichſam ein zweiter Stephan oder Laurentius hatte den Muth, ſeinem Henker Elpidoforus, einem abgefallenen Katholiken, den er einſt aus der Taufe gehoben, ſein damaliges Taufkleid vorzuzeigen mit der feierlichen Drohung, dieß ſeien die Linnen, welche ihn einſt zu ſeiner Verdammung vor dem göttlichen Gerichte anklagen würden, dieß das ihm zur ewigen Feuerſtrafe gereichende im jungfräulichen Leibe Mariens gewobene und in Chriſti Blut gereinigte Kriegergewand (ib. V, 9). Ein Victorian, der reichſte und edelſte Mann Africas, ließ dem ihm zum Abfalle auffordernden Hunerich ſagen, er könne ihn zum Feuer, zu den wilden Thieren und jeder andern Pein und

Todesart verdammen, aber nie werde es ihm gelingen, ihm das Kleinod des Glaubens zu entreißen und ſeinem Schöpfer undankbar zu werden, ſelbſt dann nicht, wenn es ein zukünftiges Leben gar nicht gäbe, weßhalb er denn auch grauſam hingerichtet wurde (ib. V, 4). Eine Dionyſia, der edelſten und ſchönſten Damen eine, um des unerſchrockenen Bekenntniſſes willen blutig gegeißelt und auf erhöhtem Platze den Vandalen zum Schauſpiel nackt ausgeſetzt, entflammte ihren zarten und jungen Sohn Majoricus zum Martyrtod und begrub ihn dann in ihrem Hauſe, um ihn immer bei ſich zu haben und ſich an deſſen Grabe in der Hoffnung des ewigen Lebens zu ſtärken (ib. V, 1). Eine andere vornehme Dame, Dagila mit Namen, die nach den grauſamſten Quälereien in eine dürre und menſchenleere Wüſte exilirt worden war, gewann dieſelbe ſo lieb, daß ſie dieſelbe nicht mit einem gelindern ihr angebotenen Aufenthalte vertauſchte (ib. V, 8). Zwei leibliche Brüder von Aquisregium ſchworen über dem Leibe und Blute Jeſu Chriſti, miteinander für ihn zu leiden, und bewieſen einen ſolchen Starkmuth unter den gräßlichſten Peinigungen, daß die Henker ermüdet ausriefen: „Istos imitatur universus populus, ut nullus ad nostram religionem penitus convertatur" (ib. V, 5). Dergleichen katholiſche Helden und Heldinnen kamen viele andere vor, und öfter geſchah es, daß Gott, der auf wunderbare Weiſe ſie ſtärkte, durch merkwürdige Wunder den Sieg ſeiner treuen Diener verherrlichte, wie dieß zu Tipaſa in Mauritanien (Caes.) geſchah. Hier ſtellten die Arianer den Secretär des Patriarchen Cyrilla zum Biſchofe auf, worauf ſogleich der größte Theil der katholiſchen Einwohner nach Spanien flüchtete, nur Wenige, denen keine Schiffe zu Gebote ſtanden, mußten zurückbleiben. Vergebens ſuchte dieſe der arianiſche Biſchof zum Abfall zu bringen; ſie wagten es ſogar, in einem Hauſe öffentlich die hl. Geheimniſſe zu feiern. Darüber berichtete der arianiſche Biſchof an den König und dieſer ertheilte den Befehl, den Ungehorſamen die rechte Hand abzuhauen und die Zunge von der Wurzel aus abzuſchneiden, und nun trug ſich ein Wunder zu, welches wie kaum ein anderes in der Geſchichte bezeugt und beglaubiget iſt und ſelbſt von einem Gibbon (Cap. 37) nicht geläugnet werden konnte: alle Bekenner, denen man die Zunge ausgeſchnitten, fuhren fort, ohne Zunge zu ſprechen (ſ. Vict. Vit. V, 6; Procop. b. Vand. I, 8; Aeneas Gaz. in dial. Theophrastus; Comes Marcellinus in chron. ad a. 484; Justinianus in constit. de off. praef. Afr. l. 1. cod. Just. t. 27; Ruinart, hist. pers. V. p. II. c. 7). Zur Hebung oder doch Milderung dieſer ſchrecklichen Verfolgung ſendete der oſtrömiſche Kaiſer Zeno auf Verwendung des Papſtes Felix III. den Legaten Uranius an Hunerich; allein nicht nur mußte Uranius ohne irgend einen Erfolg wieder abziehen, ſondern es wurde ihm der Schimpf angethan, daß die Straßen Carthagos, durch welche die Legaten zum königlichen Palaſt ſich zu begeben pflegten, zur Schmach des kaiſerlichen Anſehens und römiſchen Reiches, mit den grauſamſten Henkern beſetzt wurden, welche unter den Augen des Uranius die Katholiken marterten (Vict. Vit. V, 7; Evagrius, h. eccl. III, 20). Nicht eher alſo hörte die grauſame Verfolgung auf, als bis den Hunerich nach einer Regierung von ſieben Jahren und zehn Monaten am 11. December 484 eine Fäulniß, die ſeinen ganzen Leib zerfreſſen hatte, dahinraffte. Ehe ihn die Hölle verſchlang mußte er ſehen, wie ſein Reich mit einer gräßlichen Hungersnoth und Sterblichkeit heimgeſucht wurde, die beſonders ſeine entnervten Vandalen ergriffen, alle geſellſchaftlichen Bande löſte und ganze Städte in ein ſtilles Grab verwandelte. In dieſer ſchrecklichen Drangſal zog eine Menge Menſchen aus den Provinzen nach Carthago, in der Hoffnung, hier noch am eheſten ihr elendes Leben friſten zu können; allein Hunerich ließ ſie in ihre Heimat zurücktreiben. Dieß war die letzte That eines Unmenſchen, den Procop (bell. Vand. I, 8) mit vollem Rechte den gegen die Chriſten in Libyen grauſamſten und ungerechteſten Menſchen auf der ganzen Welt nennt. Er ſtieg in das Grab, bedeckt mit dem Blute der von ihm

Digitized by Google

gemarterten und geſchlachteten Katholiken, ſelbſt von einem Theile ſeiner Vandalen verwünſcht, indem er ſeine ganze Regierungszeit hindurch, um ſeinem Sohne Hilderich den Thron zu ſichern, auch an den vornehmſten Vandalen zum Henker ward; er ſtieg in das Grab nach einer Regierung, unter welcher aller Einfluß der Vandalen auf das Ausland verloren ging, das vandaliſche Kriegsweſen gänzlich zerfiel, das Reich durch die Vertilgung der Katholiken ungeheuer geſchwächt und bereits zu einem für die Beute- und Kriegsluſt der Mauren willkommenen Tummelplatz geworden war (vgl. Papencordt, S. 110—112). — Ungeachtet Hunerich ſo viel Blut vergoſſen hatte, um ſeinen Sohn Hilderich zum Nachfolger auf dem Thron zu haben, ſo beſtieg doch nicht Hilderich den Thron, ſondern Guntamund, ein Brudersſohn Hunerichs, dem nach Genſerichs Thronfolge-Anordnung das Alter den Vorzug einräumte. Unter Guntamund nun wurde die Lage der Katholiken allmälig erträglicher. Die exilirten Katholiken durften, jedoch mit Ausnahme der Biſchöfe, zurückkehren; Hinrichtungen fanden keine mehr ſtatt, und um 487 durfte wenigſtens ein Biſchof, Eugenius von Carthago, zu ſeiner Kirche wieder zurückkehren, und erhielten die Katholiken der Stadt die Kirche des hl. Agileus zu ihrem Gebrauche (Fragm. ad chron. s. Prosp. bei Canis. Basn. t. I. p. 311). Dergeſtalt konnte nun der africaniſche Episcopat auch bereits an die Reconciliation der in der Verfolgung abgefallenen Katholiken denken, und es wurden demnach vier africaniſche Biſchöfe beauftragt, in dieſer Angelegenheit den Ausſpruch Roms einzuholen. Dieſer erfolgte im Jahre 487 auf einer römiſchen Synode unter Papſt Felix III. (ſ. Ruinart, hist. persec. Vand. II. c. 10. n. 3, und Conc. ed. Labbé cur. Coleti t. V.); übrigens hatten noch zur Zeit Hunerichs viele von jenen Katholiken, denen man die arianiſche Taufe gewaltſam aufgedrängt hatte, Alles gethan, um ihren Abſcheu darüber auszudrücken: Die Einen, erzählt Victor (V, 13) beſtreuten das Haupt mit Aſche, Andere zogen das Cilicium an, wieder Andere beſtrichen ſich mit Koth, oder zerriſſen fadenweiſe die ihnen bei der Wiedertaufe angelegten Taufkleider und warfen ſie „mit der Hand des Glaubens" in ſchmutzige Orte. Ungeachtet aber Guntamund kein Hunerich war, ſo blieb doch die Lage der katholiſchen Kirche noch mehrere Jahre lang eine äußerſt gedrückte; die Katholiken blieben all' ihrer Kirchen beraubt, die Biſchöfe ſchmachteten im Exile, und die Vandalen, namentlich ihre Geiſtlichen, ſetzten auch ohne neue königliche Strafedicte ihre Gewaltthätigkeiten und Verfolgungen gegen die Katholiſchen, namentlich gegen die katholiſchen Geiſtlichen und Biſchöfe fort, wie wir dieſes unter Anderm aus dem Leben des hl. Fulgentius (ſ. d. A.) wiſſen, der damals als Mönch bereits zu leuchten begann und ſammt einem Abte, Felix mit Namen, in die Hände eines vandaliſchen Prieſters fiel, welcher beide grauſam geißeln, ihnen Bart und Haupthaare abſchneiden ließ und ſie ſodann ganz nackt von ſich trieb (ſ. vit. s. Fulg. bei den Bolland. ad I. Januar. c. 8—12); wie dieſes insbeſondere aus dem Schluſſe der Geſchichte Victors von Vita erhellt, wo er in herzdurchdringender Weiſe über die Barbaren klagt, die wie immer man ſie zu beſänftigen ſtrebe, dennoch ihren glühenden Haß gegen die Römer beibehielten, wo er ferner die Katholiken des ganzen Erdkreiſes zur Theilnahme an den ſchweren Drangſalen der africaniſchen Kirche auffordert und die Engel, Patriarchen, Propheten, Apoſtel, und den hl. Petrus um die Fürbitte für ſie anfleht (Vict. V, 18—20). Dieſer Zuſtand dauerte bis zum Auguſt des Jahres 494; ſtandhaft trugen die katholiſchen Biſchöfe fortwährend die Leiden des Exils, noch heute, ſchreibt Papſt Gelaſius (492—496) im Briefe an die dardaniſchen Biſchöfe, leiſten ſie den Verfolgern tapfern Widerſtand. Endlich, nachdem zehn Jahre und ſechs Monate ſeit der Verbannung der katholiſchen Biſchöfe und Schließung der katholiſchen Kirchen verfloſſen waren, ging die Sonne über jenen glücklichen Tag auf, der den Katholiken ihre Biſchöfe und Kirchen wieder zurückgab. Erweicht durch die Bitten des Biſchofs Eugenius von Carthago erlaubte Guntamund im

Digitized by Google

Auguſt 494 die Eröffnung der katholiſchen Kirchen und die Rückkehr der katholiſchen Biſchöfe aus dem Exile an ihre biſchöflichen Sitze. Freilich waren dadurch noch lange nicht alle Wunden geheilt, welche der Kirche geſchlagen worden waren, und da wohl ſchwerlich viele Vandalen den mildern Sinn des Königs theilten, ſo konnte es auch an ferneren Beläſtigungen und Unbilden nicht fehlen. Indeß konnten ſich doch die Katholiken wieder erholen und für neue Stürme, die ihrer noch warteten, Kräfte ſammeln, denn Guntamund ließ ſie bis zu ſeinem Tode im September 496 in Ruhe und auch ſein Bruder und Nachfolger Thraſamund, ein eifriger Arianer, trat in den erſten zwei Jahren ſeiner Regierung nicht als offener Verfolger auf (ſ. Ruinart, l. c. II. c. 10). — „Thraſamund (ſchreibt Procop bell. Vand. I, 8) zeichnete ſich durch ſeine Geſtalt, Klugheit und erhabene Geſinnung aus, gleichwohl nöthigte er die Chriſten (die Katholiken), den väterlichen Glauben zu verändern, nicht, wie ſein Vorgänger, durch körperliche Züchtigung, ſondern dadurch, daß er ihnen mit Würden und Aemtern zuſetzte, ihnen großes Vermögen ſchenkte und bei denen die ſeinem Wunſche widerſtrebten, die Miene annahm, als wüßte er davon gar nichts; kamen ihm Leute vor, die ſich Vergehungen ſchuldig gemacht hatten, ſo ſetzte er ihnen den Uebertritt zu ſeiner Religion zum Preiſe ihrer Strafentlaſſung.“ Um es kurz zu ſagen, Thraſamund copirte in ſeinem Verfahren gegen die Katholiken Julian den Abtrünnigen und ſuchte beſonders anfangs durch allerlei Lockungen die katholiſchen Africaner zu arianiſiren. Weil dieß nicht nach Wunſch ging, blieb er bei ſeinem Verlockungsſyſtem nicht ſtehen. Um den übrigen katholiſchen Biſchöfen ihren Führer zu nehmen, verbannte er um 498 den edlen Biſchof Eugenius von Carthago nach Alby in Gallien, wo derſelbe am 6. Sept. 505 ſtarb (ſ. Ruinart, II, c. 8. n. 4—9). Bald nach der Verbannung des Eugenius, man weiß nicht gerade in welchem Jahre, erließ Thraſamund ein Edict, durch welches den Katholiſchen wieder ſtrengſtens verboten wurde, nach dem Tode ihrer Biſchöfe neue Biſchöfe zu ordiniren. Natürlich konnten ſich daran die katholiſchen Biſchöfe nicht kehren; vielmehr faßten ſie um 507 den Beſchluß, die erledigten Kirchen mit Hirten zu beſetzen, von der Erwägung geleitet, der König werde wohl doch wieder milder geſtimmt werden, oder wenn er auch eine Verfolgung verhänge, ſo könnten dann doch die neuen Biſchöfe dem Seelenheile der bedrängten Schäflein abwarten. Demnach: „fit repente communis assumtio, presbyteros, diaconos et si quos invenisset electio, rapere, benedicere, consecrare, certatim locis singulis properantibus, ne in tali studio aliquis aut tardus aut novissimus videretur“ (vita s. Fulg. c. 16; dieſe vita iſt die Hauptquelle für die Geſchichte der Verfolgung unter Thraſamund). Wuthentbrannt verordnete nun Thraſamund die Exilirung der katholiſchen Biſchöfe nach der Inſel Sardinien. Zuerſt traf der Zorn des Königs den Biſchof Victor, Primas der byzaceniſchen Provinz; er ward gefangen nach Carthago geſchleppt, aber dieß ſchüchterte den ſtandhaften Prälaten ſo wenig ein, daß er unterwegs auf Bitten der Einwohner von Ruſpe ihnen den hl. Fulgentius zu ihrem Biſchofe gewährte (ib. c. 16 u. 17); bald darauf wurden (um 508) 120 katholiſche Biſchöfe auf die Inſel Sardinien exilirt (ſ. über die Zahl Ruinart, II. c. 11. n. 8), zugleich den Katholiſchen auch wieder die Kirchen entriſſen. Unter den nach Sardinien verbannten Biſchöfen befand ſich auch Fulgentius. Obgleich der Ordination nach der jüngere und im Gefühle ſeiner Demuth der letzte, wurde er bald das geiſtige Oberhaupt aller ſeiner mitverbannten biſchöflichen Brüder: Alle fragten ihn um Rath, für Alle führte er das Wort, im Namen Aller verfertigte er die Sendſchreiben an Biſchöfe, er war gleichſam der Geiſt und die Zunge Aller. Dabei führte er zu Cagliari mit einigen Biſchöfen, Clerikern und Mönchen ein gemeinſchaftliches und klöſterliches Leben, für das er immer ſehr eingenommen war. Die verbannten Biſchöfe mußten bis zum Tode Thraſamunds in Sardinien bleiben; im hohen Grade verdient um ſie machte ſich Papſt Symmachus, der

Digitized by Google

ihnen an Geld und Kleidern reichliche Unterſtützung und überdieß ein rührendes Sendſchreiben zuſendete (ſ. d. A. Symmachus). Während nun aber die katholiſchen Biſchöfe im Exile ſchmachteten, betrieb der König mit unermüdlichem Eifer das Geſchäft eines Proſelytenmachers und wendete zu dieſem Behufe je nach Umſtänden Gewalt, Liſt und Verheißungen an; ja, er ließ ſich ſogar herbei, in eigener Perſon, mit den Katholiſchen über den Grund des katholiſchen Glaubens zu disputiren und proponirte Quäſtionen, machte aber immer zugleich den Schiedsrichter zu Gunſten des Arianismus. Daſſelbe Geſchäft in derſelben Weiſe betrieben nach dem Beiſpiele des Königs andere Arianer, namentlich die arianiſchen Geiſtlichen, daher denn manche Katholiken, um den Einwürfen gegen die katholiſche Lehre in geeigneter Weiſe begegnen zu können, ſich Raths bei Fulgentius erholten und dieſer die ihm vorgelegten Fragen in verſchiedenen Tractaten beantwortete; ſo entſtanden ſeine drei Bücher an Monimus, ſein Buch de fide orthodoxa an Donatus u. a. m.; außerdem wendeten ſich die Katholiken auch ſonſt vielfach an Fulgentius, ſo daß dieſer aus dem Orte der Verbannung gleichſam die ganze africaniſche Kirche leitete. Nachdem der Ruf des Fulgentius auch zu Thraſamunds Ohren gekommen war, ließ dieſer ihn um 515 aus Sardinien kommen, um auch mit ihm zu disputiren und ihm allerlei Einwürfe gegen die Conſubſtantialität des Sohnes mit dem Vater zur Löſung zu proponiren. Die Löſung der vom Könige dem Fulgentius vorgelegten Fragen und Objectionen iſt in des letztern zwei Schriften: „responsio ad objectiones Arianorum“ und „libri III ad Thrasamundum Vandalorum regem“ enthalten. Es ſcheint, die Perſönlichkeit des katholiſchen Biſchofs und dieſe Schriften ſeien nicht ohne Eindruck auf den König geblieben; wenigſtens hielt es einer ſeiner Biſchöfe, Pinta, für nöthig, dem hl. Fulgentius mit einer Widerlegung zu begegnen, und durfte Fulgentius es zu Carthago wagen, die Katholiſchen zu unterrichten, Abgefallene zu reconciliiren, Wankelmüthige zu ſtärken. Allein die arianiſchen, den König umgebenden Pfaffen ſorgten ſchon dafür, daß Thraſamund nicht allmälig gar zur katholiſchen Lehre hinübergezogen würde; ſie ſtellten ihm vor, durch die Anweſenheit des Fulgentius ſeien nicht bloß bereits die Katholiſchen, namentlich ihre Biſchöfe, mächtig geſtärkt worden, ſondern es drohe der königlichen Religion bereits große Gefahr, hätten ſich ja ſchon Geiſtliche des Königs reconciliiren laſſen! So mußte alſo Fulgentius zum größten Leidweſen aller Katholiken ins Exil nach Sardinien zurückkehren. Seitdem ſcheint die Verfolgung gegen die Katholiken immer mehr zugenommen zu haben. Aus den Belegen hiefür, die man bei Ruinart (II. c. 11. n. 23) nachleſen kann, ſei Folgendes angeführt. Auf dem ganzen Zuge gegen den Maurenhäuptling Cabaon zogen die Vandalen überall die Pferde und ihr übriges Vieh in die katholiſchen Tempel, übten hier den roheſten Muthwillen aus, mißhandelten die katholiſchen Geiſtlichen mit Maulſchellen und Schlägen auf den Rücken, und hielten ſie zu den verächtlichſten Sclavendienſten an (ſ. Procop l. c. I. 8). Erſt mit Thraſamunds Tod (am 26. Mai 523) hörte die Verfolgung auf; noch kurz vor ſeinem Tode ließ er ſeinen Nachfolger Hilderich ſchwören, daß er, König geworden, den Katholiken nie ihre Kirchen und alten Rechte zurückgeben werde! (ſ. vita s. Fulg. c. 21—28; Ruinart II, c. 11.) Hatte Thraſamund, obgleich ſich oft in den Anſchein von Mäßigung, Frömmigkeit und theologiſcher Gelehrſamkeit hüllend, die katholiſche Kirche ſchwer gedrückt, ſo kamen jetzt für ſie Tage heiliger Freude. Der neue Fürſt, ein Sohn Hunerichs und der katholiſchen oſtrömiſchen Prinzeſſin Eudocia, ein ungemein ſanftmüthiger und den Katholiken zugeneigter Herr, rief, ehe er noch von der königlichen Gewalt förmlich Beſitz genommen, noch im J. 523 die verbannten katholiſchen Biſchöfe aus dem Exile zurück, ließ die katholiſchen Kirchen öffnen und geſtattete die Wahl und Weihe des trefflichen Presbyters Bonifacius zum Biſchof von Carthago. Unbeſchreiblich war der Jubel des katholiſchen Volkes, als die verbannten Biſchöfe zu Carthago anlangten,

Digitized by Google

wo ſie alle miteinander zuerſt in die Kirche des hl. Agileus ſich begaben, um hier ihren heißen Dank Gott darzubringen; namentlich bezeugten die Carthager dem hl. Fulgentius ihre innigſte Freude über ſeine Rückkehr und ebenſo glich ſeine Reiſe bis nach Ruſpe einem Triumphzug, indem ihm das Volk überall mit Wachslichtern, Fackeln und Baumzweigen frohlockend entgegenging. Nun genoſſen die Katholiken die lang entbehrte Ruhe und benützten dieſelbe eifrig zum fröhlichen Wiederaufbau ihrer lange und ſchwer heimgeſuchten Kirche, hielten Synoden, erneuerten die alten Canones, reſtaurirten die Clerikal- und Kloſterdiſciplin, errichteten Klöſter, ergänzten den gelichteten Clerus u. ſ. w. (ſ. Fragment. ad chron. Prosp.; Vict. Tun. chron. bei Basn. Canis. lect. ant. t. I. p. 328; vita s. Fulg. c. 29—30; Ruinart, II, c. 12). — Während indeß die katholiſche Kirche im Vandalenreich ſich wieder herſtellte, eilte dieſes ſchnell ſeinem Untergange zu. Bald nach dem Anfang ſeiner Regierung hatte Hilderich eine große Empörung zu bekämpfen, indem Thraſamunds Wittwe Amalafride, eine oſtgothiſche Prinzeſſin, zu den Mauren floh und ſie zum Krieg gegen Hilderich reizte, aber ſie ward gefangen und ſtarb im Gefängniß. Dadurch löſte ſich die Freundſchaft zwiſchen Hilderich und den Oſtgothen, Hilderich ſchloß ſich an Juſtinian an und trat zu ihm und dem oſtrömiſchen Reich in freundſchaftliche Verhältniſſe. Allein dieſes ob auch ganz vernünftige Anſchließen an Byzanz in Verbindung mit der Begünſtigung der Katholiken und die ſiegreichen Einfälle der Mauren, mit denen einſt Genſerich und Hunerich zur Unterdrückeng der katholiſchen Africaner ſich ſo eng verbunden und die bald darauf zu den gefährlichſten Feinden des Vandalenreichs erwuchſen, machten es dem Gilimer (Gelimer), den nach Hilderich die Regierung traf, der als ächter Arianer und tapferer Kriegsmann galt und ein durchtriebener und argliſtiger Kopf war, leicht, ſich einen großen Anhang unter den vornehmen Vandalen zu verſchaffen, beſonders durch ſeine Vorſtellung, daß Hilderich unmächtig gegen die Mauren ſei und das Reich dem Kaiſer verrathen wolle. Es kam ſo weit, daß Hilderich abgeſetzt und ins Gefängniß geworfen, und Gilimer auf den Thron geſetzt wurde (Auguſt 530). Aber Gilimer erfreute ſich nicht lange ſeiner Erhebung. Kaiſer Juſtinian verwendete ſich bei Gilimer für Hilderich, aber vergebens (ſpäter als Beliſar bereits ſiegreich auf africaniſchem Boden ſtand, ließ Gilimer den Hilderich ſogar hinrichten!); da beſchloß Juſtinian, die Vandalen zu bekriegen, worin ihn ein Biſchof mächtig beſtärkte, welcher ihm im Namen Gottes den Sieg und die Wiedererlangung Africa's für das oſtrömiſche Reich verkündete. Und ſo war es auch: Beliſar, der größte Feldherr ſeiner Zeit, dem der Kaiſer die Leitung des Krieges übergab, war nicht lange in Africa gelandet (September 533), als er auch ſchon Carthago (15. September 533) einnahm; im December deſſelben Jahres lieferte er den bei weitem zahlreicheren Vandalen die entſcheidende Schlacht bei Tricameron, in welcher die Vandalen total geſchlagen wurden und Gilimer die Flucht ergriff. Bald kamen auch die entfernteren vandaliſchen Beſitzungen in den Beſitz der Griechen und lieferte ſich der flüchtige König an Beliſar aus, den er lachend begrüßte. Bei dem Triumphzug, welchen Beliſar als Beſieger der Vandalen zu Byzanz halten durfte, wurde die koſtbarſte den Vandalen abgenommene Beute, darunter Vieles, was die Vandalen einſt bei der Plünderung Roms nach Africa geſchleppt hatten, wie z. B. Gefäße, die König Titus aus dem Tempel zu Jeruſalem nach Rom gebracht hatte, dem Volke zur Schau aufgeführt. Unter den Gefangenen, welche den Triumph verherrlichen mußten, befand ſich auch Gilimer, der über die Schultern ein purpurnes Gewand gezogen hatte, und ſeine ſämmtlichen Verwandten. Als er den Kaiſer auf erhabenem Sitze und das Volk zu beiden Seiten ſtehen ſah, wiederholte er, damit ſein Unglück vergleichend, öfter den ſalomoniſchen Spruch: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles iſt Eitelkeit!" Angelangt vor Juſtinian, mußte er den purpurnen Mantel ablegen und zwang man ihn, vor dem Kaiſer niederzufallen.

Digitized by Google

Im Uebrigen wurde er milde behandelt und mit Beſitzungen in Galatien beſchenkt, unter die Patricier jedoch nicht aufgenommen, weil er den Arianismus nicht aufgab. Hilderichs Kinder erhielten reichliche Geldſummen. So endete das Vandalenreich, welches ſeit dem Uebergang der Vandalen nach Africa 105 Jahre und ſeit Carthago's Einnahme 95 Jahre beſtanden hatte. Die Ueberreſte der kräftigeren Vandalen wurden nach Byzanz gebracht, wo man aus ihnen Reiterregimenter bildete. Eine kleine Anzahl blieb in Africa zurück, wurde aber bald auch aus Africa fortgeſchickt und theils niedergehauen. [Schrödl.]

Vanini, Julius Cäſar. Der Name dieſes perſönlich und wiſſenſchaftlich unbedeutenden Mannes hat eine gewiſſe Berühmtheit erlangt nur durch das tragiſche Ende, dem er unterlag, indem er des Atheismus angeſchuldigt den Feuertod erlitt. Vanini war geboren um's Jahr 1584 (nach Andern 1586) zu Tauriſano im Neapolitaniſchen. Wißbegierde und die Sucht, in Allem den Meiſter zu ſpielen, trieben ihn an, nach einander ſich in der Philoſophie, Theologie, Jurisprudenz, Aſtronomie und Medicin umzuſehen. In der Philoſophie verehrte er als Meiſter den Averroës, Cardanus, Pomponatius, vor Allem den Ariſtoteles, den er bei jeder Gelegenheit pries, indem er ihn den Gott der Philoſophen, den Dictator der menſchlichen Weisheit, den Pontifex maximus der Philoſophen nannte. Nachdem er ſich ſo zu Rom, Padua und Neapel ſeine Kenntniſſe geſammelt, begab er ſich auf Reiſen durch verſchiedene Länder Europa's, um hier in dieſem, dort in einem anderen Fache Geſchäfte zu machen — in Wahrheit einen Charlatan zu ſpielen. Er kam nach Teutſchland, Böhmen, in die Niederlande und in die Schweiz. In dieſen Ländern will er die Anabaptiſten und Atheiſten glücklich bekämpft haben. In Cöln hielt er Vorträge über die verbotenen Ehen, zu Paris ſoll er verſchiedene Male in italieniſcher Sprache Reden an das Volk gehalten und zuletzt in Aquitanien ein kirchliches Amt bekleidet haben. Endlich kam er nach England, wo er das Unglück hatte, eine Zeit lang im Gefängniſſe ſchmachten zu müſſen, ſeinem eigenen Vorgeben nach, weil er den Glauben (den katholiſchen) und die Authorität der Kirche vertheidigt hatte, für den er ſein Blut zu vergießen gewünſcht, wahrſcheinlich aber weil er ſich freie Aeußerungen über Religion und Staat erlaubt hatte. Aus dem Gefängniß entlaſſen ging er nach Genua, wo er Philoſophie lehrte, ſpäter nach Lyon, wo er ſein Werk „über die Myſterien der göttlichen Providenz" verfaßte, wie er ſelbſt ſagt, „non ex obsoletis quidem illis Tullianis declamationibus et anilibus fere Platonicis deliriis, neque etiam ex putridis Scholasticorum quisquiliis, sed ex abditissimis haustae Philosophiae fontibus, ut curiosam sitim facile queant explere" (Praefat. ad amphitheatrum). Von da kam er nach Paris, wo ſein Werk „de admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis" erſchien, endlich nach Toulouſe, wo er ſein unglückliches Ende finden ſollte. Hier wurde er nämlich als Verbreiter des Atheismus angeſchuldigt, vom Parlament zum Flammentod verurtheilt, den er denſelbigen Tag noch erlitt 1619. — Grammond, der bekannte Hiſtoriker, damals Präſident des Parlaments von Toulouſe, hat uns einen Bericht darüber hinterlaſſen, worin er dem Verurtheilten Verſpottung der Religion, Läugnung des Daſeins Gottes, Verführung der Jugend und Laſterhaftigkeit des Lebens ſchuld gibt. Lange habe er im Gefängniſſe heuchleriſch ſeine Anhänglichkeit an die Religion betheuert, ſogar öfters die Sacramente empfangen, ſei aber zuletzt, da er keine Hoffnung mehr ſah, verſtockt und mit Verhöhnung der ihm angebotenen kirchlichen Tröſtungen ſeinem Schickſal entgegen gegangen. So Grammond (vergl. ſein Werk historiar. Galliae ab excessu Henrici IV. lib. III. p. 209—212, ed. Amstelod. 1653. 8). Man hat ſpäter dieſe Darſtellung Grammond's der Unwahrheit verdächtigt und Vanini wenigſtens von der Anſchuldigung des Atheismus zu reinigen verſucht. Insbeſondere war es ein Rechtslehrer des vorigen Jahrhunderts, Peter Friedrich Arpe, der in einer beſondern anonym herausgegebenen Apologie ſich des vermeintlich

Digitized by Google

Verläumdeten annahm (apologia pro Julio Caesare Vanino Neapolitano, Cosmopoli 1712, in vermehrter und verbeſſerter Auflage nach des Verfaſſers Tode herausgegeben von Stäudlin, in 3 Pfingſtprogrammen, Göttingen 1802—4). Nun iſt allerdings in ſeinen Schriften eine formale ausdrückliche Läugnung des Daſeins Gottes nicht zu finden. Dagegen aber läßt ſich aus ſeiner Schrift „de admirandis Naturae etc. arcanis“ darthun, daß ihr Verfaſſer, wenn er anders nur irgendwie conſequent denken wollte, den Atheismus zu ſeiner Sache machen mußte. So leitet er jegliche Religion von einem gewiſſen Geſtirne, das Chriſtenthum inſonderheit von der Vereinigung des Jupiter mit der Sonne ab. Alle Wunder können ſeiner Meinung nach entweder aus einer allzuſtarken Einbildungskraft, oder aus der Zauberei erklärt werden. Nach dieſem Allem, meint Schröckh, ſei man noch nicht berechtigt, ihn für einen Gottesläugner zu halten, und es mag zugegeben werden, daß ſich daraus kein zu einer Verurtheilung hinreichender juriſtiſcher Beweis ziehen läßt. Aber noch weniger läßt ſich auf dieſe Beobachtung der Schluß begründen, das Gericht habe den Vanini mit Unrecht wegen Atheismus abgeurtheilt. Denn es hat ja auch ſeine mündlichen Aeußerungen über Religion ꝛc. in Betracht gezogen und hier ſteht offenbar die Präſumption für die Richtigkeit des Urtheils. Denn das Gegentheil iſt durchaus nicht bewieſen. Was endlich die Strafe betrifft, ſo war dieſe in jenen Zeiten, die in Sachen der Religion keinen Scherz verſtanden, die geſetzliche und wäre von Calvinern und Lutheranern ſo gut verhängt worden wie von dem katholiſchen Parlament zu Toulouſe. Sagt man aber, mit dem Glauben an Zauberei ꝛc., der ſich bei Vanini findet, laſſe ſich der Atheismus nicht vereinigen, ſo kennt man jene zum Sonderbaren und Extremen geneigte, abenteuerliche Zeit nicht, in der Vanini lebte, und erwägt eben ſo wenig, zu was Allem ein verworrener, jedes ſittlichen Haltes entbehrender Menſch fähig ſei. Vergl. Schramm, tractatus singularis de vita et scriptis famosi Athei Jul. Caes. Vanini, Cüstrini 1709. Brucker, histor. crit. Philosophiae, tom. IV. p. II. p. 678 sqq. Garasse, doctrine curieuse, p. 1024. Schröckh, Kirchengeſchichte ſeit der Reformation, V. 646. ff. [Kerker.]

Vanne, Benedictiner-Congregation von St. Dieſe Congregation wurde im Art. „Benedictinerorden“ nur kurz berührt, und es iſt hier ihre Entſtehung, Ausbreitung und Wirkſamkeit noch etwas genauer darzuſtellen. Nach Helyot, Geſchichte der geiſtlichen und weltlichen Kloſter- und Ritterorden, Bd. VI. Leipzig 1755. S. 296 und 318, welche deutſche Ueberſetzung wir hier vor uns haben, und aus welcher wir bezüglich unſeres Artikels das Weſentliche ausheben wollen, trat die Congregation von St. Vanne unter folgenden Umſtänden ins Leben. Nachdem das Tridentinum im J. 1564 in den Provinzen Flandern und Artois, auf Befehl des Königs Philipps II., welcher damals Herr darüber war, bekannt gemacht und angenommen worden war, bildeten ſich zufolge des Beſchluſſes dieſer Kirchenverſammlung, welcher die unabhängigen Klöſter anhielt, ſich in eine Congregation zu vereinigen, oder der Viſitation des Biſchofs ſich zu unterwerfen, viele Einigungen, doch eine eigentliche Reformation war dieſes noch nicht zu nennen, ſie entſtanden mehr in der Abſicht, ſich der Gerichtsbarkeit der Biſchöfe zu entziehen, als die verderbten Sitten der meiſten Religioſen des Benedictinerordens zu verbeſſern, ſie konnten darum dieſem Orden ſeinen alten Glanz nicht wieder geben; weil der Beweggrund des Zuſammentretens nicht der geeignete war. Der Cardinal Carl von Lothringen, des Papſtes Legat in den Biſthümern Metz, Toul und Verdun, arbeitete vergebens an der Verbeſſerung der Klöſter dieſes Landes. Er hielt das Uebel für ſo unheilbar, daß er mehrere Abteien ſäculariſirte, deren Einkünfte er der Hauptkirche von Nancy zuwendete, und ſogar dem Papſte vorſchlug, den Benedictinerorden in ſeiner Legation gänzlich zu unterdrücken. In dieſer traurigen Zeit war es nun Don Didier de la Cour, geboren zu Monzeville, 3 Meilen von Verdun, im J. 1550, der dem Uebel

Digitized by Google

abzuhelfen wußte. Der künftige große Reformator, von zwar vornehmen aber durch Krieg verarmten Eltern entſproſſen, kam bereits in ſeinem 17. Lebensjahre nach Verdun, lernte dort die Abtei St. Vanne kennen und beſchloß, da er ſich nicht den Wiſſenſchaften gewidmet hatte, Laienbruder zu werden, was ihm auch auf Vermittlung ſeines Oheims Bonccart, Generallieutenants der Stadt, gelang, indeſſen Viele der Religioſen ſehr unzufrieden waren, daß man ihnen ein Individuum aufnöthigen wollte, dem jede höhere Wiſſenſchaft noch fremd war. Don Didier de la Cour ward nun doch von einigen Mitgliedern der Abtei in Unterricht genommen, zuerſt in der Grammatik eingeübt, und dann zu Pont a Mouſſon in die höheren Wiſſenſchaften eingeführt. Als er 30 Jahre alt war, wurde er zum Prieſter geweiht, und that bald darauf die erſten wiewohl vergeblichen Schritte, den Bewohnern der Abtei, zu der er gehörte, beſſeren Ordensgeiſt einzuflößen. Um des immer Mahnenden entledigt zu werden, bewog man ihn im J. 1587 eine Reiſe nach Rom anzutreten, wo er die Regelung gewiſſer Verhältniſſe zwiſchen der Abtei und dem Biſthum Verdun betreiben ſollte. In Rom angelangt, ward er bald die Liſt inne, mit der man ihn nur von Hauſe hatte entfernen wollen, weßhalb er bald zurückkehrte, und um ſo eifriger auf Realiſirung ſeines Planes dachte. Bald jedoch begab er ſich mit Erlaubniß ſeines Priors in die Einſiedelei St. Chriſtoph, die zur Abtei St. Vanne gehörte, und von Verdun 4 Meilen entfernt war, und wo er 10 Monate nur von Waſſer und Brod lebte. — Er gedachte hier ſeine Lebenstage zu beſchließen, doch die Hugenottenkriege veranlaßten ihn wieder die menſchliche Geſellſchaft aufzuſuchen, wo er zuerſt Minimit wurde, nachher abermals nach St. Vanne zurückkehrte mit ſtärkerem Entſchluſſe als je, die verfallene Kloſterzucht wieder herzuſtellen. Der nun in dieſer Weiſe Herangezogene ward auf einmal im J. 1596, alſo als Mann von 46 Jahren, der Realiſirung ſeiner heißeſten Wünſche näher gerückt, er ward auf Vermittlung des Biſchofs von Verdun in dieſem Jahre zum Prior gewählt, und konnte nun auf rechtlichem und wohlberechnetem Wege vorwärts ſchreiten. Er erhielt im J. 1598 ein Breve, das ihm Vollmachten einräumte, in deſſen Folge er 18 der älteren Religioſen, bei denen der meiſte Widerſtand wohl zu fürchten war, nach Moyen Moutier im Wasgau ſandte, dafür aber in St. Vanne ein gutes Noviziat errichtete, in welchem am 30. Januar 1600 die vier erſten Novizen ihre Gelübde ablegten, denen im kurzer Zeit ſo viele Andere folgten, daß ſogleich auch auf Moyen Moutier die Auffriſchung ausgedehnt werden konnte. Clemens VIII. erhob nun die beiden Klöſter vornehmlich auf Empfehlung vieler Cardinäle, unter Andern des Baronius zu einer Congregation nach dem Muſter von Monte Caſſino und St. Juſtina von Padua, und ertheilte allen Klöſtern, die ſich mit ihnen vereinigen wollten, die Privilegien, Gnadenbewilligungen ꝛc., welche die deßfalls unter dem 7. April 1604 ausgefertigte Bulle ausführlich bezeichnet. Das iſt die Entſtehung dieſer Congregation, die bereits im Juli 1604 ihr erſtes Generalcapitel hielt, wo der Reformator zum Präſidenten gewählt wurde, und nach einem ferneren Breve Pauls V. vom J. 1605 alle Rechte, wie die Congregation von Monte Caſſino erhielt, welcher auch hinſichtlich der Kleidung der Religioſen genau nachgeahmt wurde. — Thun wir nun einen Blick, wie das kleine Senfkorn zum großen Baume heranwuchs, ſo finden wir die Ausbreitung in ſehr ſchneller Weiſe vor ſich gehen. Der Cardinal Carl von Lothringen erhielt am 27. September 1605 ein Breve, das ihn ermächtigte, alle Klöſter des Benedictinerordens in ſeiner Legation mit der Congregation St. Vanne zu vereinigen, wodurch dieſe in Bälde ſich in die Städte Toul, Nancy, Metz u. ſ. w. ausdehnte, und faſt 40 Häuſer zählte, ſo daß der 72jährige Don Didier de la Cour, da er im Jahre 1623 das Zeitliche verließ, ſein Werk nicht nur allein begründet, ſondern auch weithin ſeine Aeſte ausbreitend der Zukunft übergeben konnte. Ja die Congregation von St. Vanne darf den hohen Ruhm anſprechen,

daß ſie noch zwei anderen Congregationen die Entſtehung gegeben, nämlich der Congregation von St. Maur in Frankreich, ſowie der Congregation des hl. Placidus in den Niederlanden. deren erſtere beſonders durch wiſſenſchaftliche Leiſtungen hochberühmt wurde, und nach Biedenfeld am Anfange des 18. Jahrhunderts 189 Abteien und Conventualprioreien zählte, letztere aber mehrere der anſehnlichſten Abteien umſchloß. Denn da man die Nothwendigkeit einer Auffriſchung allerwärts gefühlt hatte, ſo war unter Anderen auch zu Limoges in der Abtei St. Auguſtin, welches die erſte Abtei der nachmaligen Congregation St. Maur wurde, das Verlangen entſtanden, Religioſen in der Schule des Don Didier de la Cour gebildet zu erhalten, und obgleich nur gering an Anzahl, haben dieſe nicht minder wie zu St. Hubert in den Ardennen, welches die erſte Abtei der Congregation des hl. Placidus war, ſich als wirkendes Salz bewieſen. — Was die Congregation von St. Vanne noch insbeſondere betrifft, ſo hat ſie ſtets mehrere Männer in ihrer Mitte beſeſſen, die ſich den Wiſſenſchaften widmeten, wir nennen nur den weitbekannten Exegeten P. Auguſtin Calmet, geb. 1672, geſt. in der Abtei Senones in Lothringen 1757. — Die franzöſiſche Revolution traf ſie in großer Blüthe, doch was Jahrhunderte geſchaffen, das ſollte nun mit einem Male vernichtet werden, und dieſe Umwälzung, die einer großen Strecke des ganzen Erdtheiles eine völlig andere Geſtalt gab, hat mit Tauſenden und abermal Tauſenden von Prieſtern und andern Ordensmännern auch die Hunderte von Benedictinern, die zur Congregation von St. Vanne gehörten, zerſtäubt. — Die Congregation von St. Vanne beſteht nicht mehr, denn es iſt unſeres Wiſſens kein einziges Haus mehr von Allen, die ſie einſt umſchloſſen, das noch von Bewohnern nach der früheren Einrichtung erfüllt wäre, und dennoch getrauen wir uns nicht die Behauptung zu ſtellen, daß auch die ganze Schöpfung des Don Didier de la Cour vernichtet ſei, wir wagen dies darum nicht, weil wir fürchten, wir könnten eines ungerechten Urtheils bezüchtigt werden. Die franzöſiſche Revolution hat nur Gebäude zerſtört und Gemeinden aus einander getrieben, ſie hat nur an äußerlichen Gegenſtänden Gewalt geübt, den Willen des Menſchen und ſeine Ueberzeugung kann keine Gewaltthat rauben. Den Zeiten der Tyrannei ſind, wie allerwärts ſo auch in Frankreich wieder Tage der Ruhe gefolgt und dieſe Tage der Ruhe haben erlaubt, daß manches Zerſtörte wieder aufgebaut wurde, und ſo hat denn Frankreich neben ſo vielen andern Ordensgeſellſchaften, deren mehrere ſehr zahlreich ſind, auch wieder Benedictiner in ſeinem Schooße, Benedictiner, die eine ſehr blühende Abtei im nördlichen Theile des Landes beſitzen, welche Soleſmes heißt, deren Abte der hl. Vater alle Gerechtſame der ehemaligen Aebte von St. Maur verliehen hat, Benedictiner, die ſich rühmlichſt mit Wiſſenſchaften beſchäftigen und die ſich ſogar ſchon wieder eine kleine Niederlaſſung zu Paris begründet haben. Wer weiß, ob ſich nicht der Name Soleſmes an den Namen Don Didier de la Cour knüpft! [P. Karl vom hl. Aloys.]

Varianten, ſ. Kritik bibl. und Bibelausgaben.

Variationsrecht — jus variandi. Unter demſelben verſteht man die Befugniß des Laienpatrons, innerhalb der geſetzlichen Friſt gleichzeitig oder ſucceſſive zwei oder mehrere Subjecte zu präſentiren, aus welchen ſodann der Biſchof Denjenigen auswählt und beſtätigt, den er mit Rückſicht auf das erledigte Beneficium für den Tauglichſten hält. Dieſes jus variandi cumulativum, wornach alle Präſentirten auf derſelben Stufe ſtehen und den gleichen Anſpruch auf die Inſtitution haben, iſt dem Laienpatrone von der Geſetzgebung ausdrücklich zugeſtanden (c. 5. 29. 31. X. de jure patronat. 3. 38), die ununterbrochene Praxis der Kirche kennt nur dieſe Art von Variation und ſämmtliche Canoniſten vertheidigen dieſelbe: hanc opinionem, ſagt Fagnani (Comment. ad c. 24 X. h. t. 3. 38. n. 6), amplectitur omnis schola Canonistarum et Legistarum in hac materia loquentium. Nichtsdeſtoweniger iſt in neuerer Zeit die Behauptung

Digitized by Google

aufgeſtellt worden, es gebühre dem Patrone auch das jus variandi privativum, d. h. er könne mehrere Subjecte nach einander präſentiren und durch die Präſentation des Nachfolgenden jedesmal die des Vorausgehenden annulliren und zurücknehmen, ſo daß die Inſtitution des Biſchofs immer auf den zuletzt Präſentirten beſchränkt ſei (Lippert, Verſuch einer hiſtoriſch-dogmatiſchen Entwicklung der Lehre vom Patronate, Gießen 1829. S. 112—125). Wenn ſchon der Umſtand, daß die kirchliche Praxis wie die Doctrin ein derartiges Variationsrecht nie kannte, die Richtigkeit der obigen Behauptung als ſehr zweifelhaft erſcheinen läßt, ſo reichen auch die Gründe, womit ſie vertheidigt wurde, zu einem vollſtändigen Beweiſe keineswegs hin. Lippert bemerkt: a. bei der privativen Variation ſei der Patron weit eher, als bei der bloß cumulativen, im Stande, eine ſchlechte Präſentation zu vermeiden und den würdigen Candidaten dem weniger würdigen vorzuziehen, weil er die Präſentation des letztern ganz zurücknehmen und den Würdigern allein vorſchlagen könne. Allein zu dieſem Zwecke iſt eine privative Variation keineswegs nothwendig, die cumulative reicht vollſtändig hin: wenn dem Biſchofe Mehrere gleichmäßig präſentirt werden, ſo liegt es durchaus in ſeiner Gewalt, jedesmal den Würdigſten auszuwählen und es wird dieß dem Biſchofe, der ſeine Cleriker kennen muß, viel leichter werden, als dem jedenfalls weniger unterrichteten Laienpatrone. b. Das privative Variationsrecht liege im Intereſſe der Kirche, weil dadurch dem Patrone Gelegenheit gegeben ſei, die Präſentation des Erſten, wenn er deſſen völlige Unfähigkeit in Erfahrung bringe, ſogleich zurückzunehmen und einen Andern vorzuſchlagen. Allein auch hiezu iſt dieſe Variation nicht nöthig, denn wenn der Patron einen Unfähigen präſentirt, ſo iſt ihm vom Geſetze ausdrücklich geſtattet, ſolange die urſprüngliche Friſt noch läuft, einen Zweiten zu präſentiren und wenn er um die Unfähigkeit nicht wußte, ſo erhält er ſogar eine neue Friſt. — c. Lippert beruft ſich zur Begründung ſeiner Anſicht auf c. 24 X de jure patronatus: „Cum autem advocatus clericum idoneum episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium aeque idoneum in eadem ecclesia admitti: quis eorum alteri praeferatur, judicio episcopi credimus relinquendum;“ hier verordne der Papſt: wenn der Patron neben dem Erſten einen Zweiten gleich fähigen präſentire, ohne den Erſten zu refutiren, ſo ſolle der Biſchof zwiſchen beiden das Wahlrecht haben. In dem eo non refutato liege offenbar die ſtillſchweigende Anerkennung des andern Rechts, wornach der Patron den Erſten wirklich refutiren könne und der Biſchof lediglich an den zuletzt Präſentirten gewieſen ſei.“ Aber dieſe Beweisführung beruht einerſeits auf einem bloßen Argumentum a contrario, andererſeits iſt noch gar nicht gewiß, daß die gegebene Erklärung der Stelle die richtige ſei, vielmehr kann eo non refutato ebenſo gut auf episcopus bezogen werden und dann hat die Decretale den ganz paſſenden Sinn: wenn der Patron dem Biſchofe ein fähiges Subject präſentirte und obwohl der Biſchof ſeinerſeits gegen daſſelbe nichts einzuwenden hatte, — eo non refutato, — ein zweites gleich fähiges noch präſentirte, ſo ſoll der Biſchof zwiſchen beiden die Wahl haben. Mag nun dieſe oder jene Erklärung die richtige ſein, ſo iſt doch jedenfalls ſoviel gewiß, daß die genannte Decretale nicht ausſchließlich für das privative Variationsrecht angeführt werden könne. Wenn hienach den für daſſelbe geltend gemachten Gründen wenig Beweiskraft innewohnt, ſo ſtehen außerdem noch andere Bedenken entgegen. Es iſt ein allgemein anerkannter Rechtsgrundſatz, daß jede Ausnahme vom Geſetze ſtricte zu interpretiren ſei und nicht weiter ausgedehnt werden dürfe, als vom Geſetze ſpeciell zugeſtanden iſt. Das Patronatrecht bildet eine geſetzliche Ausnahme vom allgemeinen Beſetzungsrechte des Biſchofs, — in demſelben iſt die Befugniß enthalten, in jedem Erledigungsfalle des betreffenden Beneficiums dem Biſchofe ein Individuum in Vorſchlag zu bringen, dem derſelbe, falls alle canoniſchen Erforder-

Digitized by Google

niſſe erfüllt ſind, die Inſtitution ertheilt. Iſt das Präſentationsſchreiben einmal in die Hände des Biſchofs gelangt, ſo hat der Patron von ſeinem Rechte den erſchöpfenden Gebrauch gemacht. Würde nun dem Letztern das behauptete jus variandi privativum zuſtehen, d. h. könnte er unter gänzlicher Zurücknahme der erſten Präſentation einen Zweiten, Dritten ꝛc. vorſchlagen, ſo wäre dieß offenbar eine wiederholte Ausübung des ganzen Rechtes und der Patron würde in einem und demſelben Falle mehrmals präſentiren. Hierin liegt aber eine vom Geſetze nicht ausdrücklich zugeſtandene Erweiterung des Präſentationsrechts, die dem oben genannten Grundſatze widerſpricht und eben deßwegen dem Patrone nicht zuerkannt werden kann. Zu demſelben Reſultate gelangen wir, wenn wir den zuerſt Präſentirten ins Auge faſſen: derſelbe erhält durch die wirklich erfolgte Präſentation, wenn er überhaupt fähig iſt, ein jus ad rem, d. h. ein Recht auf die canoniſche Inſtitution und die Uebertragung des Beneficiums. Würde nun dem Patrone das unbedingte jus variandi privativum zuſtehen, ſo wäre es in ſeine Willkür gelegt, den Präſentirten ohne Weiteres und gegen ſeinen Willen das vom Geſetze ihm zuerkannte jus ad rem wieder zu entziehen, was mit dem Grundſatze im Widerſpruch ſteht, daß Jeder bei ſeinem wohlerworbenen Rechte zu ſchützen ſei. Ganz anders verhält es ſich bei der bloß cumulativen Variation: der zuerſt Präſentirte verliert ſein jus ad rem nicht, durch das Hinzukommen eines Zweiten oder Dritten wird daſſelbe nur geſchwächt, ſofern er es jetzt mit dieſen theilt, aber dem Biſchofe gegenüber erſcheint er wie die Andern als Präſentirter und kann wenigſtens die canoniſche Inſtitution erhalten. Betrachten wir endlich die privative Variation im Verhältniß zum inſtituirenden Biſchofe, ſo kann in keiner Weiſe angenommen werden, der Geſetzgeber habe dieſelbe einräumen wollen. Sie verleiht dem Patrone die Befugniß, ſo oft zu präſentiren als ihm beliebt und während der geſetzlichen Friſt jede von ſeiner Seite erfolgte Präſentation zu widerrufen: der Biſchof würde dadurch Gefahr laufen, ſeine vorbereitenden Erkundigungen über die Würdigkeit des Präſentirten vergeblich anzuſtellen, denn in der nächſten Zeit kann ja derſelbe refutirt werden und er müßte dieſes vergebliche Geſchäft ſo oft wiederholen, als es dem wankelmüthigen oder böswilligen Patrone beliebte, ein Verhältniß, das mit der Würde des Biſchofs unmöglich in Einklang gebracht werden kann. Aus den angeführten Gründen ſind wir genöthigt, das jus variandi privativum unbedingt zu verwerfen und nur eine cumulative Variation anzuerkennen, wie denn auch von den neuern Canoniſten keiner der Anſicht Lipperts beigetreten iſt. — Nur beim Laienpatrone kann von einem Variationsrechte die Rede ſein, dem geiſtlichen ſteht es nicht zu, denn in Betreff der von dieſem Präſentirten gilt der Grundſatz: qui prior est tempore, jure potior esse videtur (c. 24. X. de jure patronat. 3. 38). Ueber den eigentlichen Grund, warum dem geiſtlichen Patrone die Variation vorenthalten iſt, ſind die Anſichten getheilt: die Einen finden ihn in dem Umſtande, daß die Präſentation durch einen Geiſtlichen einer Wahl gleichkomme und daher nicht mehr zurückgenommen werden könne; die Andern behaupten, der Geſetzgeber ſei von der Anſicht geleitet geweſen, daß es ſich für einen Cleriker nicht gezieme, das einmal gegebene Wort wieder zurückzunehmen; noch Andere recurriren auf die längere Präſentationsfriſt, die dem geiſtlichen Patrone geſtattet ſei, während welcher er um ſo mehr die geeignete Perſon finden könne, als er über die Bedürfniſſe ſeiner Kirche ſowie über die perſönlichen Eigenſchaften der Candidaten in der Regel die genaueſte Kenntniß habe, was bei dem Laienpatrone nicht vorausgeſetzt werden dürfe. Sei dem wie ihm wolle, ſo viel iſt gewiß, daß das Variationsrecht dem geiſtlichen Patrone nach einer ausdrücklichen Geſetzesbeſtimmung nicht zuſteht. — Vergl. Fagnani, Comment. ad c. 24. X. de jure patronat. 3. 38; Ferraris, prompta biblioth. s. v. jus patronatus, Art. IV. n. 44 sqq.; Van-Espen, J. E. P. II. tit. 25. c. 5. und die

Digitized by Google

ausführlichen Verhandlungen über das Variationsrecht zwiſchen Lippert und Vermehren in: Weiß, Archiv für Kirchenrechtswiſſenſchaft, Bd. I. S. 125 ff. Bd. III. S. 93 ff. Bd. V. S. 52 ff.

Vaſall, ſ. Kirchenleben.

Vasquez, Gabriel, ſpaniſcher Jeſuit, trat, 18 Jahre alt, in den Orden der Jeſuiten zu Complutum und lehrte daſelbſt und zu Rom 30 Jahre hindurch die Theologie nach dem hl. Thomas von Aquin (ſ. d. A.). Er verfaßte drei Bücher de cultu adorationis und Commentarien in D. Thomae Summam theologicam; ſeine übrigen Werke ſind zu Lyon 1620 in zehn Bänden erſchienen. Als er, 55 Jahre alt, zu Complutum im J. 1604 ſtarb, geleitete die geſammte Univerſität ihren Lehrer zu Grabe. Vasquez nimmt ſeinen Platz unter den erſten und vorzüglichſten ſcholaſtiſchen Theologen der neuern Zeit ein; Papſt Benedict XIV. nannte ihn und ſeinen Ordensgenoſſen Suarez (ſ. d. A.) zwei Lichter der Theologie; und noch jetzt werden Vasquez's Schriften mit Recht hochgeſchätzt von Allen, die in ihren Forderungen an die Theologie über eine moſaikartige Zuſammenſetzung des theologiſchen Beweiſes aus einigen Texten der hl. Schrift, Väter und Concilien hinausgehen. Allerdings war übrigens Vasquez der erſte unter den Jeſuiten, welcher entſchieden dem Probabilismus, aber nicht den Auswüchſen deſſelben, das Wort ſprach (ſ. Probabilismus); aber bezüglich der Efficacität der Gnade ging er mit andern großen Theologen ſeines Ordens, Bellarmin und Suarez, vom Syſteme Molinas ab und bildete mit ihnen den ſogenannten Congruismus aus (ſ. Congregatio de auxiliis, Bd. 2. S. 793, und Molina). Zu ſeiner Ehre ſei hier noch erwähnt, daß ſelbſt der den Jeſuiten ſehr ungünſtige P. Alexander a St. Johanne de Cruce, der Fortſetzer der Kirchengeſchichte Fleury's, nicht umhin kann, ihm das Lob eines Mannes „praestantis ingenii, assiduae lectionis atque in pervestigandis eruendisque sanctorum Patrum sententiis diligentiae indefessae“ (ſ. ad a. 1604) zu ſpenden, und zu geſtehen, daß ohne Uebertreibung von ihm geſagt worden iſt: „In illo virtus cum doctrina, obedientia cum ingenio, pietas cum sapientia certasse videbatur.“ [Schrödl.]

Vatablus (eigentlich Vatebles oder Gaſtebles), Franz, geb. in dem Städtchen Gamaches in der Picardie, wurde von dem franzöſiſchen Könige Franz I. 1530 oder 31 zum Profeſſor der hebräiſchen Sprache an dem von ihm gegründeten königlichen Colleg zu Paris ernannt; er ſtarb 1547. Er ſelbſt hat von ſeinen Arbeiten über die hl. Schrift nichts herausgegeben; einer ſeiner Zuhörer, Bertin le Comte, ſtellte aber aus ſeinen Vorleſungen kurze Noten zur hl. Schrift zuſammen, welche der Pariſer Buchhändler Robert Stephanus in ſeiner Ausgabe der lateiniſchen Bibel von 1545 unter dem Namen des Vatablus herausgab. Vatablus ſelbſt war ſtreng kirchlich, in dieſen Noten kamen aber viele calviniſtiſche Anſichten vor. Sie wurden daher von der theologiſchen Facultät zu Paris verdammt und Vatablus verklagte den Stephanus wegen Fälſchung. Auf den Wunſch der ſpaniſchen Inquiſition wurden die Noten, welche ſehr viele gute Bemerkungen enthielten, von zwei Univerſitäten und verſchiedenen andern Collegien ſorgfältig revidirt, und ſo von allen calviniſtiſchen Entſtellungen gereinigt 1584 zu Alcala herausgegeben. Dieſe Ausgabe iſt ſeitdem mehrfach abgedruckt und noch jetzt haben dieſe kurzen Noten ihren Werth.

Vater, Gott, ſ. Trinität.

Vater, Name des Papſtes, der Biſchöfe und Mönche, ſ. Pater.

Vatermord, ſ. Mord.

Vater Unſer. Man verſteht unter demſelben jenes Gebet, welches den Herrn ſelbſt zum Urheber hat und deßhalb auch oratio Dominica genannt wird. Nach Matthäus bildet daſſelbe einen Beſtandtheil der Bergpredigt; nach Lucas gab die Bitte eines Jüngers an Jeſus, er möge ſie beten lehren, wie Johannes ſeine Jünger gelehrt habe, die nächſte Veranlaſſung dazu. Der Anblick des

Digitized by Google

Meiſters, der eben im Gebete mit ſeinem Vater ſich unterhalten hatte, beſtimmte den Jünger zu dieſer Bitte. Luc. 11, 1—4. Matth. 6, 9—13. Jeſus wollte ſeine Jünger nicht bloß vor dem heuchleriſchen Gebet der Phariſäer warnen, ſondern ihnen auch die Grundzüge eines gottgefälligen Gebetes angeben und ihnen zugleich eine beſtimmte Vorſchrift ertheilen, wie ſie ihre Gebete einrichten ſollten, wie dieß Cyprian ausdrücklich bemerkt, wenn er ſagt: Inter cetera salutaria sua monita et praecepta divina — etiam orandi ipse formam dedit, ipse, quid precaremur, monuit et instruxit. De oratione c. 2. Sehen wir auf den Inhalt dieſes Gebetes, ſo können wir es mit Tertullian als ein breviarium totius evangelii betrachten. Neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae. De orat. c. 1. Es birgt einen Schatz der erhabenſten Wahrheiten in ſich; es zeigt uns das Verhältniß, in dem wir zu Gott ſtehen, zeigt uns den Weg, der zu Gott führt, und gibt uns die Güter an, um die wir bitten ſollen. In formeller Hinſicht zeichnet es ſich ebenſo durch ſeine Kürze wie durch die logiſche Aufeinanderfolge der einzelnen Bitten aus. Attamen brevitas ista magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est, quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus. Tertull. l. c. Dieß Gebet iſt nach der Bemerkung Cyprians ungeachtet ſeiner Kürze ſo reich an Inhalt und geiſtlicher Fülle, „ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus atque orationibus nostris coelestis doctrinae compendio comprehendatur.“ De orat. c. 9. Nach dem Vorgange des hl. Auguſtinus unterſcheidet man eine Anrede und ſieben Bitten. Wie im Dekalog die drei erſten Gebote beziehen ſich auch hier die drei erſten Bitten zunächſt auf Gott und die vier letzten auf uns. In der Anrede ſpricht ſich ſchon gleich das kindliche Vertrauen aus, mit welchem wir uns Gott als unſerm Vater nahen; nicht minder die brüderliche Liebe, die wir gegen unſere Mitmenſchen hegen. Das Gebet kündigt ſich gleich im Anfange als ein gemeinſames an, und dieſe Gemeinſamkeit tritt auch nachher in den einzelnen Bitten hervor. Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Cypr. l. c. Die erſte Bitte hat ſodann die Verherrlichung des göttlichen Namens zum Gegenſtande. Gott iſt das höchſte Gut; auf Ihn muß deßhalb auch unſere erſte Bitte ſich beziehen. Gottes Ehre muß uns über Alles gehen. Die zweite hat das Reich Gottes zum Gegenſtande, die dritte den Willen Gottes, deſſen getreue Erfüllung uns erſt den ewigen Beſitz jenes Reiches ſichert. Nachdem wir ſo zuerſt um die geiſtlichen Güter gefleht haben, wenden wir uns auch den leiblichen zu, begnügen uns aber mit dem zu unſerm Lebensunterhalte unumgänglich Nothwendigen. Doch eingedenk unſerer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit tragen wir dann weiter Gott die Bitte vor, daß er unſere Schulden uns vergeben, uns nicht in Verſuchung führen und von dem Uebel uns erlöſen möge. Durch das Schlußwort „Amen,“ welches die Kirche beigefügt hat, beſiegeln wir dann unſer Gebet und drücken den ſehnlichſten Wunſch nach Erhörung unſerer Bitten aus. — Eine auch nur flüchtige Betrachtung dieſer Bitten zeigt uns das „Vater Unſer“ als Muſter und Kern aller Gebete. Mögen wir unſere Gebete auch in andere Worte kleiden, ſo ſprechen wir, wie der hl. Auguſtinus bemerkt, ſofern wir recht beten, dem Weſen nach nichts Anderes, als was in dieſem Gebete enthalten iſt (Epist. ad Probam). Hieraus läßt ſich nun ſchon erſchließen, welch' hohen Werth und welche Kraft man dem Gebete des Herrn von jeher beigelegt habe. Auch beweiſen die Zeugniſſe des Tertullian, Cyprian und Origenes, daß im früheſten chriſtlichen Alterthume ſchon das Gebet des Herrn von den Gläubigen geſprochen zu werden pflegte; es war dieß ſchon ſo üblich zu den Zeiten Cyprians, „ut aliter orare, quam docuit (Christus), non ignorantia sola sit, sed et culpa.“ So gern man aber auch dieſes Gebetes ſich bediente, weil man mit den Worten des Sohnes ſich an

Digitized by Google

den Vater richtete und deßhalb eher Erhörung zu finden glaubte, amica et familiaris oratio est, ſagt Cyprian, Deum de suo rogare, ad aures ejus adscendere Christi oratione; ſo wagte man es doch zugleich nur mit der größten Ehrfurcht zu ſprechen, wegen der großen Geheimniſſe, die in demſelben verborgen ſind (Hieronym. adv. Pelag. 3, 3.). Die frühzeitige Aufnahme des Vater Unſer in die Liturgie der hl. Meſſe bezeugen außerdem der hl. Cyrillus von Jeruſalem, der hl. Chryſoſtomus, Auguſtinus und Hieronymus. So lange die Disciplina arcani beſtand, gehörte auch das Vater Unſer zu den Gegenſtänden derſelben. Am Schluſſe des Katechumenates fand die traditio des apoſtoliſchen Symbolums wie des Vater Unſer durch den Biſchof und bei der Taufe ſelbſt die feierliche redditio derſelben durch die Katechumenen ſtatt. Erſt der Getaufte kann, wie der hl. Chryſoſtomus bemerkt, mit vollem Rechte Gott ſeinen Vater nennen. Die Beziehung der vierten Bitte auf die hl. Euchariſtie war ein fernerer Grund, weßhalb man den Katechumenen das Gebet des Herrn noch vorenthielt. In der Liturgie der hl. Meſſe bildet das Vater Unſer den Uebergang von dem Canon zur Communion (ſ. Meſſe, Bd. VII. 101). Während die erſte Bitte an die Schlußworte des Canon ſich unmittelbar anlehnt, nimmt die vierte bereits auf die Communion Bezug und dient als entfernte Vorbereitung auf dieſelbe. Wegen der Heiligkeit, die man dem Vater Unſer von jeher beilegte, geht ihm noch eine Einleitung vorher, die ſich ſchon bei Cyprian findet. In der römiſchen Liturgie wird nur die letzte Bitte vom Volke, die übrigen werden vom Prieſter allein geſprochen, in den morgenländiſchen Liturgien wird das Gebet des Herrn von der Gemeinde gebetet und vom Prieſter bloß eingeleitet. — Wie allgemein die Sitte war, das Vater Unſer nicht bloß bei der gottesdienſtlichen Feier, ſondern auch öfter außer derſelben zu ſprechen, erhellt beſonders daraus, daß Auguſtinus es eine oratio quotidiana nennt. Wegen ſeines göttlichen Urſprunges und ſeines vortrefflichen Inhaltes nimmt das Vater Unſer unter allen Gebetsformularen die vorzüglichſte Stelle ein. Weil es in der Taufe nebſt dem Symbolum den Täuflingen als ein theures Kleinod übergeben wird, deßhalb bildet es auch mit Recht gleich jenem einen Hauptbeſtandtheil des katechetiſchen Unterrichtes. Es hat darum auch zahlreiche Bearbeitungen gefunden, und mit beſonderer Vorliebe haben ſich immer aſcetiſch gebildete Seelen in den Inhalt deſſelben zu vertiefen geſucht. Aus der älteren Zeit gehören hierhin die Schrift des Tertullian, Cyprian, Origenes, Gregor von Nyſſa über das Gebet und verſchiedene Reden des hl. Auguſtinus. — Der bei den Proteſtanten übliche Zuſatz: „denn dein iſt das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit,“ findet ſich nicht in den älteſten Handſchriften des Matthäus noch auch bei den älteren Auslegern des Vater Unſer, ſondern iſt ein Zuſatz ſpäterer Zeit. — Vgl. Liturgik von Lüft. Bd. 2. S. 29 ff. [Kraft.]

Vatican, ſ. Rom.

Vaticaniſche Handſchrift, ſ. Handſchriften der Bibel.

Vega, ſ. Lopez de Vega.

Velamen mit dem Beiſatze „Nuptiale“ nennt man den Schleier oder den Himmel, der während der Eheeinſegnung über die Brautleute in früherer Zeit ausgebreitet oder gehalten wurde und in manchen Provinzen noch gehalten wird. Ohne Epitheton iſt Velamen auch ſynonym mit Velum überhaupt.

Velamen bei der Einſegnung der Ehe. Siehe d. Art. Hochzeit.

Velum nennt man im chriſtlichen Cultus ein Tuch, mit dem etwas verhüllt wird. Da es verſchiedene Gegenſtände gibt, die zeitweiſe verhüllt werden, ſo hat jede Kirche mehrere ſolche Vela, die an Umfang, Stoff und Werth unter einander ſehr verſchieden ſind. So haben mitunter dieſen Namen die Tapeten mit denen bisweilen die Wände vornehmer Kirchen verhängt werden. Auch dem Vorhange, der im Oriente das Presbyterium vom Schiffe ſcheidet, wird dieſer Name gegeben, eben ſo dem Mäntelchen, mit dem die Hoſtienbüchſe

Digitized by Google

bekleidet wird. Noch bekannter ſind das Kelchvelum, von dem ſchon bei dem Artikel „Kelchtüchlein" die Rede war; das Velum mit dem der Geiſtliche die Schultern einhüllt, wenn er das hochwürdigſte Gut im Oſtenſorium in die Hand nimmt, und das den speciellen Namen „Velum humerale" hat, ſo wie das Velum, mit dem das ausgeſetzte hochwürdigſte Gut während einer Predigt verhüllt wird. Auch kleine Vela, mit denen während der Paſſionszeit die Crucifixe, ſo wie größere, mit denen die Altäre während der Faſtenzeit verhüllt werden, hat faſt jede Kirche. Der Stoff der meiſten Vela iſt Seide, ſelten Wolle.

Venantius Fortunatus, ſ. Fortunatus.

Vendidad, ſ. Parſismus.

Venedig. Die Kirchengeſchichte von Venedig ſteht in ſo enger Verbindung mit der von Grado und Aquileja, daß jene ganz mangelhaft erſcheinen müßte, wenn man ſie unabhängig von der Geſchichte dieſer beiden angeſehenen Kirchen behandeln wollte. Es wird daher nothwendig ſein, von dem Patriarchate von Grado und ſeinem Urſprunge zu reden, ſodann von den Biſchöfen der Lagunen, von denen zu Olivolo und Caſtello, auf welche das Patriarchat von Grado übergegangen iſt, das jetzt noch unter dem Namen eines Patriarchats von Venedig beſteht. Wenn von den Patriarchen von Grado und Venedig, von ihrer Jurisdiction über Dalmatien die Rede geweſen ſein wird, werde ich noch Einiges über die Pfarrer, über die Titularprieſter, über die Bulle des Papſtes Clemens VII. und Sixtus V. und über das Mönchthum beifügen. — Im vierten Jahrhunderte unſerer Zeitrechnung ſtanden auf dem Platze der Lagunen, wo jetzt Venedig ſich ausbreitet, nur armſelige Fiſcherhütten. Im Anfange des fünften Jahrhunderts ſiedelten ſich daſelbſt Familien an, welche vor den eingedrungenen nördlichen Völkerſchaften von dem Feſtlande her flohen; hiedurch bekamen jene Lagunen allmählig das Ausſehen einer Stadt. Dieſe Eingewanderten brachten ihren ererbten chriſtlichen Glauben mit ſich, und lebten mit den ſchon vorhandenen chriſtlichen Familien in Unterwürfigkeit unter den Biſchofsſitz von Aquileja, angeſehen ſowohl durch die Gründung, die gemeiniglich dem hl. Marcus zugeſchrieben wird, als auch durch die Privilegien, mit denen er ausgerüſtet war. Deßgleichen war Aquileja der Metropolitanſitz von dem venetianiſchen Gebiete und von Iſtrien. Die Uebertragung der Metropolitanwürde auf Grado, von woher ſie Venedig bekam, ſteht in engſter Beziehung zu der allgemeinen Kirchengeſchichte, nämlich zu dem Dreicapitelſtreit (ſ. d. A.). Von dieſem Schisma ſchreibt ſich die Trennung des biſchöflichen Sitzes von Aquileja in zwei her, nämlich in einen ſchismatiſchen von Alt-Aquileja und einen katholiſchen von Grado, Neu-Aquileja genannt. Als die Patriarchen von Alt-Aquileja zur Einheit des Glaubens zurückkehrten, bekam dieſe Trennung der Biſchofsſitze die apoſtoliſche Sanction. — Der Patriarch Macedonius von Aquileja widerſetzte ſich den Beſchlüſſen des Concils von Conſtantinopel 553, weil er glaubte, der Papſt Vigilius ſei hintergangen worden, ließ es aber noch zu keinem Schisma kommen. Dieſes brach erſt unter ſeinem Nachfolger Paulinus aus. Dieſer verſammelte eine Synode, verdammte das fünfte allgemeine Concil, den Papſt Pelagius und erklärte, in ihm und in ſeinen Anhängern ſei die wahre Kirche vertreten. Die Anſtrengungen des Pelagius und ſeiner Nachfolger, dieſes Schisma auszurotten, blieben ohne Erfolg wegen raſcher Aufeinanderfolge höchſt wichtiger politiſcher Ereigniſſe; übrigens ſcheint Paulinus mit der Zeit von ſeinen Irrthümern zurückgekommen zu ſein. — Inzwiſchen hatten die Longobarden Anſtalten getroffen, über Aquileja in Italien einzubrechen, weßhalb Paulinus ſeinen Biſchofsſitz nach Grado verlegte, welches von dort an den Namen Neu-Aquileja trug. Hier lebte er noch ein Jahr, ohne daß irgendwo von Zumuthungen des Papſtes an ihn die Rede iſt, ſo daß die allgemeine Meinung begründet erſcheint, er ſei in den Schooß der Kirche zurückgekehrt. Auf dieſen Paulinus folgte ein Paulinus von Benevent und auf dieſen Elias, ein

Digitized by Google

Grieche, welcher, wie man glaubt, in Grado ein Concilium veranſtaltete, auf welchem er mit Beiſtimmung des Papſtes Pelagius II. den verſammelten Biſchöfen den Vorſchlag machte, die Verlegung des Metropolitanſitzes von Aquileja nach Grado gut zu heißen. Er erhielt die Beiſtimmung und zugleich wurde auch auf dieſem Concil alles angenommen, was auf den allgemeinen Concilien, hauptſächlich auf dem von Conſtantinopel feſtgeſetzt worden war. Die anweſenden Biſchöfe erklärten dieſe ihre Willensmeinung durch Acclamation und Unterſchrift. Pelagius rieth in einem Briefe, welcher dem Concil vorausging, man möchte auf eine Verminderung der Biſchofsſitze bedacht ſein, erklärte ſich aber mit dem Begehren des Elias, daß Grado die Metropole von Venedig und Iſtrien werde, einverſtanden in Anbetracht der unglückſeligen Lage, in welche die Völkerſchaften durch das barbariſche Verfahren der Longobarden gekommen waren. — Es iſt jedoch zu bemerken, daß jene Biſchöfe nicht lange in ihrer Ergebenheit gegen den römiſchen Stuhl mit ihrem Metropoliten Elias verharrten. Den väterlichen Ermahnungen des Pelagius begegneten ſie mit Verachtung und weigerten ſich nicht bloß, die päpſtliche Oberhoheit anzuerkennen, ſondern hielten ſich über den päpſtlichen Stuhl erhaben. Nachdem auf Elias, als Biſchof von Grado, Severus gefolgt war, ſuchte Smaragdus, welcher kaiſerlicher Statthalter in Italien war, das mit Gewalt durchzuſetzen, was der Papſt mit gütlichem Zureden erſtrebt hatte. Er bewaffnete einige Schiffe und faßte den Severus ſammt drei andern Biſchöfen in Grado ab und führte ſie nach Ravenna, wo ſie der dortige Biſchof Johann im Laufe eines Jahres, während deſſen ſie ſich zu Ravenna aufhielten, zur Erkenntniß ihrer Irrthümer brachte. Sie ſtimmten in das Anathem über die drei Capitel ein, ſprachen ihre Anerkenntniß des fünften Concils aus und verſprachen Unterwürfigkeit unter den apoſtoliſchen Stuhl. Als dieſe Biſchöfe wieder auf ihre Sitze zurückgekehrt waren, verfielen ſie wieder in die alten Irrthümer und beſtärkten ſich darin auf einer zu Murano gehaltenen Verſammlung. Als der thatkräftige Gregor der Große nach Pelagius Papſt wurde, erwirkte er von Kaiſer Mauritius den Befehl, daß ſich Severus mit ſeinen Anhängern nach Rom zu begeben habe, um ſich einem Concil zu unterwerfen. Allein dieſe wußten es dahin zu bringen, daß Mauritius jenen Befehl zurücknahm, indem er Papſt Gregor wiſſen ließ, es ſei ſein Wille, daß die Biſchöfe von Venedig und Iſtrien nicht weiter beläſtigt würden. Gregor, durchdrungen von ſeiner Pflicht als oberſter Hirte der Kirche, verdoppelte nichts deſtoweniger ſeine Anſtrengung, um zu ſeinem Ziele zu kommen, indem er nicht bloß mit der Milde eines Vaters an die Biſchöfe ſchrieb, ſondern ſich auch an die Königin Theodolinde wendete, welche ſich von den ſchismatiſchen Biſchöfen hatte hintergehen laſſen. Er ſtarb aber ohne das Schisma ganz ausgerottet zu ſehen; er hinterließ ſeinem Nachfolger Sergius I. dieſen Troſt. Als Severus in Grado geſtorben war, erhielt er in Candidianus einen katholiſchen Biſchof zum Nachfolger, während durch die ſchlimmen Umtriebe der Longobarden ſich in Alt-Aquileja ein ſchismatiſcher Biſchof, der Abt Johann niederließ im J. 607. Von dieſer Zeit an läuft die Reihe der katholiſchen Metropoliten von Grado, von denen die Patriarchen von Venedig die Fortſetzung ſind, neben einer Reihe von ſchismatiſchen Biſchöfen in Alt-Aquileja her. Dieſe doppelte Reihe der Biſchöfe von Neu-Aquileja oder Grado und von Alt-Aquileja war die Urſache, daß einige Geſchichtſchreiber der alten Kirche von Venedig in Verwirrung geriethen, weil ſich die Biſchöfe von Grado, Maximus und Agathon, mit dem Titel von Metropoliten von Aquileja auf den Concilien vom Lateran unterzeichneten. — Auf Candidian folgte Epiphanius und auf dieſen Cyprian. Hierauf drängte ſich der Schismatiker Fortunatus als Nachfolger ein, wurde aber auf kräftige Vorſtellungen der Einwohner von Grado hin von Papſt Honorius vertrieben, welcher den Diacon Primigenius an ſeine Stelle ſetzte und ihm zugleich das Pallium verlieh. — Obgleich die Metropoliten von Aquileja die

Digitized by Google

von Grado beläſtigten und ſeit dem Ausbruche des Schisma ſich ungebührlicher Weiſe eine Suprematie über die Biſchöfe von Venedig anmaßten, ſo beanſpruchten ſie doch niemals die Unterwürfigkeit von Iſtrien und von dem venetianiſchen Gebiete an der Meeresküſte. Als ſie ſich mit dem apoſtoliſchen Stuhle wieder ausgeſöhnt hatten, was im J. 698 geſchah, nachdem der ſchismatiſche Biſchof Johann fünf Nachfolger erhalten hatte, vergaßen ſie, daß die rechtmäßige Nachfolge der Biſchöfe von Aquileja bei den Metropoliten von Grado zu ſuchen ſei, und verſuchten daher die alte Diöceſe von Aquileja unter ihre Oberleitung zu bringen. Trotz des Einfluſſes der Monarchen, zu deren Gebiet die Biſchöfe gehörten, welche anfänglich in Aquileja, ſodann in Cividule und zuletzt in Udine reſidirten, erklärten die römiſchen Päpſte die Rechte der Metropoliten von Grado über Venedig und Iſtrien als unbeſtreitbar. Daß die römiſche Kirche die Biſchöfe von Grado immer im Beſitze und in der Ausübung ihrer Metropolitanrechte unterſtützte, beweiſt weiter der Umſtand, daß auf den Concilien dem Biſchofe von Grado der Platz unmittelbar nach dem von Ravenna angewieſen wurde. Stephan IV. gebot den widerſtrebenden Biſchöfen von Iſtrien alsbaldige Unterwürfigkeit unter den von Grado. — Gegen das Ende des achten Jahrhunderts wurden die Longobarden von den Franken verdrängt, welche außer Italien auch Iſtrien bekamen. Obgleich Carl der Große den Patriarchen von Aquileja, Paulinus, beſchützte, ſo ließ er es doch nicht an Zuneigung gegen den Biſchofsſitz von Grado fehlen, indem er vermittelſt eines Diploms dem Biſchof Fortunatus, welchem Leo III. nach dem Beiſpiele ſeiner Vorgänger die Ehre des Palliums bewilligt hatte, die Metropolitanrechte beſtätigte. Ludwig der Fromme und Lothar beſtätigten dem Patriarchen von Grado die Rechte über Iſtrien und machten es dem Maxentius, Biſchof von Aquileja, welcher ſie dem Venerius, Biſchof von Grado beſtritt, zur Auflage, ſich vor dem Papſte zu ſtellen und ihm die Entſcheidung anheim zu geben. Um Iſtrien und Grado zugleich ſich unterwürfig zu machen, brachte es Maxentius dahin, daß einige Biſchöfe ſeiner Partei ſich im J. 827 in Mantua verſammelten; allein die Kirche von Grado behauptete ſich dennoch immer im Beſitze ihrer Rechte. Der Nachfolger des Maxentius, Andreas, welcher die gleichen Geſinnungen nährte, erhielt von Papſt Sergius II. die Weiſung, ſich jedes weiteren Schrittes zu enthalten, bis zur Berufung eines Concils, welches dieſer in Rom zu halten ſich vorgenommen hatte, woran er aber durch ſeinen Tod gehindert wurde. Um dieſe Zeit (im J. 827) wurde der Leib des hl. Marcus nach Venedig gebracht und in der Capelle des Dogen aufgeſtellt. Im folgenden Jahre begann der Bau einer Kirche, welche dem Evangeliſten Marcus gewidmet wurde; ihr Plan befindet ſich in der Nähe der hintern Thüre der gegenwärtigen Marcuskirche in Moſaik gearbeitet. — Der Kaiſer Ludwig erließ, von dem Herzoge von Friaul und dem Patriarchen von Aquileja hintergangen, ein ihnen günſtiges Decret, und im eilften Jahrhundert unterſtützte der Kaiſer Conrad den Patriarchen Popone, der früher ſein Miniſter geweſen war, der Art, daß eine Verſammlung von Biſchöfen den Papſt Johann XIX. dahin brachte, daß er die Kirche von Grado unter die Oberaufſicht des Popone ſtellte, und den Orſo von Grado als Uſurpator dieſes Biſchofſitzes erklärte. Popone holte nun mit Waffengewalt die Reliquien und Schätze von Grado. Aber bald darauf wurde der Papſt von der wahren Sachlage und von dem gewaltſamen Vorſchreiten des Popone in Kenntniß geſetzt und widerrief feierlich durch eine Decretale ſeine frühere Anordnung. — Wenn die römiſchen Päpſte die Rechte der Patriarchen von Grado bisweilen nicht nach Gebühr verfochten, ſo geſchah es augenſcheinlich nur deßhalb, weil die Gegner ſie übel berichteten, oder weil der Kaiſer ſein Uebergewicht geltend machte. Wenn ſie ihren Irrthum einſahen, ſo begünſtigten ſie die Ausübung jener Rechte, beſtätigten ihnen ſogar Privilegien und vermehrten ihre Vorrechte. So z. B. Leo IX., welcher verfügte, daß der Patriarch, der

Digitized by Google

ſchon mit dem Pallium beſchenkt war, ſich auch das Kreuz vortragen laſſe; Gregor VII., welcher die Regierung von Venedig aufmunterte, das Patriarchat zu behaupten und deſſen Glanz zu erhöhen; Innocenz II., welcher die Erzbiſchöfe von Zara ihm unterordnete. — Als die Patriarchen von Aquileja an Macht zugenommen hatten und in der Gunſt geſtiegen waren, nahm die Vorliebe der Päpſte für die von Grado nach dem zwölften Jahrhunderte einigermaßen ab. Wenn ein Brief Papſt Innocenz II. ächt iſt, ſo gewährte er dem Pelligrinus von Aquileja nicht bloß die Ehre des Palliums und andere Privilegien, ſondern fügte noch die Suprematie über zwölf Biſchöfe dazu, unter denen auch die von Iſtrien aufgezählt werden. Die Aechtheit dieſes Briefes kann jedoch mit Recht in Zweifel gezogen werden, theils weil er in offenem Widerſpruche mit früheren Verordnungen dieſes Papſtes ſteht, theils weil Feindſeligkeiten gegen Grado erfolgten. Thatſache iſt, daß der Patriarch von Aquileja Ulrico II. von den Venetianern gefangen genommen wurde, als er eben (im J. 1162) Grado überfallen wollte. In Folge dieſes Ereigniſſes mußte der Patriarch von Aquileja jährlich einen Ochſen und zwölf Schweine als Tribut an die Republik Venedig liefern. (Dieſe Thiere wurden am Donnerſtage vor der Faſtnacht feierlich geſchlachtet, woher der giovedi grasso kommen ſoll.) Dieſen großen Zwieſpalt, an welchem das Volk, die Fürſten und Päpſte Theil nahmen, ſollte Heinrich, der Patriarch von Grado, zu ſeinem Ende führen. Er verzichtete nämlich aus freien Stücken für ſich und ſeine Nachfolger auf die Rechte über Iſtrien zu Gunſten des Ulrico von Aquileja. Dieſes Uebereinkömmniß wurde von vielen Biſchöfen unterſchrieben in Gegenwart des Kaiſers Friederich I. und des Papſtes Alexander III. und vieler Cardinäle im J. 1177. — Unter den Nachfolgern des Heinrich verdienen erwähnt zu werden, Fra Angelo, ein Venetianer, berühmt als Philoſoph und Theologe, und nicht minder ein kräftiger Vertheidiger der biſchöflichen Rechte, und Fra Egidio, unter welchem um das J. 1310 eine berühmte Synode gehalten wurde, auf welcher wichtige Anordnungen über die Kirchendisciplin, über die Sitten des Clerus und über die Gebräuche des Gottesdienſtes getroffen wurden. Bei dieſer Gelegenheit wird der Patriarch Primas von Dalmatien genannt und als Suffraganbiſchöfe werden aufgezählt die von Cittanova, Caorle, Torcello, Chioggia, Caſtello, der Abt von St. Marco, der Erzbiſchof von Zara, die Biſchöfe von Oſſero, Veglia, Arbe und Equilio. Bemerkenswerth iſt der fünfte Canon, in welchem vorgeſchrieben wird, daß, da das Patriarchat von Grado keinen andern weltlichen Fürſten habe, als den Dogen von Venedig, in dem Meßcanon nach dem Papſte der Patriarch und nach dieſem der Doge eingeſchoben werde. — Das Metropolitanrecht der Patriarchen von Grado dehnte ſich nach und nach aus über die Biſchöfe des venetianiſchen Gebietes an der Meeresküſte, nämlich von Malamocco, Eraclia oder Eraclea, Equilio, Caorle, Torcello, Chioggia. Die fünf erſten dieſer Biſchofsſitze beſtehen nicht mehr. — Malamocco wurde im J. 638 ein Biſchofsſitz, als Paolo, Biſchof von Padua, auf die Kunde von dem Siege, den der Longobardenkönig Rotharit bei Modena über die Römer erfochten hatte, ſeinen Sitz dorthin verlegte mit Einwilligung des Papſtes Severinus. Daß dieſer von Grado abhängig war, zeigt das kirchliche Interdict, welches von Johann VIII. gegen Felix, Biſchof von Malamocco ausgeſprochen wurde, weil er ſeinem Patriarchen die ſchuldige Unterwürfigkeit nicht bezeugte. — Im J. 1096 wurde ein Prieſter der venetianiſchen Kirche zum Biſchof von Malamocco erwählt. Als aber im J. 1103 in Folge eines Erdbebens dieſe Inſel unterſank, (die heutige Inſel Malamocco iſt in der Nähe der frühern aufgeſtiegen), wurde der Sitz nach Chioggia verlegt. Der Biſchof von Malamocco war von dem ſiebenten Jahrhunderte an der ordentliche Biſchof von Venedig. — Eraclea wurde an der Mündung des Fluſſes Piave gegen 638 gegründet, indem fürſtliche Familien, welche vor dem Zorne des Königs Rotharit aus Oderzo flüchteten, ſich daſelbſt niederließen.

Digitized by Google

Der erſte Biſchof daſelbſt war Magno, der früher Biſchof von Odenzo geweſen war. Im J. 805 wurde Eraclea von Obelerio, Tribun von Malamocco, zerſtört, worauf die Einwohner nach Rialto überſiedelten; als die Stadt wieder hergeſtellt wurde, nahm ſie den Namen Cittanova an, deren im Briefe des Innocenz an den Patriarchen von Grado Erwähnung geſchieht. Im J. 903 wurde ſie von den Hunnen (Ungarn) eingeäſchert und man findet kaum mehr Spuren von ihr. — Equilio, ein anderer Flecken auf den Lagunen, wurde im J. 638 von Bürgern aus Odenzo erbaut, welche gleichfalls flüchtig vor den Waffen des Rotharii mit ihren Familien und Heerden ſich hieher begaben, weil ſie in Eraclea keinen Platz mehr fanden. Die Einwohnerſchaft dieſer Inſel erhielt im J. 665 einen großen Zuwachs, indem Odenzo von dem Longobardenkönig Grimoald zerſtört wurde und die übrig gebliebenen Einwohner nach Equilio flüchteten. — Die erſten Einwohner verlangten von dem Papſte einen Biſchof und erhielten ihn im J. 667. Der Biſchof Pietro wurde von Johann VIII. excommunicirt, weil er dem Biſchofe von Grado die Obedienz verweigerte. Aus Furcht vor dem Frankenkönig Pipin zogen ſich ſehr viele Familien von Eraclea und Equilio nach Venedig zurück und Equilio traf zur Zeit des Berengar das gleiche Schickſal wie früher Eraclea. — Caorle, eine Inſelſtadt auf den Lagunen, wurde von Einwohnern aus Concordia erbaut, welche beim Herannahen Attilas dahin geflohen waren. Das Bisthum daſelbſt, welches im J. 1818 aufgehoben wurde, ſchreibt ſeinen Urſprung von Johann, Biſchof von Concordia her, welcher im J. 605 ſeinen Sitz nach Caorle verlegte, weil er dem Metropoliten von dem alten wiedererbauten Aquileja, der vom Papſte nicht anerkannt war, die Obedienz nicht leiſten wollte. Im J. 841 wurde Caorle von einer Rotte Illyrier verwüſtet und hatte keine andern Einwohner mehr als Fiſcher. — Der Biſchof Paul von Altino, welcher vor den Waffen Attilas ſich flüchtete, verlegte mit Gutheißung des Papſtes Severinus ſeinen Sitz nach Torcello, welchem drei Inſeln, nämlich Burano, Mazzorbo und Murano untergeben waren. Obgleich im neunten Jahrhunderte angeſehene Bürger von Aquileja und Eraclea ſich nach Torcello flüchteten, ſo wurde es doch in Folge der dort herrſchenden ungeſunden Luft bald ſeines Adels und ſeines Biſchofs beraubt, indem jener nach Venedig, dieſer nach Burano wanderte. Dieſes Bisthum wurde mit dem von Caorle im J. 1818 dem Patriarchate von Venedig einverleibt. — Chioggia (Clodia fossa), eine ſehr alte Stadt auf den Lagunen, hatte ſeit dem J. 1100 einen eigenen Biſchof, welcher der von Malamocco war. Das Bisthum beſteht noch als ein dem Patriarchate von Venedig untergebenes. — Nunmehr Einiges von den Biſchöfen von Olivolo und Caſtello. Als die Bevölkerung, die Gebäulichkeiten und Reichthümer auf den Inſeln Rialto und Olivolo zugenommen hatten, ſo dachten die Einwohner im J. 774 darauf, ſich mit den drei ihnen zunächſt liegenden Inſeln Gemina, Luprio oder Lupriano und Dorſoduro (dieſe Inſelgruppe bildet den Kern der Stadt Venedig) zu vereinen, und ſtrebten ſofort nach der Ehre, ein eigenes Bisthum zu haben. Der Doge Maurizio Gabbajo wandte ſich an Papſt Hadrian I. und ſetzte es durch, daß dieſe vereinigten Inſeln einen neuen Biſchof bekamen, der in Olivolo ſeinen Sitz haben und dem Metropoliten von Grado unterworfen ſein ſollte. Volk und Clerus wählten in einer Verſammlung zum erſten Biſchofe Obelerio, Sohn des Enagro, Tribuns von Malamocco; derſelbe wurde von dem Patriarchen von Grado, Johann, conſecrirt und von dem Dogen mit Privilegien ausgerüſtet. Als dieſer nach 25jähriger Verwaltung des biſchöflichen Amtes und einem wahrhaft chriſtlichen Leben geſtorben war, wählte der neue Doge, Johann Gabbajo, mit Hintanſetzung der Rechte des Clerus und des Volkes ſowie der hl. Canonen nach eigener Willkür den Chriſtophorus, einen griechiſchen Jüngling von 22 Jahren. Als ſich der Patriarch von Grado, Johann, weigerte, ihn zu conſecriren und ſogar den Bann gegen ihn ſchleuderte, ließ ihn der erbitterte

Doge von einem hohen Thurme herabſtürzen. Daß die Biſchöfe von Olivolo auch im Laufe der Zeit denen von Grado untergeordnet waren, erhellt daraus, daß Papſt Leo IX. im J. 1053 in einem Briefe an Domenico Gradonigo, Biſchof von Olivolo, dieſem ſeine biſchöflichen Rechte beſtätigte und kraft päpſtlicher Authorität unterſagte, daß kein Patriarch oder Biſchof in der Diöceſe von Olivolo einen Act der ordentlichen Jurisdiction vornehmen dürfe, nur dem Biſchofe von Grado ſollen ſeine Metropolitanrechte vorbehalten bleiben. Enrico Contarini, im Jahre 1074 zum Biſchofe gewählt, legte den Titel von Olivolo ab und nahm im Jahre 1091 den von Caſtello an. — Zwiſchen den Biſchöfen von Caſtello und der weltlichen Regierung war in Betreff der Jurisdiction niemals ein Streit, indem die Behandlung der geiſtlichen Angelegenheiten dem Biſchofe zufiel, während dem weltlichen Gerichte die Streitigkeiten über die zeitlichen Güter der Cleriker, ſei es unter ſich oder mit Laien, zugewieſen wurden. Der Biſchof Marco Michele war der erſte, welcher im J. 1225 bei der Zuſammenſtellung der Statuten für Venedig Veranlaſſung nahm, die Jurisdictionsrechte dem weltlichen Gerichte ſtreitig zu machen; dieſer Streit wurde jedoch dadurch beigelegt, daß man feſtſetzte, dem weltlichen Gerichte ſollen die Streitigkeiten über unbewegliche Güter verbleiben. Hiedurch gerieth weder die Kirche noch die Religion in Schaden, da in der eben genannten Zuſammenſtellung der Statuten weiſe Vorſorge getroffen war über Immobilien der Kirchen und Klöſter und über die Einkünfte der Biſchöfe, Pfarrer und Beneficiaten. Als zwiſchen dem Biſchof Michele und dem Patriarchen von Grado Mißhelligkeiten ausbrachen, beauftragte Gregor IX. den Benedictiner-Prior von Padua nebſt andern Gelehrten, ſie beizulegen. Es erfolgte im J. 1232 der ſchiedsrichterliche Spruch: 1) es können die Patriarchen, als die erſten Metropoliten, Biſchöfe conſecriren, Aebte benediciren, Cleriker ordiniren ſelbſt in der Kirche von St. Silveſter in Venedig, aber heilige Oele in dieſer Diöceſe nicht weihen. 2) Dem Patriarchen kömmt die Inſtitution und Leitung der Cleriker von fünf caſtellaniſchen Kirchen zu. 3) Der Biſchof muß jedes Jahr den Patriarchen beſuchen, um ihm ſeine Ehrfurcht zu bezeugen. In der Geſchichte der Biſchöfe von Caſtello iſt die Energie des Biſchofs Paula Foscari um das Jahr 1367 bemerkenswerth, indem dieſer den Doge, der die Rechte ſeiner Kirche verletzt hatte, vor die Rota von Rom lud. Dieſen kühnen Schritt mußte Foscari zurücknehmen, wenn er nicht exilirt und des Adels verluſtig werden wollte. Er nahm die Vorladung zurück und begab ſich nach Avignon, um bei dem Papſte den Sreit auszumachen, erlebte aber deſſen Ende nicht, da er vom Tode überraſcht wurde. Von den folgenden Biſchöfen von Caſtello erwähnen wir noch den Nachfolger des Foscari, Giovanni Piacentini, vorher Biſchof von Padua, welcher der Partei des Gegenpapſtes Clemens VIII. anhing und von dieſem zum Cardinal ernannt, aber von Urban VI. abgeſetzt wurde; ferner den Angelo Cornaro, welcher im J. 1390 von Bonifaz IX. auf das Patriarchat von Conſtantinopel verſetzt wurde. Cornaro wurde von Innocenz VII. zum Cardinal erwählt und ſpäter unter dem Namen Gregor XII. zum Papſte erhoben. — Der letzte Biſchof von Caſtello iſt Lorenz Juſtiniani, unter welchem das Patriarchat von Grado nach Venedig verlegt wurde im J. 1451. Einige ſuchen den Grund dieſer Verlegung in Streitigkeiten über die Jurisdiction, welche zwiſchen den Biſchöfen von Caſtello und den Patriarchen von Grado, die wegen der Armſeligkeit des Ortes in Venedig zu wohnen ſich genöthigt ſahen, ausgebrochen waren. Die Bulle Nicolaus V. nennt aber als Grund die Würde der Republik, die Macht der Herrſchaft, die Menge und Bildung des Volkes, die Anhänglichkeit der Venetianer an den apoſtoliſchen Stuhl, die Abhängigkeit Grado's von der Republik, und ertheilt deßhalb dem Biſchofe von Caſtello und ſeinen Nachfolgern mit dem Patriarchaltitel die Inſignien und Vorrechte, die Würden, Präbenden, Beneficien, Gerechtſame, Emolumente, die beweglichen und unbeweglichen Güter, welche zu dem Patriarchate von Grado gehört

Digitized by Google

hatten, und bildete daraus nur Eine Diöceſe. — Die Würde der Patriarchen von Venedig, welche an die Stelle jener von Aquileja und ihrer Nachfolger zu Grado getreten ſind, hat ſomit ein Alter von 1200 Jahren. Der hiſtoriſche Urſprung dieſes Titels läßt ſich jedoch nicht erforſchen. Es war ehedem die allgemeine Anſicht, daß der Sitz von Aquileja vom hl. Marcus gegründet worden ſei und zwar auf Anordnung des hl. Petrus, weßhalb er auch von den erſten Zeiten an den Titel eines Patriarchats erhalten habe. Indeſſen wurde dieſer Titel zuerſt bei den Griechen üblich nach dem vierten Jahrhundert. Derſelbe wurde zum erſten Mal auf der Synode von Chalcedon dem Biſchofe von Rom und den Biſchöfen von Antiochien und Alexandrien, den einzigen Metropolen des Orients, ertheilt. In der Folge nahmen ihn auch die Biſchöfe von Conſtantinopel und Jeruſalem an, blieben jedoch ihren betreffenden Metropoliten untergeben (vgl. d. A. Patriarch). Im Occidente war der einzige rechtmäßige Patriarch der Papſt; allein im fünften Jahrhunderte gaben die Gothen und Longobarden denjenigen Biſchöfen den Titel Patriarchen, welche ſie beſonders ehren wollten, ohne jedoch dabei zu beabſichtigen, daß dieſer Ehrentitel auf ihre Nachfolger übergehe. In der That gibt es auch kein Document, woraus zu erweiſen wäre, daß den Metropoliten von Aquileja und Grado während des Schisma der Titel Patriarch gegeben worden wäre; derſelbe findet ſich erſt, als ein katholiſcher Biſchof auf den Stuhl von Grado kam. Die Biſchöfe von Aquileja erhielten den Titel Patriarchen im ſechſten Jahrhundert nach dem zweiten Schisma. Die Biſchöfe von Altaquileja wurden, ſo lange ſie im Schisma verharrten, von dem Papſte zu Rom weder als rechtmäßige Biſchöfe, noch als rechtmäßige Metropoliten, noch als Patriarchen anerkannt. Wahrſcheinlich iſt, daß ihnen dieſer Titel von den Longobarden gegeben wurde. Papſt Hadrian beklagt ſich über Paulinus, Biſchof von Aquileja, daß er einen Titel angenommen, der ihm (dem Papſte) allein zukomme, wobei er den eines Patriarchen meinte. In der Folge gaben es die Päpſte zu, aber unter der Bedingung, daß auch der Biſchof von Grado dieſen Titel führe. — Wie groß das Anſehen der Patriarchen von Grado geweſen ſei, läßt ſich daraus abnehmen, daß ſie auf den Concilien unmittelbar nach dem Papſte ihren Sitz hatten, und daß die Päpſte ihr Anſehen aufrecht erhielten trotz der Widerreden der Patriarchen des Orients. — Es dürfte auch noch Einiges von dem Titel „Primas von Dalmatien“, der den Patriarchen von Venedig zukömmt, zu erwähnen ſein. Die Biſchöfe von Zara, Suffragane von Spalato, erhielten im J. 1154 den Titel Erzbiſchöfe. Im gleichen Jahre erhielten die Zaratiner für ihre Biſchöfe das Metropolitanrecht über drei Suffraganbiſchöfe, nämlich über die von Oſſero, Arbe und Veglia, indem ſämmtliche von der Unterwürfigkeit unter Spalato entbunden wurden. Die Venetianer, welche ſchon Herren von Zara waren, gingen damit um, daſſelbe in kirchlichen Dingen dem Patriarchen von Grado unterzuordnen, theils um den Glanz des letztern zu erhöhen, theils um mehr Einheit in die kirchliche Verwaltung zu bringen. Als ſie bei Hadrian IV. dieſe Unterordnung durchſetzten, nahmen es die Zaratiner ſehr übel auf und erklärten, der Papſt ſei durch die Kniffe der Venetianer hintergangen worden, ſie gingen in ihrer Entrüſtung ſo weit, daß ſie den Gouverneur verjagten. Die Venetianer brauchten Gewalt gegen Zara, und führten 200 Bürger nach Venedig ab, und ſetzten den Sohn des verſtorbenen Dogen daſelbſt zum Gouverneur ein. Die Zaratiner beſtanden deſſenungeachtet bei den Päpſten immer darauf, daß ſie den Patriarchen von Grado keine Obedienz leiſten werden, und wurden deßhalb bedroht, ihre Erzbiſchöfe würden das Pallium und die drei Suffragane verlieren. Obgleich die Patriarchen von Grado und Venedig während fünf Jahrhunderten die Primatial-Jurisdiction ausübten, ſo hatten ſie doch immer mit der Hartnäckigkeit der Zaratiner zu kämpfen, daher begnügten ſie ſich am Ende um des Friedens willen mit dem bloßen Titel eines Primas von Dalmatien ohne eine Jurisdiction auszuüben. — Seit Lorenz Juſtiniani (als Heiliger verehrt) unter

Digitized by Google

welchem die Bisthümer Olivolo und Grado zu dem von Venedig vereinigt worden ſind, und der Patriarchalſitz dahin verlegt worden iſt, zählt die Kirche von Venedig 34 Patriarchen, den jetzigen Aurelio Mutti ſeit 1852 miteingeſchloſſen. Die Geſchichte dieſer Patriarchen iſt mit der Geſchichte der Republik eng verbunden. Dieſe gerieth in den Tagen ihrer Macht und Blüthe nicht ſelten in Conflict mit den Päpſten, was meiſtens nicht ohne Rückwirkung auf die kirchliche Verwaltung und die kirchlichen Zuſtände war. Es traf die ſtolze Republik mehr als einmal die höchſte kirchliche Strafe. Im J. 1483 ſprach Sixtus IV. die Excommunication gegen die Venetianer aus wegen ihres Krieges mit Ferrara; Julius II. legte im J. 1509 das Interdict auf ſie wegen der Beſetzung von Faenza. Dieſelbe Strafe mußte die Republik im J. 1606 unter Papſt Paul V. erfahren. Sie hatte ſich nämlich ſtarke Eingriffe in die kirchliche Geſetzgebung und Verwaltung erlaubt; ſie verordnete, es ſollten fortan weltliche Richter die Cleriker richten, ohne Erlaubniß des Senats ſollten keine Kirchen und Klöſter erbaut, keine neuen geiſtlichen Genoſſenſchaften errichtet, keine unbeweglichen Güter an die Geiſtlichkeit vermacht oder verkauft werden dürfen u. dgl. Da die Venetianer auf die wiederholten Vorſtellungen des Papſtes durchaus nicht achteten, ſo legte derſelbe das Interdict auf ſie, das letzte, das überhaupt von einem Papſte über einen ganzen Staat verhängt worden iſt. Die Venetianer trotzten mit ihrer Macht, und jagten die Ordensgeiſtlichen, welche das Interdict vollſtrecken wollten, die Jeſuiten voran, aus der Stadt. Die Capuciner, Theatiner und Franciscaner kehrten bald wieder zurück; den Jeſuiten aber wurde die Rückkehr erſt im J. 1657 geſtattet. Der Servite Paul Sarpi ſuchte die Rechtsübergriffe der Republik durch Schriften zu rechtfertigen und bekam deßhalb den Titel „Theolog der Republik". Der Papſt, von verſchiedenen Seiten im Gedränge, mußte ſich mit den Venetianern vergleichen, und ihre Geſetzgebung großentheils gutheißen. In Folge dieſes Vergleiches hob er das Interdict auf im J. 1607. — Mit dem Glanz der Republik ſank auch der des Patriarchats von Venedig. Das nebenbuhleriſche Patriarchat von Altaquileja hatte ſich in den Biſchöfen von Udine bis zum J. 1751 fortgeſchleppt, wo es aufgehoben, und an deſſen Stelle die Erzbisthümer Udine und Görz errichtet wurden. — Bei der Wahl der Pfarrer in Venedig hatte von den früheſten Zeiten an Clerus und Volk die entſcheidende Stimme. Der Biſchof gab die Beſtätigung und Inſtitution. Wahlberechtigt waren auch ſolche, welche nicht in der Pfarrei wohnten, aber Beſitzungen darin hatten. Im 16. Jahrhunderte wurde aber die Verfügung getroffen, daß der Wahlberechtigte Parochiane ſein und die Sacramente in der Pfarrei empfangen müſſe; man ſtellte auch andere Mißbräuche ab, indem man die Wahl durch einen Stellvertreter verbot und anordnete, dieſelbe müſſe unter der Strafe der Nichtigkeit von den im Capitel verſammelten Wählern geſchehen. Dieſes blieb die Weiſe der Wahl bis zu den jüngſten Zeiten, wo Aenderungen eintraten. Der Patriarch Maffio Girardi ſchrieb im J. 1474 vor „quod in electionibus ſiendis de plebanis, primum ſiat capitulum per titulatos, deinde parochiani suo more faciant electiones, et quod illic non adsint, nisi qui habent domos in ipsa parochia, vel habitant, vel non habitant." Als die Vorſchriften des Tridentinums über das Examen der Pfarramtscandidaten vor dem Biſchofe und den von ihm beſtellten Examinatoren auch in der Diöceſe Venedig eingeführt wurden, wandte man ſich an den apoſtoliſchen Stuhl, um einige Wahlen, welche einige Zeit hindurch ohne Einhaltung der Vorſchriften geſchehen waren, gutheißen zu laſſen. — In der Diöceſe Venedig beſtund der löbliche Brauch, an jeder Kirche eine Anzahl von Prieſter zu beſtellen, welche nach ſpeciellen Vorſchriften dem Pfarrer untergeordnet und dazu beſtimmt waren, in der Weiſe der Canonici an den Kathedralkirchen Dienſte zu thun. Fromme Stifter wieſen zu dem nöthigen Unterhalte Einkünfte an. Dieſe Sitte verbreitete ſich in Venedig der Art, daß im J. 1420 beinahe jede Kirche eine ſolche Genoſſen-

ſchaft von Prieſtern hatte. Dieſe Genoſſenſchaften, Capitel genannt, umfaßten eine beſtimmte Anzahl von Gliedern (Titulati). Anfänglich war die Anzahl der Cleriker in Venedig gering und überſtieg bis ins 17. Jahrhundert niemals das Bedürfniß der Bevölkerung. Um den Abſichten der Stifter zu entſprechen, nämlich die Seelſorge zu führen und das Officium bei Tag und Nacht in den Kirchen zu beten, wohnten die Titulati an einigen Kirchen in gemeinſamer Wohnung (vita communis), an andern aber in nahe beiſammen liegenden Wohnungen. Das Officium zur Nachtszeit hörte auf, als Geſetze, welche nächtlichen Unordnungen vorbeugen ſollten, vorſchrieben, es ſollen Nachts Vorhöfe und Kirchen geſchloſſen bleiben. Dieſe Titulargeiſtlichen wurden urſprünglich von den Nachbarn (convicini) gewählt, ſpäter von dem Capitel d. i. von der Genoſſenſchaft der Titulaten. Da aber bei dieſen Wahlen große Unordnungen einriſſen, ſo beſtimmte Clemens VII. in der Bulle „Ad sacrum B. Petri“ vom 7. Februar 1525 die Art und Weiſe, wie dieſe Wahlen vorgenommen werden ſollen. — Erwähnenswerth iſt noch eine andere Bulle, die Sixtiniſche genannt. Der urſprüngliche Ordinationstitel iſt der eines Kirchendienſtes; urſprünglich wurden nämlich nur ſolche zu Prieſtern gewählt, welche ſchon eine Anſtellung an einer Kirche hatten und zu einem Kirchendienſte verbunden waren. Sie bekamen Antheil an den ordentlichen Einkünften und den Opfergaben der Gläubigen. Dieſer Titel war in Venedig etwas anders. Die auf den Titel eines Kirchendienſtes ordinirten Prieſter erhielten nicht unmittelbar ein Recht auf ihre Unterhaltung von den kirchlichen Einkünften, ſondern nur ein Recht, im Erledigungsfall in die Pfründe einzutreten. Da das Concil von Trient vorſchrieb, es ſoll Niemand zu den höhern Weihen zugelaſſen werden, wer nicht ein kirchliches Beneficium oder ſonſt ein Suſtentationsmittel aufweiſen könne, ſo waren die Ordinationen auf einen Titel, der nicht eine Verſorgung für die Gegenwart, ſondern für die Zukunft in ſich ſchloß, ungeſetzlich. Daher wandte ſich der Clerus an Papſt Sixtus V., und ſetzte ihm auseinander, wie ſehr die Anwendung der Tridentiniſchen Anordnung dem Clerus von Venedig zum Nachtheile ſei, da er in Ermanglung anderer Titel als der eines Kirchendienſtes zum Schaden des Gottesdienſtes und der Seelſorge merklich vermindert würde. Sixtus geſtattete nun aus Rückſicht auf die vorgebrachten Gründe in der genannten Bulle, daß die Ordinationen auf den Titel eines Kirchendienſtes nach der in Venedig hergebrachten Weiſe vorgenommen werden könnten. — Die Spuren des Mönchthums in Venedig gehen bis ins neunte Jahrhundert zurück; es wird nämlich in der Geſchichte erwähnt, daß der Doge im J. 819 dem Abte der Mönche von St. Servilio die Kirche von St. Hilario einräumte, da die Mönche in ihrem alten Kloſter nicht mehr Raum genug hatten. Wie ſehr ſich das Kloſterweſen in Venedig ausdehnte, zeigt der Beſchluß auf der Synode von 1349: „de cetero in civitate Rivoalti non possit de novo fieri hospitale, nec monasterium, nec aliquid simile.“ Der Erwähnung werth ſind einige Gebräuche ſowohl in Männer- als Frauenklöſtern, die von denen unſerer Tage abweichen. Im J. 1379 zur Zeit des Krieges mit Genua befahl die Republik, die Mönche ſollen ſich bewaffnen, und als ſie Einſprache erhoben, weil es ſich mit ihrer Beſtimmung nicht vertrage, ſo wurden ſie aus dem Staate vertrieben. Bisweilen wurden die Mönche genöthigt, die Wache am Palaſte zu halten; öfter wurden ſie als Teſtamentscommiſſarien erwählt. Die Clauſur, welche von den Päpſten und Biſchöfen ſo ſtreng anbefohlen worden war, wurde anfänglich in Venedig ſehr wenig beobachtet, hauptſächlich von den Nonnen, die von dem Ihrigen lebten. Obgleich die Jungfrauen ſeit 1487 von Aebtiſſinnen und Priorinnen geleitet wurden, ſo legten ſie doch keine feierlichen Gelübde ab, trugen keinen Schleier, beobachteten keine Clauſur, ſondern traten ſogar aus und verheiratheten ſich. Der Patriarch Antonio Contarini ſteuerte dieſer Unordnung. Einer der größten Uebelſtände, der auch an andern Orten vorkam, wurde endlich durch wiederholte Verordnungen der

Digitized by Google

Päpſte und ſtrenge Vorſchriften der Patriarchen ausgerottet, nämlich das Zuſammenwohnen von Mönchen und Nonnen in einem und demſelben Kloſter. Die weltlichen Geſetze, welche immer der Ausfluß eines eiferſüchtig feſtgehaltenen Souverainitätsrechtes waren, traten der Entwicklung des Mönchthums im Weſentlichen nicht hindernd in den Weg. — Beachtenswerth und altherkömmlich iſt eine weitere kirchliche Einrichtung in Venedig, nämlich die der neun Congregationen. Gleich im Anfange bildeten ſich einige Congregationen von Prieſtern und Clerikern, um für die Seelen der Abgeſtorbenen zu bitten, und um das Volk zur Frömmigkeit zu entflammen durch die Andachten, die ſie bald in dieſer bald in jener Kirche öffentlich abhielten. Die älteſte dieſer Congregationen, deren Urſprung ſich jedoch nicht angeben läßt, iſt die Engelsbruderſchaft (Congr. di S. Angelo); die zweite iſt die der ſeligſten Jungfrau Maria vom J. 1130, die letzte die des hl. Sylveſter. Jede Congregation, an deren Spitze ein aus den Mitgliedern gewählter Erzprieſter ſteht, enthält drei Grade: parte interna, mezza parte und parte d'orazione. Das Amt des Erzprieſters iſt lebenslänglich. Der zweite nach dem Erzprieſter iſt der Oeconomus (massaro), der aus den Mitgliedern des erſten Grades je auf ein Jahr gewählt wird, und die Einkünfte der Congregation zu verwalten hat. Anfänglich nahmen die Erzprieſter die neuen Mitglieder auf, im J. 1354 wurde jedoch feſtgeſetzt, daß das Recht der Aufnahme dem Capitel zukomme. Die Mitglieder des erſten Grades ſchlagen nach der Anciennität einen Cleriker in Venedig vor; wird dieſer aufgenommen, ſo tritt er in den unterſten Grad ein (parte d'orazione), nach ſechs Jahren ſteigt er in den zweiten Grad auf (mezza parte) und nach abermals ſechs Jahren in den erſten (parte interna). Die Achtung, welche der venetianiſche Clerus dieſen Congregationen zollte, war ſo groß, daß er ihrem ehrwürdigen Collegium den Schutz ſeiner eigenen Rechte anvertraute. — Die Verehrung, welche das venetianiſche Volk jederzeit ſeinem Schutzheiligen St. Marcus erwieſen, der Ruhm ſeines herrlichen Tempels und die Gleichbedeutung von St. Marco und Venedig beſtimmen mich, von dem Urſprung dieſer Kirche etwas zu ſagen ſo wie von den Perſonen, welche daſelbſt die Aufſicht hatten, und von den Privilegien, welche dieſe Kirche genoß. Seit der Einführung der Würde der Dogen wohnten dieſe dem Gottesdienſte in einer beſondern Capelle bei, weil man glaubte, das Volk werde mehr Ehrfurcht vor ihnen haben, wenn ſie ſich beim Gottesdienſte nicht unter das Volk mengten. Im J. 827 brachten zwei venetianiſche Kaufleute den Leib des hl. Marcus von Alexandrien nach Venedig, und zwar ließen ſie denſelben in der Capelle des Dogen aufſtellen; man verordnete Diener und Sänger, damit der Dienſt mit jener Würde ſtattfinde, welche der Heiligkeit des anvertrauten Gutes entſpräche. Der Doge Juſtiniano Partecipazio faßte den Plan, eine herrliche Kirche in der Nähe des Dogenpalaſtes zu erbauen, und vermachte in ſeinem Teſtamente eine ſehr große Summe mit der Beſtimmung, die Kirche ſollte da erbaut werden, wo Narſes dem hl. Theodor eine erbaut hatte. Die Venetianer ganz eiferſüchtig auf den Schatz, in deſſen Beſitz ſie gekommen waren, gaben nicht bloß wiederholte Beiträge zur Vollendung der prächtigen Kirche, ſondern hielten auch den Ort, wo ſie den hl. Leib hingebracht, verborgen. Als nun nach dem Tode des Dogen Pietro Caſidiano und ſeines Sohnes der Palaſt ſammt der Kirche ein Raub der Flammen wurde, war die Beſorgniß allgemein, es möchte der Leib des Schutzheiligen geraubt oder von den Flammen verzehrt worden ſein. Das Volk verſammelt ſich unter Faſten und Gebet in den Kirchen, fleht inbrünſtig, es möchte der Ort kund werden, wo dieſer Leib hinterlegt ſei, ſucht eifrig nach dem köſtlichen Schatz und findet endlich den Schrein in einer Säule. Die Freude des Volkes über dieſen Fund läßt ſich nicht mit Worten ausdrücken. Man traf alsbald Anſtalten, den Schatz in Sicherheit zu bringen; als Depoſitäre wurden beſtellt der Doge, ein Procurator von St. Marco und der Primicerius. — Der Privatcapelle des Dogen ſtand ein Primicerius vor,

Digitized by Google

welchem niedrigere Diener untergeben waren. Der Tempel des hl. Marcus war von ſeiner Gründung an zur Kapelle des Dogen beſtimmt, weil er an den Palaſt angebaut, aus dem von den Dogen erworbenen Fonds errichtet, und hauptſächlich von ihnen dotirt wurde. Deßhalb waren auch die Rechte des Dogen über die Kirche von St. Marco größer als die eines gewöhnlichen Patronen. Die Dogen ernannten nicht bloß den Primicerius, ſondern ſetzten ihn, wenn ein Grund vorhanden war, auch ab, beſtimmten die in dem Tempel zu beobachtende Ordnung und verfügten über die Güter deſſelben, und zwar vermöge päpſtlicher Ermächtigung. Es wird daher nicht befremden zu erfahren, daß die Primicerii von der Jurisdiction des Biſchofs von Olivolo und Caſtello unabhängig waren. Die Obliegenheiten des Dogen in Betreff ſeiner Capelle wurden für ſo wichtig angeſehen, daß ſie in ſeinem Eid aufgenommen wurden. Der Doge erwählte den Primicerius, ſchlug ihm die Prieſter vor für die Ausübung der geiſtlichen Gerichtsbarkeit in der Pfarrei, ſowie auch die Pfarrer der Kirche und Orte, welche mit der Kirche des Dogen in Verbindung ſtunden; der Primicerius gab ihnen die canoniſche Inſtitution und die Vollmacht, die Sacramente zu ſpenden. Dieſe Würde des Primicerius wuchs noch mit der Zeit; vom 13. Jahrhunderte an gab ſie die Anwartſchaft auf eine Prälatur. Innocenz IV. bewilligte ihm den Gebrauch der biſchöflichen Kleidung, der Mitra und des Ringes; Alexander V. fügte noch hiezu das Rochet und den Biſchofsmantel mit der Ermächtigung, den von ihm abhängigen Clerikern ohne eingeholte Erlaubniß des Diöceſanbiſchofes die Tonſur geben, und Abläſſe von 40 Tagen verleihen zu dürfen; Johann XXIII. gab ihm die Erlaubniß, den Pontificalſegen zu ertheilen in Abweſenheit des päpſtlichen Legaten oder eines andern Biſchofes, Clemens VIII., bei allen Verrichtungen und feierlichen Proceſſionen die Mitra, den Stab, die biſchöflichen Inſignien zu tragen; endlich wurde den Caplänen an der Kirche von St. Marco die Auszeichnung der Canoniker verliehen. Dieſes Capitel von St. Marco wurde im J. 1808 mit dem von St. Pietro vereinigt, und im J. 1821 durch eine Bulle von Pius VII. das jetzige Metropolitancapitel organiſirt. [Ab. Giuſeppe Valentinelli.]

Venerabile, ſ. Hochwürdigſtes Gut.

Veni Creator, — die Anfangsworte des Hymnus, in welchem die Kirche zur Pfingſtzeit und bei anderen wichtigen Anläſſen den hl. Geiſt anruft. Als Verfaſſer dieſes Hymnus wird im Leben Notkers (Acta Ss. Bolland. April. tom. I. 587) Carl d. Gr. angegeben. Spätere, auch noch Daniel (Thesaurus hymnolog. I. 213) haben dieſe Angabe acceptirt. Allein, wie Mone bemerkt, ſind die Handſchriften dieſes Hymnus zum Theil älter als Carl d. Gr., der keineswegs die lateiniſche Sprache ſo gut verſtand, daß er einen ſolchen Hymnus hätte machen können. Aus innern Gründen entſcheidet ſich Mone für Gregor d. Gr. als Verfaſſer des Liedes. Die claſſiſche Metrik, ſagt er, mit theilweiſer Zulaſſung des Reims, beſonders aber die gebetartige Behandlung ſind den Liedern Gregors eigen. Auch die claſſiſche Scanſion — V. 5 paraclitus — verrathe einen Kenner des Griechiſchen, was Gregor war. Parallelſtellen aus Gregor M., welche Mone beibringt, erhöhen die Wahrſcheinlichkeit dieſer Annahme. Vgl. Mone, Latein. Hymnen des Mittelalters I. 241. 242. Der Hymnus ſtand von jeher in der Kirche im höchſten Anſehen. Nach einigen alten Brev iarien wurde er an Pfingſten zu allen Horen gebetet. Bereits im 12. oder 13. Jahrhundert wurde er in's Teutſche überſetzt (Daniel, Thesaur. l. c.). Heutzutage wird er nach dem römiſchen Officium in den Veſpern und zur Terz während der hl. Pfingſtzeit gebetet. Zur Terzzeit deßwegen, weil in der dritten Stunde die Ausgießung des hl. Geiſtes erfolgte. Merati (zu Gavanti thesaur. sacror. rituum. III.) bemerkt, daß der Hymnus am hl. Pfingſtfeſte ſelbſt und an den zwei folgenden Tagen vom Officiator, der mit Alba, Stola, Pluviale angethan ſei, intonirt werden ſoll, und Bauldri will, daß während dieſer Tertia alle Kerzen brennen und der geſammte

Digitized by Google

Clerus gegenwärtig ſein ſoll. Außer der Pfingſtzeit iſt unſer Hymnus regelmäßig in Uebung, ſo oft bei wichtigen Anläſſen der hl. Geiſt von der Kirche angerufen wird, wie z. B. bei der Wahl des Papſtes, der Biſchöfe, bei der Prieſterweihe u. ſ. w. Vgl. die angef. Werke von Daniel und Mone. [Kerker.]

Veni Sancte Spiritus. Einer der herrlichſten Geſänge der Kirche, die Pfingſt-Sequenz, beginnt mit dieſen Worten. Verfaſſer dieſer Sequenz iſt König Robert von Frankreich 996—1031, der in der Geſchichte der Liturgie als Verfaſſer mehrerer Sequenzen und Reſponſorien und als Beförderer des Kirchengeſangs einen bedeutenden Namen hat. Die Nachweiſe finden ſich bei Rambach, Anthologie chriſtl. Geſänge, S. 226 ff. Vgl. über Robert: Guéranger, institutions liturgiques, I. 299. 308. Früher ſang man dieſe Sequenz gewöhnlich erſt feria II. Pentecostes. Denn am hohen Feſttage ſelber war meiſt die Sequenz „Sancti Spiritus adsit nobis gratia“ (Mone, latein. Hymnen des Mittelalt. I. 254) gebräuchlich. Bei der Reviſion des römiſchen Miſſals entging dieſer Geſang dem Looſe, welches damals den bei weitem größten Theil der Sequenzen traf, nämlich dem Looſe, ausgeſchloſſen zu werden vom öffentlichen liturgiſchen Gebrauche. Es iſt eine der wenigen Sequenzen, die das Miſſale um ihrer Vortrefflichkeit willen beibehielt, und wird jetzt die ganze Pfingſtoctav hindurch bis zum Samſtage vor Trinitatis incl. geſungen. Schön ſpricht Clichtoveus den Eindruck aus, den der bewunderte Geſang auf das chriſtliche Gemüth macht; ich möchte faſt glauben, ſagt er, der Verfaſſer ſei, da er dieſes Gebet dichtete innerlich von himmliſcher Süßigkeit durchſtrömt geweſen und habe ſo auf Antrieb des hl. Geiſtes in ſo ſchönen Worten dieſe ſo große Süßigkeit ergoſſen. Vgl. Mone a. a. O. S. 244. Daniel, Thesaurus hymnolog. II. 35. [Kerker.]

Veränderung der Kirchenämter, ſ. Kirchenamt.

Veränderung der Pfründen, ſ. Kirchenamt.

Veräußerung des Kirchenvermögens, ſ. Kirchenvermögen.

Verbieſt, Jeſuit, ſ. China, II. Bd. 483.

Verbot, ſ. Gebot.

Verbrechen und **Vergehen**, geiſtliche. I. Einleitung. Die Strafcompetenz der Kirche hatte beſonders ſeit dem zwölften Jahrhunderte den ausgedehnteſten Umfang. Alle Abweichungen nämlich von den göttlichen Geboten und den Satzungen der Kirche wurden als kirchliche Verbrechen an jedwelchem Mitgliede der Kirche geſtraft, an Geiſtlichen aber noch überdieß die Verletzungen ihrer beſonderen Standes- und Amtspflichten geahndet. 1) Die Grundlage jener allgemeinen Vergehen, deren Geiſtliche wie Laien ſich ſchuldig machen konnten, bildete der Decalog, wie zuerſt Walter in ſeinem Kirchenrechte nachgewieſen hat. Vergleichen wir im canoniſchen Rechtsbuche die einzelnen Titel des V. Buches der Gregorianiſchen Decretalen, ſo geht ihre Reihenfolge augenſcheinlich nach der Ordnung der zehn Gebote Gottes. Nach der Einleitung durch die beiden erſten Titel (Greg. IX. Decret. Lib. V. tit. 1. 2) kommen der Reihe nach Simonie, oder Wucher mit geiſtlichen Gaben (tit. 3. 4. 5); dann Infidelität und Gottesraub (tit. 6); Häreſie, Schisma und Apoſtaſie (tit. 7. 8. 9). Alles dieſes begriff man unter den Verbrechen gegen das erſte Gebot. Das zweite Gebot (vielmehr Verbot) bezieht ſich auf Gottesläſterung, unnöthiges und falſches Schwören, Meineid; alles unter der Rubrik De maledicis (tit. 20). Es iſt aber wohl reines Verſehen, daß dieſer Titel unter den beſonderen Verbrechen der Geiſtlichen eingereiht iſt. Verbrechen gegen das dritte und vierte Gebot ſind nicht in eigenen Titeln aufgeführt. Dieß erklärt ſich dadurch, weil die Heiligung der Sonn- und Feſttage ſchon ſo allgemein und tief wurzelte, daß nicht leicht eine auffallende Uebertretung dieſes Geſetzes vorkam; und weil ſchon die Staatsgeſetze die Verletzung der kindlichen Pietät ſehr ſtrenge ahndeten, und auf Mißhandlung der Eltern regelmäßig den Tod ſetzten, ſo daß die Kirche ſie nicht erſt zu verpönen

Digitized by Google

brauchte. Hierauf folgen verſchiedene Arten der Tödtung und Verſtümmelung, d. i. Verbrechen gegen das fünfte Gebot (tit. 10. 11. 12. 13. 14. 15), ſodann die Vergehen gegen das ſechste (tit. 16), ferner Diebſtahl, Raub, Brandſtiftung, Zinswucher, alſo Verletzungen des ſiebenten Gebotes (tit. 17. 18. 19). Das achte Verbot umfaßt Verleumdung und falſches Zeugniß, daran man denn auch anderweitigen Mißbrauch der Leichtgläubigkeit Anderer knüpfte, beſonders Wahrſagerei und Zauberkünſte (tit. 20. 21). Das neunte Gebot iſt auf ſündliche Begierden gerichtet, alſo nicht Gegenſtand äußerer Judicatur. Kraft des zehnten Gebotes endlich ſtrafte die Kirche alle ungerechten Anmaſſungen und Verletzungen fremden Gutes (tit. 36). Daß dieſer Titel: De injuriis et damno dato ſo weit zurückgeſetzt wurde, iſt ohne Zweifel bloßes Verſehen. 2) Die beſonderen Vergehen, deren ſich nur Geiſtliche als ſolche, nämlich bezüglich ihrer Standes- und Amtspflichten ſchuldig machen können, behandelt das V. Buch in ſechs Rubriken. Zuerſt kommen jene Disciplinarvergehen, die den geiſtlichen Stand ſchänden, ſpeciell Jagdluſt und rohe Ausbrüche der Streitſucht (tit. 24. 25). Dann folgen die Amtsvergehen, namentlich der Mißbrauch der Ausübung und des Empfanges der heiligen Weihen (tit. 27. 28. 29. 30); zuletzt die Exceſſe der Kirchenvorſteher und ihrer Unterbehörden (tit. 31). Was nun ad I. die Verletzungen allgemeiner Chriſtenpflichten betrifft, ſo laſſen ſich im Hinblicke auf die heutige zwiſchen Kirche und Staat abgegrenzte Strafcompetenz die eigentlichen Kirchenverbrechen (delicta fori ecclesiastici specialis) von den gemiſchten (delicta fori mixti) unterſcheiden. 1) Eigentlich kirchliche oder reinkirchliche Verbrechen ſind: die Ketzerei oder hartnäckige Läugnung eines von der katholiſchen Kirche gelehrten, oder aber die beharrliche Vertheidigung eines von derſelben verworfenen Grundſatzes der Glaubens- und Sittenlehre (ſ. d. A. Häreſie, Bd. IV. S. 869 ff.); die Apoſtaſie vom chriſtlichen Glauben (ſ. d. A. Abfall, Bd. I. S. 26); die Spaltung der äußeren Einheit der Kirche (ſ. d. A. Schisma, Bd. IX. S. 667 ff.); der Erwerb geiſtlicher Gaben und Güter für Dahingabe zeitlichen Vortheils oder Gewinnes und umgekehrt (ſ. d. A. Simonie, Bd. X. S. 165 ff.). 2) Zu den gemiſchten Verbrechen (ſo genannt, weil ſie verletzend in die Lebensordnung des Staates und der Kirche zugleich eingreifen), gegen welche aber in neuerer Zeit die Kirche ihr Strafamt zunächſt nur in foro interno auf das Geheimgericht der Beicht beſchränkt, die äußere Ahndung aber dem Staate überläßt, ſo wie hinwieder bei vorgenannten eigentlichen Kirchenverbrechen die Staatsgewalt ihr Strafamt zurückgezogen hat, gehören: Wahrſagerei und Zauberei in ihren manigfaltigen Formen (ſ. die beiden Art.); Gotteslästerung, die unmittelbare und mittelbare (ſ. d. A. Blasphemie, Bd. II. S. 45 f.), wohin auch die Verletzung des promiſſoriſchen ſowohl als aſſertoriſchen Eides (ſ. d. A. Eidesbruch, Bd. III. S. 473 und Meineid, Bd. VII. S. 16), zu zählen; dann der Kirchenfrevel (ſ. d. A. Sacrilegium, Bd. IX. S. 562 f.); ferner die Verbrechen gegen Leib und Leben des Menſchen: der Mord und Selbſtmord (ſ. d. A. Mord, Bd. VII. S. 329 f.); die Kinderausſetzung ſo wie überhaupt das Ausſetzen ſiecher und krüppelhafter Perſonen; Abtreibung der Leibesfurcht (ſ. d. A. Procuratio abortus, Bd. VIII. S. 810 f.); jede imputable Verſtümmelung und Verwundung, beſonders das Duell (ſ. d. A. Zweikampf); die Verbrechen gegen die Ehre und das zeitliche Gut des Nächſten: Raub und Diebſtahl (ſ. d. A. Diebſtahl, Bd. III. S. 134 ff.); Brandſtiftung („Pessima et depopulatrix et horrenda incendiariorum malitia“ c. 32. c. XXIII. qu. VIII), Betrug und Wucher (ſ. dieſe Art.), und jede Verunglimpfung der Ehre des Nächſten durch thätliche Vergreifung oder wörtliche Schmähung nach ihren verſchiedenen Graden rückſichtlich der Perſon, des Ortes, der Art und Weiſe (Injurie); ſo wie jede Schädigung des Eigenthums eines Anderen, ſie ſei abſichtlich oder fahrläßig, aus Gewinnſucht oder ohne Vortheil für den Schädiger verübt (Damnum injuria datum); endlich alle Verbrechen gegen

Digitized by Google

die Keuſchheit und eheliche Treue; nicht nur die widernatürlichen Verbrechen der Sodomie und Beſtialität, ſondern auch die natürliche Befriedigung der Wolluſt in ihren manigfaltigen Graden und Arten, als da ſind: die vorübergehende Befriedigung mit feilen Dirnen, Hurerei, fornicatio (ſ. d. A. Unzucht), oder mit einer ehrbaren Perſon ledigen oder verwittweten Standes, es ſei durch endliche Einwilligung des anderen Theils, Schwächung, oder durch gewaltſam errungenen Beiſchlaf, Nothzucht (ſ. d. A. Stuprum, Bd. X.); ferner die ſcheineheliche Verbindung oder Kebsweiberei (ſ. d. A. Concubinat, Bd. II. S. 760 f.), das Adulterium (ſ. d. A. Ehebruch, Bd. III. S. 422 f.), die Bigamie und Polygamie oder Doppelehe und Vielweiberei (ſ. d. A. Ehe, Bd. III. S. 409), die Blutſchande (ſ. d. A. Inceſt, Bd. V. S. 609), endlich jene Verbrechen, durch welche dergleichen Fleiſchesvergehen (delicta carnis) vermittelt werden, wie die Entführung (ſ. dieſen Art. Bd. III. S. 599 f.), die Kuppelei und Bordellwirthſchaft (lenocinium). Alle dieſe Verbrechen belegte die Kirche im Mittelalter je nach der Größe derſelben und den ſie begleitenden erſchwerenden Umſtänden mit den entſprechenden Büßungen, Cenſuren, und Kirchenſtrafen (ſ. dieſe Art.). Heutzutage übernimmt ſie jedoch in der Regel nur noch die Züchtigung der reinkirchlichen Verbrechen der Ketzerei, des Schisma, der Apoſtaſie und Simonie, welche Verbrechen nämlich unmittelbar gegen die eigenthümlichen Lebensbedingungen der Kirche gerichtet ſind, und daher an Laien wie an Geiſtlichen mit dem Banne, an letzteren überdieß mit Irregularität und Depoſition geahndet werden. Alle ſog. gemiſchten Verbrechen aber, über welche die Kirche ehemals eine mit dem Staate concurrirende Gerichtsbarkeit übte, überläßt ſie dermalen den weltlichen Gerichten zur Beſtrafung, und bethätiget ſich ſelbſt dabei regelmäßig nur in foro conscientiae, ohne ſich jedoch des Rechtes begeben zu haben, von dem Geſichtspuncte der Zucht und Correction aus unabhängig von der weltlichen Strafe auf ihre Angehörigen da, wo ſie es nöthig findet, auch durch geiſtliche Cenſuren einzuwirken. — ad II. Die Disciplinarvergehen der Geiſtlichen insbeſondere ſind theils ſolche, die gegen ihre Standespflichten überhaupt, theils gegen die Obliegenheiten der kirchlichen Aemter, die ſie bekleiden, gerichtet ſind. 1) Zu den Standesvergehen gehören die Apoſtaſie eines Clerikers der höheren Weihen, oder eines Ordensprofeſſen durch Rücktritt in den Laienſtand; dann die Vernachläßigung der Tonſur und des Clerical- und beziehungsweiſe Ordenskleides; alle nicht nur an ſich laſterhaften Gewohnheiten, ſondern auch ſolche, welche leicht in gefährliche Leidenſchaften übergehen können, alſo Neid, Geiz, Ehr- und Habſucht, Wucher, Zornhitze, Zänkereien, Scheltworte, Völlerei und Trunkenheit, Würfel- und andere Glücksſpiele, Hochzeitſchmauſe, Trinkgelage, Beſuch obſcöner Luſtſpiele, Pantomimen, Ballete, Seiltänzerproductionen, Maskeraden, Beſuch der Gaſthäuſer außer auf Reiſen, Jagdliebhaberei, vertrauter Umgang mit Perſonen des anderen Geſchlechtes; ferner die Verletzungen des äußeren geiſtlichen Anſtandes (decorum clericale), daher Laſcivität in Blick, Geberde, Haltung; unanſtändige Reden, muthwillige Scherze, das Tragen von Waffen außer auf Reiſen, der Gebrauch von Parfumerien; das Führen von Halskrauſen, Vorſtecknadeln, Ohren- und Fingerringen; läppiſche Modeſucht in Haarſchnitt, Bart und auffallenden Kleidern; endlich alle Beſchäftigungen, welche den Geiſtlichen von ſeiner wiſſenſchaftlichen und religiöſen Fortbildung abziehen, und mit den Pflichten ſeines Berufes nicht wohl verträglich ſind, wie Betrieb der Kaufmannſchaft, Handel und Gewerbe, Ausübung der Arzneikunde und Chirurgie, Kriegsdienſte, Uebernahme von Vormundſchaften, Procuraturen und Anwaltſchaften, von öffentlichen Staats- und Gemeindeämtern u. dgl. Für dieſe und ähnliche Verletzungen der clericaliſchen Standespflichten finden ſich die geſetzlichen Belegſtellen theils zerſtreut im Gratianiſchen Decrete, theils in den päpſtlichen Decretalen tit. De vita et honestate clericorum (Greg. IX., Sext., Clem., Extrav. comm. Lib. III. tit. 1),

Digitized by Google

und in tit. Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant (Greg. Lib. III. tit. 50, Sext. III. 24). Die meiſten der angeführten Standesvergehen der Cleriker und Regularen wurden von den betreffenden geiſtlichen Oberen mit arbiträren Strafen belegt, beſonders ſtrenge aber der Abfall vom Clericate und vom Mönchthum (c. 3. 5. 6 X. De apostat. V. 9), Trunkenheit (c. 9 Dist. XXXV), leidenſchaftliche Jagdluſt (c. 1. X De clerico venatore V. 24) und Schlägerei (c. 1. X De clerico percussore V. 25) geahndet. 2) Unter den Amtsvergehen werden namentlich von den Geſetzen bezeichnet: die uncanoniſche Ertheilung und Empfangung einer hl. Weihe, und die unerlaubte Ausübung eines Ordo (ſ. d. A. Irregularität, a. E., Bd. V. S. 836 f.); Nachläßigkeit der Geiſtlichen in ihren Amtsverrichtungen, insbeſondere Verletzung der den Beneficiaten obliegenden Reſidenzpflichten (ſ. d. A. Reſidenzpflicht Bd. IX. S. 222 ff.), oder des den Regularen, den Dom- und Collegiatſtiftskanonikern und Vicaren und übrigen bepfründeten Geiſtlichen zur Pflicht gemachten Chordienſtes (ſ. d. A. Brevier, nr. 3, Bd. II. S. 157 f.); ferner der Mißbrauch der Amtsgewalt der Kirchenoberen. Ein eigener Titel in den Decretalen handelt De excessibus praelatorum et subditorum (Gregor. Lib. V. tit. 31, Sext. V. 6, Clement. V. 6). Als dergleichen Exceſſe der Biſchöfe und Aebte ſind erwähnt: die Beläſtigung der untergebenen Geiſtlichen mit ungebührlichen Abgaben und Leiſtungen, Beeinträchtigung einzelner Perſonen oder ganzer Corporationen in ihren Rechten und Privilegien, Aneignung fremder Kirchenämter und Beneficialbezüge, Cumulirung mehrerer uncompatibler Pfründen in Einer Perſon, Verleihung von Beneficien an Unwürdige, Attentate der Kloſterprälaten ohne Vorwiſſen und Genehmigung des Diöceſanbiſchofs, Uebergriffe in deſſen Gerechtſame ꝛc. Vorzüglich ſtreng verpönt war der Mißbrauch der Amtsgewalt in Verhängung ungeſetzlicher Strafen, beſonders körperlicher Strafen (ſ. d. A. Züchtigungen, körperliche). Von den Amtsvergehen geiſtlicher Unterbehörden und niederer Kirchenbeamten heben die Canones ausdrücklich hervor die Exceſſe Privilegirter durch abuſiven Gebrauch ihrer Privilegien und Vorrechte, der Geiſtlichen und Mönche durch Nichtbeobachtung der vom Biſchofe angeordneten Kirchenfeierlichkeiten, der promulgirten Verordnungen und Cenſuren; der Prieſter durch Defecte bei Celebrirung des heiligen Meßopfers, der Stifts- und Kloſterconventualen durch Verweigerung des angelobten Gehorſams gegen ihre Oberen, der Pfarrer durch Trauung von Exparochianen ohne Entlaßſchein, dann des ſubordinirten Clerus überhaupt durch Uebergriffe in die Amtsbefugniſſe ihrer Vorgeſetzten u. ſ. w. Auch dieſe Delicte ſind in der Regel mit Suſpenſion bedroht. Beſonders ſtreng aber werden die Verletzung des Beichtgeheimniſſes oder die fractio sigilli (ſ. d. A. Beichtſiegel, Bd. I. S. 744 ff.), die absolutio complicis a peccato carnali (ſ. d. A. Complex und Complicität, Bd. II. S. 734 f.) und die Sollicitation (ſ. d. A. Sollicitatio, Bd. X. S. 241) geſtraft. — Alle dieſe Disciplinarvergehen, Standes- ſowohl als Amtsdelicte unterliegen der Natur der Sache gemäß auch heutzutage noch ausſchließlich der geiſtlichen Strafgewalt; nur iſt der Vollzug der wichtigeren Cenſuren und Strafen (Suſpenſion vom Amte, Privation, Depoſition, Degradation, Excommunication) gegen ſchon bepfründete Geiſtliche zugleich der weltlichen Regierung anzuzeigen. [Permaneder.]

Verbrechen und Vergehen, ſ. Delict.

Verbrechen, trennendes Ehehinderniß, ſ. Ehehinderniſſe.

Verdammniß, ewige, ſ. Hölle, Gericht, jüngſtes und Strafe.

Verden, Biſthum. Seine Gründung durch Carl d. Gr. fällt nach gewöhnlicher Angabe in das J. 786. Die Stiftungsurkunde des Biſthums iſt zwar nicht mehr vorhanden, wenigſtens iſt die von Adam von Bremen zum J. 788 angeführte (I, 12) Urkunde der Stiftung Bremens unächt; als ächt dagegen anerkannt von Lappenberg (Hamburger Urkundenbuch, I, 7) und Erhard (Regesta Westphal. p. 73) iſt die folgende Urkunde, aus der die bei Adam gefloſſen ſein

mag: König Carl: „Es ſei bekannt, daß wir die Sachſen beſiegt und zu der Gnade der Taufe gebracht haben. Indem wir aber ihr Land nach der alten Römerſitte in Provinzen und in Bisthumsſprengel mit beſtimmten Grenzen theilen, haben wir in dem Orte Phardum (Verden) eine Kirche und einen biſchöflichen Stuhl eingeſetzt, und haben dieſelben nach geſchehenem Einvernehmen mit dem Erzbiſchof Lullus der Erzdiöceſe Mainz untergeben. An dem Orte aber, der Brema heißt, haben wir noch einen höhern biſchöflichen Sitz errichtet, im Einvernehmen mit dem Papſte Hadrian, und nachher mit Papſt Leo; von den erwähnten Kirchen haben wir die eine dem Wilbert, die andere dem Willehad übergeben.“ Dieſe Urkunde muß zwiſchen 795—800 verfaßt ſein. Ferner ſagt Ansgar, daß der hl. Willehad am 13. Juli 787 zum Biſchofe von Bremen geweiht worden ſei. Dieſe und andere Gründe führt Giefers (über die Gründung des Bisthums Paderborn — in der kath. Zeitſchrift von 1851) gegen Rettberg (Kirchengeſch. Teutſchlands II. S. 455) an, der Verden in dieſer Zeit wohl für eine Miſſionsſtation, aber noch für kein Bisthum hält. Der gewöhnlich als erſter Biſchof Verdens angenommene hl. Suidbert wird von Rettberg zurückgewieſen, da er bloß Abt von Kaiſerswerth geweſen, und eine Verwechslung zwiſchen Werth und Verden vorliege (ſ. Suibertus). Rettberg iſt geneigt, den Patto (Pacificus, Pazzo), der nach dem Nekrolog von Fulda im J. 788 ſtarb, als erſten Miſſionspriеſter oder Weihbiſchof von Verden zu betrachten. Er wird auch Abt von Amorbach genannt; ebenſo der nächſte Biſchof Tanko oder Tagko (ſt. im J. 808 wohl als Martyrer). Die Verden'ſche Chronik nennt ſodann die vier Namen: Hortyla, Leyuld, Kortyla, Yſengher, die vielleicht Vicare der abweſenden Biſchöfe waren. Haruch (ſt. 830) iſt unbezweifelter Biſchof. Das Bisthum Verden umfaßte beſonders den Sturmgau und Bardengau. Die Grenze gegen den Sprengel von Bremen ging nach Adam von Br. (a. a. O. I, 12) von der Weſer bis zur Lühe, dann von der Elbe bis zur Bille, welcher Bezirk ſpäter an Razeburg (ſ. d. A.) kam. Der weitere Bezirk Verdens an den Ufern der Oſtſee bis zur Peene kam an das im J. 952 geſtiftete Bisthum Oldenburg oder Aldenburg. Auch das Fürſtenthum Lüneburg und ein Theil der Altmark gehörte zu Verden, das aber allmälig alle ſeine Beſitzungen jenſeits der Elbe verlor, und nur die Landeshoheit im Sturmgau gründete. Daß der Biſchofsſitz urſprünglich zu Bardewick geweſen, wie vielfach behauptet wird, iſt nicht unſre Anſicht. Nach Haruch regierte als Biſchof Haligad (839—845), ſodann Walter, der zwiſchen 864 und 867 ſtarb; hierauf Herluf. Die bisherigen Biſchöfe waren meiſtens Ausländer. Der 12. Biſchof Wigbert oder Wipert, früher Caplan Ludwigs des Teutſchen, erhielt am 4. März 875 ein wichtiges Immunitätsprivilegium für Verden. Auf ſein Anſuchen ertheilte Papſt Stephan VI. (1. Juni 891) dem von Walbert geſtifteten Kloſter Wildeshäuſen die Beſtätigung (Jaffé, Reg. P. 298). Wigbert gründete auch das erſte Kloſter in Lüneburg (ſt. 8. Sept. 908). Auf 13) Bernarius (ſt. 20. Oct. 913) folgte 14) Adelward (ſt. 933, n. a. 957), ein naher Verwandter des Erzbiſchofs Adaldag von Bremen. 15) Biſchof Amelung ſtiftete mit ſeinem Bruder, dem Herzog Hermann von Sachſen das Michaeliskloſter zu Lüneburg (ſt. den 5. Mai 962). Sein Verwandter 16) Bruno ſtarb den 7. März 976; 17) Biſchof Herpo, früher Caplan bei Erzbiſchof Adaldag, ſtarb den 19. Febr. 993. 18) Biſchof Bernarius II. aber ſtarb 23. Juli 1013. Er lag mit Hamburg-Bremen im Streit wegen Ramelsloh, das im Sprengel von Verden gelegen, Bremen zugeſprochen worden war — von Otto III.? (Jaffé, l. c. p. 245). Nach ihm regierten 19) Wicherus (ſt. 1031); 20) Ditmar (ſt. 1034); 21) Bruno, Bruder des berühmten Ditmar von Merſeburg (ſt. 1049); 22) Sigebert oder Sezzo (ſt. 1060); 23) Richbert (ſt. 1084 oder 85); 24) Hartwich (ſt. 1097); 25) Mazo (ſt. 1116); 26) Ditmar II., Biſchof ſeit 1137, war einer der Anführer des Kreuzzuges von 1137 (ſt. 1148); 27) Biſchof Hermann ſtarb

Digitized by Google

den 11. Auguſt 1167 in Italien an der Peſt; gleichzeitig mit ihm ſtarben an der Peſt die Biſchöfe von Lüttich, Regensburg, Augsburg, Speier, Zeitz, ſowie der Reichskanzler und Erzbiſchof Rainald von Cöln (Remling, Geſch. der Biſchöfe von Speyer, 1852. I, 403. Ficker, „Rainald von Daſſel", 1850. S. 114). 28) Biſchof Hugo ſtarb 1180; 29) Tamo ſtarb 1188. 30) Biſchof Rudolf wurde von Kaiſer Friedrich I., noch ehe er Biſchof war, mit dem Kreuze bezeichnet. Er wohnte dem Kreuzzuge von 1197—1199 an, ſtarb 1205. 31) Biſchof Iſo ſtarb 1230; 32) Biſchof Lüder ſtarb 1251, nach einem Kriege mit Graf Conrad von Wölpe; 33) Gerhard I., Graf von Hoya, regierte bis 1268; 34) Conrad, Sohn Otto's von Braunſchweig, ſtarb 1300. Während ſeiner Fehde mit dem Erzbiſchofe Giſelbert von Bremen, brannte die Domkirche von Verden ab; unterſtützt von Giſelbert, dem dieß ſehr nahe ging, baute Conrad eine neue Domkirche. 35) Biſchof Friedrich ſtarb 1312. 36) Biſchof Nicolaus vollendete den Bau der Domkirche (ſt. 1332). 37) Johann von Hake, vom Papſte eingeſetzt, wurde nachmals Biſchof von Freiſing, und ſtarb 1349 zu Avignon. Auch 38) Daniel von Wichtrich ſetzte der Papſt ein. Im J. 1354 verklagte ihn ſein Capitel in Mainz und Avignon; er ſtarb im Banne zu Cöln zwiſchen 1359 und 1363. 39) Gerhard II. von dem Berge wurde im J. 1365 Biſchof von Hildesheim, ſtarb 1398 (Kratz, der Dom zu Hildesheim, 1840, p. 206). 40) Biſchof Rudolf II. Rühle war früher Kanzler Kaiſers Carl IV. und Abfaſſer der goldenen Bulle (ſt. 1367). 41) Biſchof Heinrich von Langeln ſtarb 1381; 42) Johann von Zeſterfleth regierte weiſe bis 1388. Ihm folgte 43) Otto, Herzogs Magnus von Braunſchweig Sohn, der bald darauf Erzbiſchof von Bremen wurde (ſt. 1406). Nun kommt einige Verwirrung in die Geſchichte Verdens. Papſt Bonifaz IX. ernannte 1395 44) den berühmten Dietrich oder Theoderich von Niem (ſ. Dietrich v. N.) zum Biſchofe von Verden, der ſich aber bald nach Italien zurückzog; — und Verden wohl 1399 aufgab. — 45) Conrad II. aus Vechta wird vielfach nicht gezählt. Er wurde nach 1411 Erzbiſchof von Prag und ſtarb 1431. 46) Conrad von Soltau war ſchon 1400 Biſchof. Er war vorher wohl Profeſſor in Heidelberg und ein ſehr gelehrter Mann. Kaiſer Ruprecht von der Pfalz ſandte ihn im J. 1401 zum Papſte Bonifaz IX. Ueber dieſe Botſchaft lautet der Bericht des Florentiner Salviati vom J. 1401: „In Rom fanden wir einen Botſchafter des Kaiſers Ruprecht von der Pfalz. Er war ein reicher Prälat, der glänzend lebte und Doctor der Theologie war; er nannte ſich Biſchof Conrad von Verden. Unſer Auftrag war, alle insgeſammt den hl. Vater zu bitten, den neugewählten Kaiſer zu krönen. — So waren wir denn am 25. Febr. (1401) alle beim hl. Vater, und der Biſchof von Verden führte für den Kaiſer, ſowie auch in unſerm und der Paduaner Geſandten Namen das Wort; er ſprach ſehr gut, und wir beſtätigten den Inhalt ſeiner Rede. Am 24. März war neue Audienz; dann vergebliches Warten des Biſchofs von Verden" (ſ. Reumont, Beiträge zur italieniſchen Geſchichte. 1853, I. S. 164). Conrad hatte bei dem Papſte ſchon die Verlegung des Bisthums nach Lüneburg durchgeſetzt, durch eine Bulle vom 13. April 1402 wurde ſie aber widerrufen. Conrad, den Spangenberg einen Praſſer und Epicuräer nennt, ſtarb 1409 zu Rotenburg und wurde in Lüneburg begraben. Auf Verwenden Ruprechts ſetzte nun Papſt Gregor XII. den 47) Ulrich von Albach zum Biſchofe ein, während das Capitel den Heinrich II. wählte. Ulrich verzichtete 1417, ward Biſchof von Seckau, und ſtarb 1432. 48) Heinrich II. Graf von Hoya, kam erſt 1426 in den ruhigen Beſitz des Bisthums und ſtarb 1441. Er verſetzte und verlor viele Stiftsgüter. 49) Johann III. von Aſel bei Hildesheim war ein kräftiger Herrſcher, hatte viel Unfriede mit Bremen, Braunſchweig und Hoya. Im hohen Alter wurde er kindiſch, dankte ab, und ſtarb nach 2 Jahren (1472). 50) Barthold von Landsbergen wurde nach 11 Jahren zugleich Biſchof von Hildesheim; er war ein frommer, gelehrter und

Digitized by Google

ſtrenger Herr (ſt. 1502). Als ſein Vetter, der Domherr Barthold von Landsbergen, die Wahl ausgeſchlagen hatte, wählte das Capitel den minderjährigen 51) Herzog Chriſtoph von Braunſchweig-Wolfenbüttel, der im J. 1511 auch Erzbiſchof von Bremen wurde, und unter dem die Reformation in Bremen und Verden hereinbrach. In Bremen war Heinrich von Zütphen 1522 der erſte Prädicant, der aber im J. 1524 von den Ditmarſen verbrannt wurde. Im Jahr 1525 theilte man das Abendmahl unter beiden Geſtalten aus; im J. 1529 wurde verboten (zu Bremen) die Meſſe im Dome anzuhören. Die Democratie warf ſich hier, wie faſt im ganzen Norden, auf die Reformation. — Die ſogenannten Hundertmänner, ein Ausſchuß der Bürgerſchaft, gingen im J. 1532 in den Dom, und ſchlugen den Vicarien und Domherrn die lateiniſchen Bücher zu. Im Jahr 1547 waren die Domherrn theils geflohen, theils übergetreten. In Stade ſiegte die Reform im J. 1542. Im Stifte Verden aber bewahrte ſich der Erzbiſchof Chriſtoph während ſeines Lebens einen ſolchen Einfluß, daß die Neuerer auf ſeinen Tod warten mußten. Moriz machte im J. 1525 mit dem Capitel, der geſammten Geiſtlichkeit und dem Capitel zu Minden einen Bund gegen die Neuerungen in der Kirche. Mit aller Strenge verfuhr der Erzbiſchof, der beſonders an ſeinem Weihbiſchofe, den Luther einen gottloſen Buben und Heuchler nennt, eine ſtarke Stütze hatte. Sonſt war der Erzbiſchof von allen Seiten verlaſſen und verhaßt. Stände und Städte ſtanden gemeinſam für die Reform. In Buxtehude ſiegte der Umſturz im J. 1542. Die Stadt Lüneburg zeichnete ſich durch Anhänglichkeit an den alten Glauben rühmlich aus; der Magiſtrat und die angeſehenſten Bürger trotzten eine Zeit lang dem Ungeſtüm des Pöbels. Im Jahr 1530 kamen Prädicanten und mußten im nächſten Jahre wieder weichen. Da ſandte man den Reformator Urban Rhegius dahin. Dieſer erwirkte einen Befehl, daß alle Geiſtliche und Mönche auf dem Rathhauſe erſcheinen müßten, um zu erklären, was ſie an ſeinen Predigten auszuſetzen wüßten. Sie wurden mit der Weiſung fortgeſchickt, über die neue Lehre zu ſchweigen. Der Pöbel erhob ſich, und die Mönche des Marien- und Heiligenthalerkloſters mußten in das Elend wandern. Der Herzog Ernſt von Braunſchweig-Lüneburg that Alles für den Sieg der Reform. Er drang wiederholt in die Manns- und Frauenklöſter ein, und zwang die Einwohner zum Abfall. Endlich erlagen die letzten Klöſter der Gewalt (Schlegel, Kirchen- und Rerform.-Geſchichte von Nordteutſchland und den Hannoverſchen Landen, beſ. Bd. II. 49—58; 135—138). Der Beiſtand des Kaiſers, den der Erzbiſchof von Bremen anrief, half nur kurze Zeit. Chriſtophs eigener Bruder rieth dem (apoſtaſirten) Capitel von Bremen, ſeinen Bruder abzuſetzen und einzuſperren. Davon befreite dieſen der Tod, der ihn, 70 Jahre alt, zu Tangermünde im Auslande traf (22. Jan. 1558). Chriſtophs Bruder, 52) Herzog Georg, ſchon ſeit 1553 Biſchof von Minden, wurde nun Erzbiſchof von Bremen und Biſchof von Verden. Er hielt ſich zwar äußerlich zur Kirche, ließ aber die Andern gewähren; er ließ den Cölibat fallen, geſtattete den Kelch und die neuen Kirchengebräuche. Georg ſtarb den 4. December 1566 zu Verden. Ihm folgte 53) Biſchof Eberhard von Holle, ſeit 1561 Biſchof von Lübeck, ſeit 1564 Coadjutor in Verden. Wie in Lübeck, ſo führte dieſer Pſeudo-Biſchof die Abſchaffung des Katholicismus in Verden völlig durch. Er ließ im J. 1567 durch ſeinen Kanzler Borcholt vollends die Meſſe abthun, bei Kaiſer Maximilian II. war er wohlgelitten. Er ſtarb zu Lüneburg im J. 1586. 54) Philipp Sigismund, Sohn des Herzog Julius von Braunſchweig-Wolfenbüttel (1591 auch Biſchof zu Osnabrück), regierte als Landesherr bis 1623. 55) Johann Friedrich, Coadjutor in Verden ſeit 1619, Coadjutor in Bremen ſeit 1621, ſeit 1623 in Halberſtadt, trat 1622 das Bisthum Schwerin ſeinem Bruder Ulrich ab. Im J. 1624 ward er auch Coadjutor in Osnabrück. Im Lübecker Frieden (1629) mußten die beiden Brüder Johann Friedrich und Ulrich von Schleswig-Holſtein

Digitized by Google

ihren Stiftern Bremen, Verden, Halberſtadt und Schwerin entſagen. Das Capitel zu Verden wählte nun den Grafen Barthold von Königseck, Domicellar zu Cöln, einen Katholiken, zum Biſchofe, und ſchlug ihn dem Kaiſer und Papſte vor. Papſt Urban VIII. aber ernannte durch Bulle vom 26. Jan. 1630 den Graf Franz Wilhelm von Wartenberg, Herr zu Wald, ſeit 1624 Biſchof zu Osnabrück, zum Biſchofe von Verden. Der Einzug des neuen Biſchofs, am 1. Mai 1630, war prachtvoll; am 2. Mai huldigten die Stände; auf den 8. Mai wurde die Geiſtlichkeit zu einer Synode berufen. Katholiſche Seelſorger wurden für alle Gemeinden ernannt. Aber in demſelben Jahre kam Guſtav Adolph nach Teutſchland. Johann Friedrich, der noch in Bremen ſaß, und ſich Erzbiſchof nannte, rückte im J. 1631 mit Heeresmacht in Verden ein, und ließ den Katholiken ſagen: „Alle Pfaffen und Ligiſten ſollten ſich ſofort aus dem Lande ſcheeren." Der Prinz Friedrich von Dänemark kam im J. 1635 und 1636 in den Beſitz des Stiftes Verden; und, nachdem Johann Friedrich von Bremen im J. 1634 geſtorben war, erhielt Friedrich (1639) auch das Hochſtift Bremen. Dieſer Friedrich, als Erzbiſchof von Bremen der II., und in der Reihenfolge der Erzbiſchöfe von Bremen der 48ſte, in der Reihe der Biſchöfe von Verden der 55ſte, beſtieg als Friedrich III. im J. 1648 den Thron von Dänemark. In demſelben Jahre wurde das Erzbisthum Bremen und das Bisthum Verden, beide unter dem Titel von Herzogthümern, an die Krone von Schweden als Reichslehen zur Schadloshaltung für die Kriegskoſten gegeben. Verden war durch den langen Krieg ganz verarmt. Trotz der Aufklärung wurden in Verden noch 1617 fünf Hexen hingerichtet. Der erſte geiſtliche Superintendent, Magiſter Rimphof, vertheidigte in ſeiner Schrift „Drachenkönig" den Glauben an Hexen. Schweden ließ im J. 1652 das peinliche Verfahren wegen Zauberei niederſchlagen. Im Lande Hadeln ließ in dieſer Zeit Herzog Franz II. viele Unholde brennen; in Oſtfriesland wurden ſogen. Hexen und Zauberer erſäuft. Wir ſchalten hier, weil es weder oben, noch bei den andern nordteutſchen Bisthümern geſchah, die Reihenfolge der Erzbiſchöfe von Bremen-Hamburg ein: Biſchöfe von Bremen: 1) St. Wilehad (787—789); 2) Wilerich (—837); 3) Lenderich (—846); 4) Erzbiſchof Ansgar von Hamburg-Bremen (848—865); 5) Rembert (—888); 6) Adelgarius (—909); 7) Rogerus (—916); 8) Reginward (—917); 9) Unno (—935); 10) Adaldag (—988); 11) Libentius (—1013); 12) Unwan (—1029); 13) Libentius II. (—1032); 14) Hermann (—1035); 15) Betelin Alebrand (—1043); 16) Adelbert (—1072; 17) Liemar (—1101); 18) Humbert (—1104); 19) Friedrich I. (—1123); 20) Adelbert II. (—1148); 21) Hartwich I. (—1168); 22) Balduin I. (—1178); 23) Sigfried (—1184); 24) Hartwich II. (—1208); 25) Waldemar (ſ. Schleswig, —1211); 26) Gerard I. (—1217); 27) Gerard II. (—1257); 28) Hildebold (—1273); 29) Giſelbert (—1306); 30) Heinrich I. (—1306); 31) Jonas (—1327); 32) Burchard (—1344); 33) Otto I. (1348); 34) Gottfried (—1367); 35) Albert II. (—1395); 36) Otto II. (—1406); 37) Johann II. (—1421); 38) Nikolaus (reſignirt 1435, ſtarb 1447); 39) Balduin (ſt. 1442); 40) Gerhard III. (—1463); 41) Heinrich II., zugleich Biſchof zu Münſter (ſt. daſelbſt 1496); 42) Johann III., Rode († 1511); 43) Chriſtoph von Lauenburg (ſ. oben, —1558); 44) Georg († 1566); 45) Heinrich III. von Braunſchweig, ſeit 1577 auch Biſchof von Paderborn und Osnabrück, war Lutheraner; er ſtarb 1585 in Folge eines Sturzes vom Pferde; 46) Johann Adolph, der zehnjährige Sohn des Herzogs von Schleswig-Holſtein, wurde 1590 regierender Herzog von Schleswig-Holſtein. Er verzichtete auf Bremen zu Gunſten ſeines jüngern Bruders Johann Friedrich (1629); endlich ſchloß 48) Friedrich II. im J. 1648 die Reihe der Erzbiſchöfe von Bremen (ſt. 1670). Die Krone Schweden zog im J. 1650 die Domcapitel von Bremen und Verden mit deren Einkünften ein.

Digitized by Google

Die Beſchwerden der Capitel, 1653 und 1654, zu Regensburg halfen nichts. Dagegen wurden durch Receß vom 23. Jan. 1652 die Rechte des Domcapitels zu Hamburg geſichert. Noch einmal ſchien der vertriebene Katholicismus nach Verden zurückzukehren. Der Fürſtbiſchof von Münſter, Bernhard von Galen, eroberte im J. 1576 im Bunde mit Dänemark Verden und Bremen, und ſetzte den großen Nicolaus von Zitzwitz, Abt zu Huysburg (ſ. Geſchichte der Abtei Huysburg von van Eß, 1810, S. 26—42), zu ſeinem Statthalter ein. Aber ſchon 1680 verzichtete Ferdinand von Fürſtenberg, der Nachfolger des Fürſtbiſchofs Bernhard (ſt. 1678). Verden und Bremen kamen wieder an Schweden. Im J. 1719 kam Braunſchweig-Lüneburg in den Beſitz der Herzogthümer Bremen und Verden, während die Stadt Bremen allmälig als freie Reichsſtadt anerkannt wurde. Als Hannover im J. 1802 das Bisthum Osnabrück erhielt, mußte es auf den Dom zu Bremen verzichten, und das noch beſtehende Domcapitel in Hamburg abtreten. Im J. 1810 wurden Bremen und Verden dem Königreiche Weſtphalen zugetheilt, aber noch in demſelben Jahre zum Kaiſerthume Frankreich geſchlagen. Ende des J. 1813 kehrten Bremen und Verden zu Hannover zurück, Bremen aber blieb mit einem kleinen Gebiete Freiſtadt. — *Literatur.* 1) Necrologium Verdense, vel regula chori per decanum Hemonem de Mandelslo scripta 1525. 2) *Pratje*, Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen und Verden, Stade 1769—81; neu gedruckt 1842. 3) *Pratje*, die Herzogthümer Bremen und Verden 1757—62; und dazu 4): *Lappenberg*, Grundriß zu einer Geſchichte des Herzogthums Bremen, in *Pratje* Nr. 3. 5) *Pratje*, Bremen- und Verdenſche Bibliothek, Hamburg, 1753—60. 6) *Pratje*, kurzgefaßte Religionsgeſchichte der Herzogthümer Bremen und Verden, Stade 1776; 7) *Spangenberg*, Chronicon oder Lebensbeſchreibung und Thaten aller Biſchöfe des Stifts Verden, Hamburg, 1721. 8) *Schlichthorſt*, Beiträge zur Erläuterung der ältern und neuern Geſchichte der Herzogthümer Bremen und Verden, Hannover, 1796—1806; derſelbe in *Erſch* und *Gruber's* Enc. 9) *Delius*, die Grenzen und Eintheilung des Erzbisthums Bremen, Wernigerode, 1808. 10) *Wedekind*, Chronographie der Biſchöfe zu Verden, in Noten zu einigen Geſchichtſchreibern des teutſchen Mittelalters, Hamburg 1821. 11) *Peter von Kobbe*, Geſchichte und Landesbeſchreibung der Herzogthümer Bremen und Verden, Göttingen 1824. 12) *Carſten Miſegaes*, Chronik der freien Hanſeſtadt Bremen. 1838. 13) *Ch. G. Pfannkuche*, ältere Geſchichte des vormaligen Bisthums Verden, Hamburg 1830. Von demſelben Pfannkuche finden ſich eine Reihe von Aufſätzen über Verden in dem alten und neuen Vaterländiſchen Archiv für Niederſachſen. 14) *Lappenberg*, Geſchichtsquellen des Erzſtiftes und der Stadt Bremen, Hamb. 1841, 4. 15) *Lappenberg*, Hamburger Urkundenbuch. 16) *Joh. Herm. Duntze*, Geſchichte der freien Stadt Bremen, Bremen 1845—1851, 4 Bde.; davon ein Auszug: Bremen unter franzöſiſcher Gewaltherrſchaft. — Der Katholicismus in den Hochſtiftern Bremen-Hamburg und Verden war völlig untergegangen. Die wenigen auf dem Grund und Boden derſelben heute beſtehenden katholiſchen Gemeinden ſind neuern Urſprungs. Eine neue Gemeinde in Hamburg-Altona ſammelte ſich von 1589 bis 1604, welche ſich durch lange Leiden bis zur Gegenwart erhalten hat. Die Zahl der Katholiken in Hamburg und der jetzt davon getrennten Gemeinde Altona wird auf 5—8000 Seelen, davon 3000 Stammkatholiken, angegeben. Im J. 1850 erſchien: Geſchichte der katholiſchen Gemeinden in Hamburg und Altona, Schaffhauſen. Die Begründung eines Bisthums zu Hamburg im J. 1839 ſcheiterte durch preußiſchen Einfluß (S. 297 des citirten Werkes). — In dem benachbarten Stade beſtand zur Zeit des 30jährigen Krieges eine Zeit lang ein Jeſuitencolleg (1628—1632). Am 5. Mai 1632 zog Pappenheim von Stade ab, und nahm die Katholiken und Ordensleute mit ſich. Dem Jeſuiten Wernich gelang es, die hl. Geräthe des zu Stade zerſtörten Jeſuitencollegs

Digitized by Google

für die Gemeinde in Hamburg-Altona zu gewinnen (S. 53 der citirten Schrift über Hamburg; und Kobbe, Geſchichte von Bremen-Verden, II. 249. Schlegel, l. c. III. 546). In Lüneburg beſtehen erſt ſeit 2 Jahren die Anfänge einer neuen Gemeinde. Ein Haus zur Schule und Pfarrwohnung, ſowie ein Platz für die Kirche iſt gekauft. Das nothwendige Geld für den Kirchenbau (etwa 12—15,000 Thaler) iſt zur Hälfte geſammelt. Die Zahl der Katholiken iſt etwa 400 (Münſterſches Sonntagsblatt vom 16. Nov. 1851). Die katholiſchen Gemeinden in Celle mit 466 Seelen und in Hannover mit 1713 Seelen ſtammen aus dem 18. Jahrhundert; beſonders hat ſich die Kaiſerin Maria Thereſia ihrer angenommen. Zu Nienburg an der Weſer iſt ſeit etwa 8 Jahren ein katholiſcher Geiſtlicher zunächſt für die Katholiken des dortigen Militärs angeſtellt. Er hält abwechſelnd in Nienburg und Verden Gottesdienſt. Von einer Kirche iſt noch keine Rede. In Nienburg mögen etwa 75, und in Verden 75 Katholiken ſein. Das iſt der ganze Katholicismus in dem alten Bisthum Verden. Die Ferdinandiſche Stiftung vom J. 1682 (ihre Geſchichte ſteht in dem erwähnten Werke über Hamburg und Altona, S. 95 und im Anhang bei Otto Mejer, die Propaganda, II. ꝛc. 1853. S. 314—323) ſetzt für 2 Geiſtliche in Bremen eine Beſoldung aus. Zur Zeit befinden ſich gleichfalls 2 Geiſtliche in Bremen. Uebrigens iſt Bremen die einzige Gemeinde in dieſen nordiſchen Miſſionen, über deren Stiftung und bisherige Geſchichte ich bis jetzt keine Quellen aufgefunden habe (über die Gemeinden in Ober- und Niederſachſen, Pommern, der Mark, Meklenburg, Dänemark, Schweden ꝛc. liegen meiſt ſehr ausführliche Nachrichten vor, ſo daß man heutzutage mit leichter Mühe eine Geſchichte dieſer Miſſionsgemeinden ſchreiben kann; über Schleswig habe ich das Nothwendige oben beigebracht; über Lübeck ſoll noch Einiges unter dem Art. „Vicelin“ folgen). In Bremerhaven iſt ſeit Jahresfriſt ein katholiſcher Geiſtlicher beſonders für die Auswanderer angeſtellt; es fehlt aber noch an einer Capelle, Schule, kurz an Allem. [Gams.]

Verdienſte Chriſti, ſ. Erlöſung und thesaurus meritorum.

Verdienſte der Gläubigen, ſ. Werke, gute.

Verdun, Bisthum in Frankreich. St. Sanctinus von Dionyſius geſandt, wird gewöhnlich als erſter Biſchof von Verdun angegeben (Calmet, Geſchichte Lothringens, und „Almanach histor. de la ville et du diocèse de Verdun“ 1775. Katholik von 1821. I. 182). Sonſt gilt Sanctinus als erſter Biſchof von Meaux. Nach ihm wird genannt 2) St. Maurus; 3) St. Salvinus; 4) St. Arator, deren Leichname zur Zeit Lothar's II. gefunden wurden, und an deren Grabe viele Wunder geſchahen (Pertz, T. IV, gesta episc. Verdun.). Als erſter beglaubigter Biſchof gilt Pulchronius (450—470), der viele Wunder vollbrachte. Ihm folgte 2) Poſſeſſor. Unter 3) Firmin (486—498) widerſtanden die Verduner dem König Chlodwig; während der Belagerung ſtarb Firmin. Dem Prieſter Euſpicius gelang die Vermittlung zwiſchen Verdun und Chlodwig. Doch wurde nicht er, ſondern St. Vitonus 4) Biſchof (529), in deſſen berühmten St. Vitonsabtei die ſpätern Geſchichtſchreiber Verduns, beſonders Berthar und Laurentius, lebten. Der 5) Biſchof Deſideratus, zu unterſcheiden von den gleichnamigen Biſchöfen von Bourges und Alby, erlangte, nachdem er viel Unbild von König Theoderich von Metz erlitten, das Bisthum, und legte bei dem Könige eine wirkſame Fürbitte für die nothleidenden Verduner ein. Der König lieh 7000 Goldſtücke, die er nachher ſchenkte. Die von Verdun aber trieben nun Handel, wurden dadurch reich, und gelten bis heute als große Leute (Gregor. Tur. Hist. Fr. III, 34). Nach dem Tode des Deſideratus (550) wurde ihm 6) Agericus zum Nachfolger gegeben (Gregor. l. c. III, 35; VII, 44; IX, 8. 10. 12), der in jener wilden Zeit viel Ungemach zu tragen hatte, und eine hervorragende kirchliche und politiſche Stellung einnahm (Fortunat. III, carm. 29 et 30). Nach langen Leiden ſtarb der Heilige (588), und ruht in dem von ihm gebauten St. Michaelsgebethaus, das

Digitized by Google

mit dem dazu gehörigen Kloſter St. Agerichsſtift genannt wurde und zu der Benedictinercongregation St. Viton gehörte (Comtius ad a. 562). Der Abt Buciovald „lief nun nach dem Bisthum, aber erlangte nichts.“ Denn der Einfluß des Königs Childebert ſetzte des Königs bisherigen Geheimſchreiber Charimeres mit Einſtimmung der Bürger zum 7) Biſchofe mit Uebergehung des Abts Buciovald. Dieſer galt nämlich für ſtolz, und wurde darum von Einigen Buccusvalidus genannt (Gregor. IX, 23). Es folgte 8) Ermenfred (—621); hierauf 9) Godo (—623?), der dem vielgenannten Concil zu Rheims im J. 625 anwohnte. 10) St. Paulus, „deſſen Andenken unſterblich iſt,“ aus dem Kloſter Tholey bei St. Wendel, aber kein Bruder des Germanus von Paris (Mabillon, Acta. II, 268), regierte zur Zeit des Königs Dagobert (—648). Eine Neffe dieſes Königs, Grimo, übergab aus Liebe zu Paulus, ſeinem Erzieher, demſelben das Kloſter Tholey zum Eigenthum. Paulus aber, der die Kirche von Verdun ſehr verarmt fand, brachte ihr eine Menge von Gütern zu, und erbaute ſie noch mehr durch ſeine Tugenden, ſeine Wunder im Leben und nach dem Tode. Wir beſitzen einen Brief des Deſiderius von Cahors an Paulus, und 2 Briefe des Paulus an Deſiderius. Dieſe 3 Briefe finden ſich bei Migne, Patr. T. 87, p. 261 vgl. p. 211, wo das Geſchichtliche über Paulus ſich findet. Ein „Leben“ des Paulus und ein ausführlicher Commentar dazu findet ſich bei den Bollandiſten zum 8. Februar (Bd. II. des Febr. p. 169—178). Nach Paulus (—648) regierten die Biſchöfe 11) Gisloald (—665); 12) Gerebert (—689); 13) Armoin (—701); 14) Agrebert (—709); 15) Biſchof Bertholanius (—715) erwarb bedeutende Güter. Nach 16) Abbo (—716) hielt ſich der 17) Biſchof Peppo (716—722) an Carl Martell, von welchem derſelbe Güter für ſeine Kirche erlangte. Nach 18) Volchiſius (—729) und 19) Agroin (—732) war der biſchöfliche Stuhl eine Zeit lang erledigt. Biſchof 20) Madelveus (735—776) war ein gerechter und heiliger Mann. Als die Hauptkirche von Verdun verbrannt war, ließ er ſie neu bauen, wallfahrtete nach Jeruſalem, und brachte von da koſtbare Reliquien und einen herrlichen Kelch zurück. Er ſtarb in Neuville um 768. Sein Leib fand ſich nach 40 Jahren unverſehrt. Nach ſeinem Tode war das Bisthum 22 Jahre erledigt; unter Carl d. Gr. verlor daſſelbe viele Beſitzungen. Ein gewiſſer Amalbert war 21) damals Weihbiſchof. Der Biſchof 22) Petrus hatte ſeiner Zeit (774) die Stadt Pavia an Carl d. Gr. übergeben, und er erhielt zum Lohne das Bisthum. Trotzdem kam viel Unglück über ihn, er durfte zwölf Jahre nicht vor das Angeſicht Carls treten, bis er auf dem Concil zu Frankfurt (794) als unſchuldig erfunden wurde. Denn „die Gnade des Königs wandte ſich dem Biſchofe wieder zu, und er bereicherte ihn wieder mit den frühern Ehren, und gab nicht zu, daß derſelbe in der Anklage bleibe, da er keine Schuld an ihm gefunden hatte“ (Pertz, M. G. T. I. p. 73; und Migne, Patr. T. 97. p. 195). Petrus war etwa bis 815 Biſchof. Unter ihm verlor die Kirche von Verdun viele Güter. Der frühere Hofcaplan und Cantor 23) Auſtramus regierte 5 Jahre. Der 24) Biſchof Heriland war körperlich ſehr hinfällig, und unter ihm traf die Kirche viel Unglück. Als er nach einer Regierung von 24 Jahren geſtorben war (—834?), erbaten ſich die Verduner den Aldnin oder Hildin von Ludwig dem Frommen zum Biſchofe. Dieſer, ein Teutſcher, baute viele Kirchen. Aber nach dem Kriege in Lotharingen kam er in die Ungnade des Kaiſers Lothar; und ſtarb in ſeiner Stadt (847) mit großer Betrübniß und Schmerz in dem Herrn; ein Mann, voll von jeder Güte und Liebe.“ Der 25) Biſchof Hatto oder Otto (847—870) fand alles verſchlendert, und ſtellte alles wieder her. Er begann die neue Kirche und baute ſie zum großen Theil. Von Lothar II. erhielt er viele Güter. Derſelbe Otto aber ſtand in den bekannten Eheſtreitigkeiten Lothars II. auf Seiten ſeines Königs, und gegen Papſt Nicolaus I. Nachdem Nicolaus wiederholt umſonſt an die Biſchöfe in Lotharingen geſchrieben hatte, daß ſie gegen

Digitized by Google

das Aergerniß ſich erheben, ſchrieb er ihnen zum dritten Male, daß die Walrade excommunicirt ſei, da ſie die frühern Briefe anzunehmen ſich geweigert. Er befiehlt ihnen unter der Strafe des Bannes, das Urtheil des Papſtes gegen Walrade bekannt zu machen, und dem Papſte durch Geſandte oder Briefe zu melden, wie nun Lothar mit ſeiner Gemahlin Theutberga lebe. Hätten ſie aber keine Gelegenheit, ſo dürften ſie keine Geſandte ſchicken. „Von dieſer Nachſicht aber ſchließen wir, wie billig, den Biſchof von Verdun aus, dem wir hiemit befehlen, daß er nicht bloß Briefe, ſondern auch einen geeigneten Geſandten aus ſeinem eigenen Clerus an Uns ſende, ohne irgend eine Zögerung oder Ausrede“ (Manſi, XV, 315. Jaffé, Reg. P. 253. Nicolai P. epist. bei Migne, P. 119, p. 1142). In demſelben Jahre (13. Nov. 867) ſtarb Nicolaus I., Biſchof Otto aber den 1. Januar 870, 5 Monate nach Lothar's II. Tod, nach einer Regierung von 23 Jahren, und wurde in der Vitonskirche begraben. Der 27) Biſchof Berardus (—880) baute die Kirche aus, führte unter ſeinem Clerus in der Stadt das canoniſche Leben ein, und zeigte auch „den Prieſtern auf dem Lande mit aller Macht den Weg des Heiles“. Er ſtarb den 31. Dec. 879 und wurde in Tholey begraben. Der 28) Biſchof Dado oder Diethmar regierte bis 923. — So weit geht die Geſchichte Verduns durch den Mönch Berthar von St. Viton, der Canonicus unter Biſchof Otto, mit deſſen Nachfolger befreundet war, und ſein Werk: „Thaten der Biſchöfe von Verdun“, dem Biſchofe Dado widmete. Weil die Hauptkirche verbrannt und die Bücher und die Andenken der hl. Väter zum großen Theil dabei zu Grunde gegangen waren, darum hat Berthar, damit die hl. Erinnerungen nicht ganz erlöſchen, wenn auch von Schwachheit und Betrübniß verzehrt, dasjenige, was er über Dado's hl. Vorgänger geleſen oder von den Gläubigen gehört hat, in kurzer Rede aufgefaßt, dem Biſchof Dado zu Gefallen, und der Nachwelt zum Frommen“ (Gesta episcop. Verdun. auct. Bertario et Anonymo, monachis S. Vitonis, bei Pertz T. IV. 38—45). Im J. 916 dem 36. Jahre Dado's, ſchrieb Berthar, den ein Ungenannter fortſetzte. Von 29) Biſchof Hugo (—925) und 30) Bernuin (—939) weiß man nichts „wegen der Sorgloſigkeit der frühern“. Der 31) Biſchof Berengar, ein Sachſe und Verwandter Kaiſers Otto I., erhob und erweiterte die Peter- und Paulskirche, ſtarb um 960. Wicfried aus Bayern, ſchon zu Berengars Zeit zum 32) Biſchofe gewählt, regierte unter Otto II. und III. vortrefflich viele Jahre. In ſeiner letzten Zeit traf Verdun viel Unglück. Der fränkiſche König Lothar belagerte die Stadt und ſchlug das Heer derſelben. Wicfrid's Nachfolger 33) Hugo kam, und da er nichts fand, was ihm gefiel, ſo ließ er das Bisthum alsbald wieder im Stich. Ein anderer, 34) Adalbero, kehrte ſogleich wieder nach Metz zurück (984). Adalbero II. aber 35), ein guter und demüthiger Herr, war kränklich, ging wohl ſeiner Geſundheit wegen nach Salerno, und ſtarb in Italien um 988. Der 36) Biſchof Haymo (988—1024) aus Teutſchland, war ein vortrefflicher Hirte, unter dem das geiſtige Leben einen hohen Aufſchwung nahm und viele Klöſter gegründet wurden. 37) Raymbert, gleichfalls ein tüchtiger Biſchof (—1038), baute die St. Agerichskirche, und ſtarb als Kreuzfahrer zu Belgrad. Der 38) vortreffliche Richardus unter Kaiſer Heinrich III. ſtarb leider ſchon nach 7 Jahren (1046). Ihm folgte 39) Theodorich, früher Canonicus zu Baſel (—1088). Gleich im Beginne ſeiner Regierung wurde Verdun durch Herzog Gottfried und den Grafen Balduin verbrannt (1048). So weit geht die Geſchichte des ungenannten Fortſetzers Berthars. Nach ihm tritt als Hiſtoriker Verduns der Mönch Laurentius von Lüttich ein, der ein Jahr im Vitonskloſter weilte, und die „Gesta episcoporum Virdunensium et abbatum Sti Vitonis“ vom J. 1046 bis 1144 ſchrieb. Er hat ſein Werk, das G. Waitz jüngſt (Pertz, Mon. XII. 1852) herausgegeben, „dem Biſchof Albero und ſeiner ganzen Kirche gewidmet.“ Laurentius nennt den Theodorich von Sanctinus als den 39) Biſchof. Der Herzog Gottfried unterzog ſich frei-

Digitized by Google

willig der ſtrengſten Kirchenbuße in Verdun, und ſchenkte der Kirche zum Erſatze viele Güter (ſt. 1069). Biſchof Theodorich baute die Stadt und ihre Kirchen wieder auf, wobei er von Geiſtlichen und Laien, beſonders dem Archidiacon Ermanfried, ſehr unterſtützt wurde. Papſt Leo IX. kam auf Bitten des Biſchofs nach Verdun (1049), wo er die Kirche zur hl. Magdalena einweihte, und durch eine neue Urkunde die Beſitzungen und Titel der Domherrn beſtätigte. Daſſelbe that er auch für das Kloſter zur hl. Maria, ſowie für jenes zu St. Viton (ſ. Hunkler, Leo IX. und ſeine Zeit. 1851. S. 144—149. Jaffé, Reg. Pont. p. 370 führt vier päpſtliche Decrete zu Gunſten Verduns an). Unter Biſchof Theodorich wurde Verdun noch zweimal eingeäſchert. Theodorich machte wiederholte Reiſen nach Rom und eine Wallfahrt nach Jeruſalem. In dem Kampfe aber zwiſchen Papſt Gregor VII. und Heinrich IV. ſtand er aus Schwachheit auf der Seite des Kaiſers (cf. Pertz, T. VIII, p. 468). Als des alten Theodorich's Ende nahte (1089), wünſchte und erlangte er Ausſöhnung mit dem Papſte und deſſen Anhängern. Nachdem er freigeſprochen war, gab er bald darauf ſeinen Geiſt auf (28. April), nachdem er 43 Jahre lang regiert hatte, „ein in vielen Dingen erprobter und ruhmwürdiger Mann; nur Schade, daß auf ſeinen Ruhm dieſe letzte Makel fiel.“ Ihm folgte 40) Richerius, Decan der Kirche von Metz, „ein frommer und ehrenwerther Mann.“ Auch er ließ ſich von dem Kaiſer mit dem Stab belehnen, „weil ein anderer Weg nicht offen ſtand.“ Darum erlangte er 7 Jahre lang (nach Richer 4 Jahre) die Biſchofsweihe nicht, bis ihn (16. April 1093) der Erzbiſchof Hugo von Lyon weihte, nachdem er der Partei des Kaiſers abgeſchworen hatte. Freudig wurde er nun aufgenommen und regierte im Frieden. Auch Herzog Gottfried von Bouillon ſchloß vor ſeinem Kreuzzuge Frieden mit der Kirche von Verdun, und ſchenkte ihr große Güter — nämlich Mouſay und Stenay. Der Biſchof Richer aber ſammelte aus ſeinen Kirchen viel Gold und Silber, und gab es als Beiträge für die Koſten des Kreuzzuges (1096). Er ſtarb nach einer ruhmvollen Regierung von 18 Jahren zu Trier (1107). Ihm folgte 41) Richard, der alsbald von Kaiſer Heinrich V. den Biſchofsſtab annahm. Papſt Paſchalis II. aber that ihn in den Bann. Da der Archidiacon Guido und der Abt von St. Viton, Laurentius, zum Papſte hielten, ſo war die Kirche von Verdun in großer Spaltung. Guido wurde von dem Biſchofe in der härteſten Gefangenſchaft gehalten, und gab nach, um loszukommen. Später wurde er Biſchof von Albano. Im J. 1114 zog Richard ſelbſt zu Papſt Paſchalis II., um ausgeſöhnt zu werden. Inzwiſchen traf ihn in Italien der Tod. Das Bisthum blieb 3 Jahre erledigt. Heinrich aus England nahm nun 42) das Bisthum aus der Hand des Kaiſers an, verſöhnte ſich aber bald darauf mit dem Papſte und erhielt die Biſchofsweihe, die ſein Vorgänger nie empfangen hatte. Dafür wurde Heinrich von den Verdunern zurückgewieſen. Er drang darum mit Gewalt in die Stadt, und aus Anlaß der Einnahme derſelben wurde ein großer Theil von Verdun nebſt 3 Kirchen eingeäſchert. Durch das Calixtiniſche Concordat vom J. 1122 erhielt auch die Kirche von Verdun den Frieden wieder. Biſchof Heinrich aber wurde von ſeinem Clerus beim Papſte wegen verſchiedenen Unbilden verklagt. Auf den Rath des hl. Bernhard legte Heinrich nun ſein Bisthum nieder (Bernard. epist. 48). 43) Biſchof Urſio führte ein zurückgezogenes Leben, und fürchtete ſich in die Weltgeſchäfte zu miſchen. Laien verachteten ihn darum und verfolgten ihn und ſeine Kirche. Urſio floh ſelbſt aus der Stadt, und legte im J. 1131 ſeine Würde nieder, womit alle Welt zufrieden war. Ihm folgte 44) der bisherige Archidiacon Alberon, womit gleichfalls alle Welt zufrieden war. Papſt Innocenz II., damals in Gallien weilend, weihte ihn ſelbſt zum Prieſter und Biſchofe. Er führte den Prämonſtratenſerorden und die Ciſtercienſer in ſein Bisthum ein, welches ſich innerlich und nach Außen ungemein hob. Bis zum J. 1144 reicht die Schrift des Mönchs Laurentius „Gesta episcop. Virdunensium“; ein Ungenannter aber hat dieſe

Geſchichte bis zum J. 1250 fortgeſetzt. Im J. 1147 kam Papſt Eugen III. nach Verdun, ließ den Leichnam des hl. Viton erheben, und weihte die Kirche der hl. Maria. Im J. 1150 verbrannte die Kirche der Maria Magdalena und der größte Theil der Stadt. Im J. 1158 ſtarb Biſchof Adalbero, an Verdienſten reich. Sein Nachfolger 45) Albert aber ſtarb 1163. 46) Richard, genannt „das Kind„, ſtarb im J. 1171 als erwählter Biſchof. 47) Biſchof Arnold regierte bis zum J. 1181. Er ſtarb an einer im Kampfe erhaltenen Wunde. Sein Nachfolger 48) Heinrich legte im J. 1186 ſeine Würde nieder, und 49) Albert wurde gewählt (—1208). Im J. 1208 kam es zwiſchen den Bürgern und dem Clerus in Verdun zum Kampfe. Biſchof Heinrich wurde durch einen Lanzenſtich getödtet. Sein Nachfolger 50) Robert regierte bis zum J. 1217. Auf ihn folgte 51) Johannes vom ſteilen Berge, welcher im J. 1224 zum Bisthum von Metz überging. 52) Radolph von Torta, Cantor aus Laon, führte im J. 1227 einen Krieg gegen die Bürger, er ſtarb 1245. Nun regierte 53) Guido von Trainel, der noch in demſelben Jahre ſtarb. 54) Guido von Mello hatte gleichfalls mit den Bürgern zu kämpfen, und nahm ſchon im J. 1247 das Bisthum Auxerre an. 55) Johannes von Aix ſtarb als Erwählter und noch Diacon im J. 1253; der Papſt gab ihm den Archidiacon 56) Jacobus von Laon zum Nachfolger, welcher aber ſchon im J. 1256 auf das Patriarchat von Jeruſalem überſetzt wurde, und im J. 1259 als Urban IV. den päpſtlichen Stuhl beſtieg und als Papſt das Fronleichnamsfeſt einführte. 57) Biſchof Robert II. von Mailand (—1271) hatte zum Nachfolger 58) Ulrich (—1273), nach deſſen Tode der Sitz 3 Jahre erledigt war (—1276). 59) Biſchof Gerard (—1278) hatte zu ſeinem Nachfolger ſeinen Bruder 60) Heinrich (—1286). Nach 4jähriger Sedisvacanz (—1290) regierte 61) Jacob II. von Revigneyo. Er ſtarb 1296 zu Rom, wohin er wegen eines Conflicts mit der Bürgerſchaft gegangen war. Ihm folgte 62) Johannes III. vom ſteilen Berge (—1302); nach welchem 63) Thomas vom weißen Berge regierte (—1305). 64) Biſchof Nicolaus von Neuville-ſur-Orne dankte im J. 1312 ab; und ihm folgte 65) Heinrich vom ſteilen Berge, dem eine lange Regierung bis zum J. 1349 vergönnt war. 65) Heinrich von Germiney wurde gewählt, aber nicht beſtätigt. Nach ihm regierten 66) Otho (—1351); 67) Hugo (—1361); 68) Johannes (—1371); 69) Johannes II. (—1375); 70) Guido (1376—1378); 71) Leobald (—1403); 72) Johannes von Sarraponte folgte ihm, der durch Räuber und treuloſe Vaſallen die ſchwerſten Unbilden erlitt. Im J. 1420 tauſchte er von dem Cardinal Ludwig Herzog von Barri das Bisthum Chalons ein, welcher letzterer im J. 1430 als 73) Biſchof von Verdun ſtarb, und zu ſeinem Nachfolger 74) Ludwig de Harraucour hatte, der im J. 1437 Biſchof von Toul wurde. 75) Der Abt Wilhelm wurde ihm vom Papſte zum Nachfolger gegeben (—1449). Dieſer Wilhelm wurde im J. 1449 gleichfalls Biſchof von Toul, und, merkwürdig genug, Ludwig kehrte nach Verdun als Biſchof zurück, „welcher gut regierte". Ihm folgte 76) Wilhelm von Harraucour, Verwandter des Vorigen, welcher eine lange Regierung bis zum J. 1500 führte. Bis zum J. 1481 aber reichen die Annales S. Vitoni Virdunensis, und damit die Geſchichtsquellen für das Bisthum Verdun aus dem Mittelalter, welche alle in Pertz's Monumenta vollſtändig ſtehen, mit Bezug worauf der Herausgeber Waitz ſagt: „Die Leſer werden ſich mit mir freuen, daß dieſe unſere Sammlung alle die Geſchichtſchreiber Verduns aus dem Mittelalter, welche bis auf unſre Zeit gelangt ſind, in ſich aufgenommen hat" (Mon. T. XII. p. 488). Dieſe Schriften ſind im Einzelnen: 1) Annales Virdunenses. a. 822—1024 (Pertz, M. IV, 7—8). 2) Chronicon S. Michaelis in pago Virdunensi a. 722—1034 (IV, 78—86). 3) Fragmentum ex Dadonis episcopi historia sui temporis (IV, 37. 38). 4) Gesta episcoporum Virdunensium von Bertharius und einem Ungenannten, bis 1047 (IV, 38—51). 5) Hugonis

Digitized by Google

monachi, Virdunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis, chronicon ad a. 1102 (Pertz, VIII, 288—502). 6) Hugonis necrologium (VIII, 285—287). 7) Laurentii gesta episcoporum Virdun. et abbatum S. Vitoni, 1074—1144 (T. XII, p. 489—516). 8) Continuatio Anonymi, 1143—1250 (p. 516—525). Endlich 9) Annales S. Vitoni Virdunensis —1481 (T. XII, 525—530). Nach Wilhelm von Harrancour war 77) Biſchof von Verdun Warinus (—1508). Es folgte 78) Ludwig, der im J. 1522 abdankte. 79) Johannes (—1544); ſodann 80) Nicolaus de Pſaulme. Unter ihm wurde durch den Verrath des Moriz von Sachſen das Fürſtbisthum Verdun nach ſo vielen Jahrhunderten vom „Kaiſer und vom Reich geraubt“, fiel an Frankreich 1552 und blieb bei Frankreich; doch blieb Verdun unter der Metropolis Trier. Biſchof Nicolaus wurde im J. 1549 von ſeinem Metropoliten Johannes zu einer Synode nach Trier gerufen, wo ſeine Geſandten erſchienen. Zehn Jahre ſpäter machte der Calvinismus einen gewaltigen Anlauf, in Trier obzuſiegen, und nur die Energie der Katholiken konnte ihn niederhalten (Caspar Olevian, oder der Calvinismus in Trier im J. 1559, von Marx. 1846. „De proepiscopis Trevirensibus“, ed. Holzer. 1845. S. 77). Im J. 1600—1603 kam im Bisthume Verdun unter dem Biſchofe Erich der erſte Fall einer gemiſchten Ehe ſeit der Reformation vor. Der katholiſche Herzog Heinrich von Lothringen und Bar wollte ſich mit der calviniſchen Catharina, Schweſter Königs Heinrich IV. von Frankreich, vermählen. Erſt im J. 1603 erhielt Biſchof Erich nach langen Verhandlungen von Papſt Clemens VIII. den Auftrag, die Ehe kirchlich zu legitimiren unter der Bedingung, daß der König und der Herzog von Lothringen und Bar, jeder für ſich, durch eigene Urkunden, verſpreche, nach Kräften die Prinzeſſin zur Kenntniß der katholiſchen Religion zu führen, und die Kinder katholiſch erziehen zu laſſen. Der Biſchof Erich von Verdun aber ſollte dann den Herzog nach erfolgter Bußſtrafe abſolviren, und die Ehe (ohne Einſegnung) durch die Aſſiſtenz des Pfarrers und zweier Zeugen legitimiren. So wurde damals die erſte gemiſchte Ehe geſchloſſen (Spondan. annal. ad a. 1600. — Binterim, Denkwürdigkeiten VII. 2. S. 44. — Schöttl, „die gegenſeitige Gemeinſchaft in Culthandlungen zwiſchen Katholiken und Akatholiken“. 1853. S. 100—104; bei Binterim und Schöttl heißt Catharina Tochter, ſtatt Schweſter Heinrichs IV.). — Zur Zeit der franzöſiſchen Revolution war Desnos Biſchof von Verdun. Durch das Concordat von 1801 wurde das Bisthum Verdun unterdrückt, aber durch das Concordat von 1817—1821 wieder hergeſtellt und dem durch das Concordat von 1801—1802 gegründeten Erzbisthum Beſançon unterſtellt. Zur Zeit iſt 101) Biſchof von Verdun Ludwig Roſſat, geb. 1789 zu Lyon, im Jahr 1841 zum Biſchof von Gap geweiht, als Biſchof von Verdun ernannt und beſtätigt den 21. April und 17. Juni 1844. Das Bisthum fällt zuſammen mit dem Departement der Maas, und iſt in 4 Archipresbyterate und 28 Dechanate getheilt. Es hat 3 Pfarrer erſter, 27 zweiter Claſſe; 419 Succurſalen oder Hilfsprieſter; ſodann 65 Vicarien. Die Bevölkerung beträgt 325,710 Seelen in 588 Gemeinden. Brüder der chriſtlichen Schulen ſind zu Verdun und Bar-le-Duc. Sodann gibt es 9 weibliche religiöſe Genoſſenſchaften. Die barmherzigen Schweſtern vom hl. Carl haben 13 Häuſer in der Diöceſe; die Schweſtern der chriſtlichen Lehre von Nancy mit einem Penſionat zu Verdun haben 107 Anſtalten und 171 Schweſtern in dem Bisthum. Die Schweſtern der Vorſehung endlich haben 48 Schulen mit 54 Schweſtern in dem Bisthum. — Almanach du clergé de France pour 1852. [Gams.]

Verdun, Vertrag von. Nach dem Tode Ludwigs des Frommen 840 führten ſeine 3 Söhne in der Art den Krieg fort, daß Ludwig der Teutſche und Carl der Kahle gegen den Kaiſer Lothar und Pipin den Jüngern von Aquitanien ſtanden. Nach vielen Hin- und Herzügen kam es am 25. Juni 841 zur Schlacht bei Fontanet in der Nähe von Auxerre, in der Lothar erlag. Ungeheuer

war die Beute und das Gemetzel. Nach der Nachricht des Agnellus wären allein auf Seite Lothars und Pipins 40,000 Mann gefallen. Die Sieger aber, die ſelbſt nicht einig waren, verloren wieder die Früchte ihres Siegs. Nach vielen Unterhandlungen kamen Geſandte der 3 Brüder (Juli 843) zu Verdun zuſammen. Die Brüder mußten, nach Gfrörer, Frieden ſchließen, weil die Vaſallen des Krieges müde waren. Die Fürſten ſelbſt kamen im Auguſt dahin. Ludwig erhielt das Land dieſſeits des Rheins; und dazu das Gebiet der 3 Biſthümer Mainz, Speyer und Worms auf dem linken Ufer. Ebenſo erhielt Lothar ganz Friesland, d. h. das Land, das zwiſchen der Ems und Maas liegt; die Linie aber, die zwiſchen der Maas und Ems über den Rhein lief, und nordweſtlich das Gebiet beider Brüder trennte, läßt ſich genau kaum beſtimmen. Das Land Lothars, das nicht von ihm, ſondern ſeinem Sohne Lothar II. (ſt. 869) Lothringen genannt wurde, lief dann den Rhein hinauf bis Baſel, und von da öſtlich bis zum Einfluſſe der Aar in den Rhein; ſofort die Aar entlang bis in die Walliſer Alpen; von hier ging die Grenze öſtlich zu den Rheinquellen nach Tyrol, wo ſie das wälſche Tyrol für Lothar abſchnitt. Alle ſüdlichen Gebiete gehörten zu Lothars Reich. Die weſtliche Grenze von Lothars Reich ging vom Ausfluß der Schelde bis zu deren Quellen, und umſchloß auch das Biſthum Cambray. Von da wurde eine Linie an die Maas etwa bis gen Mezieres gezogen. Die Biſthümer Verdun und Toul umſchließend, lief die Grenze bis zu den Quellen der Maas hinauf. Von hier zog ſie hinüber zu den Quellen der Saone; zog an der Saone hinab bis zu deren Einmündung in die Rhone bei Lyon; von Lyon an bis zum Mittelmeere bildete die Rhone die Grenze, ſo jedoch, daß die auf der rechten Seite der Rhone gelegenen Städte Uſez und Viviers mit ihren Gebieten noch zum Reiche Lothars gehörten. Die Grenzen des Reiches Carls des Kahlen ergeben ſich hienach von ſelbſt. — S. Gfrörer, Geſchichte der oſt- und weſtfränkiſchen Carolinger, von 840—918. Freiburg i. Br. 1848. II Bde. 1. Bd. S. 1—75. — Trotz dieſer Trennung wollte man das Reich Carls d. Gr. nicht auflöſen. Die Könige ſelbſt nennen die Geſammtheit ihrer Staaten auch nachher „unſer gemeinſchaftliches Reich“. Viele innere Bande hielten die drei Staaten zuſammen; und Lothar war König ſeines Staates und Kaiſer des Geſammtreiches. S. „Das fränkiſche Reich nach dem Vertrage von Verdun,“ 843—861, von Wenck, 1851, beſ. im 1. Capitel. Wenck, der im übrigen gegen Gfrörers Anſichten opponirt, hat noch einen beſondern Anhang (S. 361—371) „Ueber die angebliche Mitwirkung nationaler Triebe zur Herbeiführung der Reichstheilung;“ er meint, beſondere Völker ſeien entſtanden nach und in Folge der Trennung, keineswegs der Trennung zu Grunde gelegen. Auch gibt er nicht zu, daß die unnatürliche Größe des Reichs unter Carl d. Gr. die Reichstheilung hervorgerufen habe. Quellenſchriften über jene Zeit ſind: 1) Nithardi historiarum libb. IV (Pertz, II, 649—672). 2) Annales Xantenses (Pertz, II, 217—235). 3) Annales Fuldenses auctore Rudolfo (Pertz, I, 361—375). 4) Annales Prudentii Trecensis episc. 835—861 (Pertz, I, 429—454, und daraus bei Migne, Patr. t. 115. p. 1376 bis 1420) u. ſ. w. Die deutſche Ueberſetzung dieſer Schriften erſcheint bei Beſſer in Berlin. — Man hat für den 6. Auguſt 1843 namentlich in Preußen eine Feier des tauſendjährigen Jahrestags des Vertrags von Verdun vorgeſchrieben; die Feier hatte einen Sinn, wenn ſie ein Trauerfeſt ſein ſollte. Vergl. Augsburger Allgem. Zeitung vom 12. Auguſt; Augsburger Poſtzeitung vom 12. Auguſt 1843; „der Vertrag von Verdun und die Allgemeine preußiſche Zeitung“, in den Hiſtor.-pol. Blättern von 1843. II. S. 255—261. [Gams.]

Verehrung der Engel, Heiligen und Bilder, ſ. Engel, Heilige, Bilderverehrung und Cultus latriae.

Vereinigung der verſchiedenen Religionsparteien, ſ. Religionsvereinigung.

Digitized by Google

Verfaſſung der chriſtlichen Kirche, ſ. Kirche und Hierarchie.

Verführung. Unter Verführung verſteht man die mit Bewußtſein und Abſicht vollzogene Einwirkung auf einen Andern zu dem Zweck, ihn zur Begehung von etwas Böſem zu veranlaſſen. Nach dem Vorgange der hl. Schrift, welche im Allgemeinen die Begriffe Verführung und Aergerniß nicht trennt, handeln die ältern Theologen von der Verführung nicht abgeſondert, ſondern ſubſumiren ſie mit der nähern Bezeichnung als scandalum activum directum unter den Begriff des Aergerniſſes (ſ. Aergerniß, wo jedoch die Begriffe scandalum activum und scandalum directum verwechſelt zu ſein ſcheinen. Die Sache iſt ſo: das scandalum activum theilen die ältern Theologen ein in directum und indirectum und verſtehen unter letzterem das, was wir gegebenes Aergerniß im Unterſchied von Verführung nennen, alſo Begehungen und Unterlaſſungen, von welchen der Handelnde weiß, daß ſie geeignet ſind, den Fall des Nebenmenſchen herbeizuführen, ohne daß er übrigens mit ſeinem Handeln die Abſicht verknüpfte, dieſen Fall wirklich zu veranlaſſen). Als Mittel der Verführung kann Alles dienen, was bei einem Andern den Verſtand irre zu führen oder die Begierden aufzureizen vermag. Je nach der intellectuellen und ſittlichen Beſchaffenheit des Individuums, auf welches es bei der Verführung abgeſehen iſt, wird dieſe leichter oder ſchwerer ſein, mit mehr oder weniger Planmäßigkeit ins Werk geſetzt werden müſſen. Die Verführung iſt ihrem Begriffe nach in allen Fällen Sünde und die Schwere derſelben bemißt ſich theils nach der Abſicht des Verführers, theils nach der Art der Sünde, zu welcher er verführen will, theils nach den Mitteln, die er anwendet, theils nach dem ſittlichen Zuſtande des Verführten vor der Verführung, theils nach dem Schaden, den dieſer an geiſtigen oder materiellen Gütern durch die Verführung erlitten, theils endlich nach den ſonſtigen übeln Folgen, die ſich an die That des Verführten anknüpfen. Jeder dieſer Umſtände iſt geeignet, die Sünde der Verführung zur beſonders qualificirten zu machen. Da die Sünde der Verführung Verletzung einer Rechtspflicht iſt, ſo zieht die Begehung derſelben in allen Fällen die Reſtitutionspflicht nach ſich und zwar in doppelter Richtung: der Verführer muß einmal den geiſtigen, ſodann auch den materiellen Schaden, deſſen Urſache er für den Verführten oder auch für dritte Perſonen geworden, wieder gut machen, und wenn er es nicht vollſtändig kann, doch in dieſer Beziehung leiſten, was ihm möglich iſt. Indeſſen unterſcheidet man in Betreff der Reſtitution zwiſchen Verführung und Verleitung. Erſtere wird angenommen, wenn der, welcher zur Begehung von etwas Böſem auf einen Andern einwirkt, über dieſen eine Superiorität behauptet, ſei's durch natürliche geiſtige Begabung, oder durch ſociale Stellung, oder dadurch, daß ihm mehr Mittel zu Gebote ſtehen auf den Andern einzuwirken, als dieſem, gegen die Einwirkung zu reagiren; letztere wenn beide Partien in dieſen Beziehungen gleich geſtellt ſind oder gar die einwirkende in untergeordneter Stellung ſich befindet. Nur bei der Verführung im ſtrengen Sinn tritt die volle Reſtitutionspflicht für den Verführer ein, weil er als die einzige Urſache des angerichteten Schadens zu betrachten iſt; bei der Verleitung dagegen vertheilt ſich die Verurſachung des Schadens zwiſchen dem Verleiter und dem Verleiteten, und erſterer iſt nur inſoweit reſtitutionspflichtig, als ſein Einfluß für letztern beſtimmend war oder beſtimmend ſein mußte. Die ältern Theologen kennen zwar das Wort Verleitung nicht, wohl aber die Sache, und behandeln dieſelbe unter dem Titel cooperatio ad malum per consilium facta. Das Caſuiſtiſche über die Reſtitutionspflicht auf Grund der Verführung iſt in wünſchenswerther Ausführlichkeit zu finden bei Concina, theol. christ. dogm. mor. tom. II. lib. I, diss. 9, c. 3 und tom. VII. lib. II. c. 5. Patuzzi, ethica christ. tom. V. tract. VIII. c. 11 und III. tract. IV. c. 20. Liguori theol. mor. lib. 3 n. 559 sqq. und beſonders bei Kutſchker, Lehre vom Schadenerſatze, p. 440 ff. — Zu bemerken iſt noch, daß die gallicaniſchen Canoniſten die Verführung einer Frauensperſon zu Eingehung

Digitized by Google

einer Ehe gegen den Willen der Eltern als trennendes Ehehinderniß aufſtellten, indem ſie dieſelbe unter den Begriff des Raubes zu ſubſumiren ſuchten. Die allgemeine Kirche hat aber dieſes Ehehinderniß nicht anerkannt und auch in Frankreich wird daſſelbe von Theologen nicht mehr vertheidigt. Zu vergleichen darüber: Gousset, theol. morale, tome II. nro. 797. [Aberle.]

Vergebung der Sünden, ſ. Beicht.

Vergeltung. Wie jede andere wirkende Kraft von Folgen begleitet wird, in denen ihre erhaltende oder zerſtörende Natur zu Tage tritt, ähnlich verhält es ſich auch mit dem Guten und Böſen; beides zieht Folgen nach ſich, die ſein inneres Weſen offenbaren. Tragen nun aber die Folgen der übrigen wirkenden Kräfte den Charakter der Naturnothwendigkeit an ſich, ſo verhalten ſich die Folgen des Guten und Böſen als Vergeltung, oder als Belohnungen und Beſtrafungen, die für den Menſchen mit dem Bewußtſein begleitet ſind, durch ſein Verhalten jene verdient und dieſe verſchuldet zu haben, und die deßhalb von ſeiner Seite nothwendige Freiheit des Handelns vorausſetzen. Wäre der Menſch im Guten und Böſen einer äußern oder innern Nothwendigkeit unterworfen, ſo wäre er weder einer Belohnung noch einer Beſtrafung fähig; die Folgen des Guten würden alsdann nicht als Lohn, ſondern als bloßes Glück und die des Böſen nicht als Strafe, ſondern als bloßes Mißgeſchick in ſein Bewußtſein fallen. Damit hängt als weiterer Unterſchied unmittelbar zuſammen, daß, während die Folgen der Naturkräfte vermöge der in allen Dingen wirkenden Macht Gottes eintreten, die Vergeltung — die Belohnungen und Strafen — in ſeinen moraliſchen Eigenſchaften begründet ſind. Welches ſind dieſe Eigenſchaften? Dieſe Frage zerfällt näherhin in eine zweifache: 1) welche Eigenſchaften beſtimmen Gott überhaupt, das Gute zu belohnen und das Böſe zu beſtrafen, oder was bezweckt Gott mit ſeiner belohnenden und ſtrafenden Vergeltung überhaupt, und 2) wird Gott in der Belohnung des Guten ganz durch dieſelben Eigenſchaften beſtimmt, wie in der Zumeſſung der Strafe? ad 1) Führt man die von Gott verheißenen Belohnungen des Guten und die von ihm angedrohten und verhängten Beſtrafungen des Böſen auf ſeine erziehende Liebe zurück, indem man die Belohnungen als Aufmunterungen zur Treue und zum Fortſchreiten im Guten, die Strafen aber als Beſſerungs- und Abſchreckungsmittel vom Böſen beſtimmt, ſo iſt dieſe Betrachtungsweiſe an ſich noch nicht unwahr und auch der hl. Schrift nicht fremd. Mein Sohn! vergiß nicht mein Geſetz und laß dein Herz meine Gebote bewahren, heißt es in erſterer Beziehung, Sprüchw. 3, 1. 2, denn langes Leben, gute Jahre und Frieden werden ſie dir bringen; in letzterer Beziehung aber bezeugt Gott in der geheimen Offenbarung 3, 19., welche ich liebe, die ſtrafe und züchtige ich, darum beeifere und beſſere dich. Allein dieſe pädagogiſche Bedeutung kommt der Vergeltung nicht immer zu; eine ſolche Bedeutung derſelben hat nur in dieſem Leben Raum. Es leuchtet unmittelbar ein, daß, wenn die Belohnungen und Beſtrafungen nur in der erziehenden Liebe Gottes begründet wären, dieſelben nur ſo lange andauern könnten, als der Menſch noch in ſeiner ſittlichen Entwicklung begriffen iſt, dagegen wegfallen müßten, wenn er das Ideal des Guten erreicht hat oder die Möglichkeit der Beſſerung zu Ende gegangen iſt. Bei dieſer Betrachtungsweiſe ließe ſich die vergeltende Thätigkeit Gottes nur dadurch als eine ins Jenſeits ſich erſtreckende feſthalten, daß im Widerſpruche mit der Offenbarung eine unendliche Weltenreihe ſtatuirt und wie es von Origenes in einzelnen Stellen ausgeſprochen wird, angenommen würde, daß für den Menſchen die Möglichkeit, einerſeits im Guten fortzuſchreiten oder von ihm wieder abzufallen und anderſeits ſich vom Böſen abzukehren, niemals aufhören werde. — Von der bloß endlichen und in ihrem Erfolge durch das ſittliche Verhalten des Menſchen bedingten Bedeutung der Vergeltung als eines Erziehungsmittels iſt der abſolute und objective Zweck derſelben zu

Digitized by Google

unterſcheiden, vermöge deſſen Gott, zur Wahrung ſeiner Majeſtät und der von ihm gewollten Ordnung, in der Belohnung das ihm Conforme fördert, in der Beſtrafung aber das ihm Widerſprechende zu nichte macht (ſ. d. A. Sünde, Bd. X. 519). Nach dieſer Seite beruht die Vergeltung auf Gottes **Gerechtigkeit**, die mit ſeiner Heiligkeit im engſten Zuſammenhange ſteht. Liebt ſich Gott vermöge der Heiligkeit als den abſolut Guten und haßt er deßhalb alles ihm Widerſtrebende, ſo offenbart ſich die Gerechtigkeit theils darin, daß er ſeinen heiligen Willen der Creatur zur Richtſchnur macht (justitia legislatoria), theils darin, daß er das ſeinem Willen entſprechende Verhalten der Creatur fördert und es ſo **thatſächlich anerkennt**, gegen das ſeinem Willen Widerſtrebende dagegen reagirt und es **zu nichte macht** (justitia judiciaria). Jene thatſächliche Anerkennung vollzieht ſich in dem Belohnen, d. h. in der Verknüpfung ſolcher Folgen mit dem Guten, durch welche dieſes von der Creatur als Förderung des Lebens empfunden wird; dieſe Zunichtemachung dagegen geſchieht in dem Beſtrafen, oder in der Verbindung ſolcher Uebel mit der Sünde, durch welche dieſe von der Creatur als Hemmung und Störung des Lebens erkannt wird. Jene thatſächliche Beſtätigung des Guten als des wahrhaft Beſeligenden durch die Belohnung und dieſe Zunichtemachung des Böſen in der Beſtrafung haben abſolute und objective Bedeutung; ohne ſie wäre Gott nicht wahrhaft Gott, nicht wahrhaft heilig. Vermöchte ſich das Böſe ebenſo zu behaupten und in den Folgen ebenſo beſeligend ſich zu erweiſen als das Gute, oder würde Gott, gleichſam **gleichgiltig** gegen das Gute und Böſe, über beides daſſelbe Urtheil der Nichtigkeit ſprechen, ſo wäre es um die Alles übergreifende Macht des göttlichen Willens, ſowie um die alleinige Güte der von Gott gewollten Ordnung geſchehen; auch liebte Gott das Gute nicht wahrhaft, d. h. er wäre nicht heilig. So verſchieden auch die Belohnung und die Beſtrafung von einander ſind, ſo laufen ſie doch auf daſſelbe hinaus; in beiden offenbart Gott die Güte und Abſolutheit der von ihm gewollten Ordnung; liefert Gott in der Belohnung hiefür den poſitiven Beweis, ſo in der Beſtrafung den negativen. Auch hängen beide unzertrennlich mit einander zuſammen; ſie bedingen ſich gegenſeitig. Gleichwie an der Heiligkeit Gottes, als deren Bethätigung die vergeltende Gerechtigkeit zu betrachten iſt, nach der ſchon von der menſchlichen Liebe geltenden Regel: wer nicht liebt, kann nicht haſſen, der Haß des dem göttlichen Willen Widerſtrebenden die nothwendige Kehrſeite der Liebe zum Guten bildet, ähnlich ſtraft auch Gott das Böſe deßhalb, weil er das Gute liebt und es in Folge davon belohnt. „Auch der ſtrafende Zorn Gottes iſt in ſeinem tiefſten Grunde Liebe; die Liebe ſelbſt wird zum verzehrenden Feuer Allem, was ſich ihr, dem Weſen des Guten, entgegenſetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernſt ſein mit ſich ſelbſt, wenn ſie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innerſten Centrum des Univerſums hinter allen Gegenſätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, gegen das Heil des Menſchen gleichgiltige Macht erblickt, die über alles Seiende und deſſen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit ſpricht.“ (J. Müller, Lehre von der Sünde I. S. 338). — Läßt man es ſich nun auch gefallen, daß Gott das Gute belohne, um dadurch das Beſeligende der von ihm gewollten Ordnung zu manifeſtiren, ſo ſtößt man ſich dagegen vielfach an einer vindicativen d. h. an einer ſolchen Strafe, durch die, wie dieſes beſonders bei der Strafe der Verdammten der Fall iſt, nicht Beſſerung bewirkt, ſondern die Antaſtung der göttlichen Ordnung geſühnt werden ſoll; man will es unannehmbar finden, daß Gott deßhalb auf den Sünder Uebel häufen könne, weil dieſer auf die von ihm gewollte Ordnung nicht eingegangen. Allein dieſer Anſtoß beruht theils auf einer Verkennung des eben genannten Weſens der göttlichen Liebe, vermöge deſſen ſie ſich gegen das ihr Widerſtrebende nicht gleichgiltig verhalten kann, ſondern gegen

Digitized by Google

daſſelbe eifern muß, theils auf einer Verkennung der menſchlichen Freiheit. Wäre der Menſch nicht der freie Urheber des Böſen, wären es bloß die Umſtände, ſchlechte Erziehung, die geſellſchaftlichen Verhältniſſe u. ſ. w., was ihn zum Böſen führte —, wäre das Böſe ſomit nicht ſo faſt eine Auflehnung gegen die göttliche Ordnung, als vielmehr nur eine unvermeidliche Unvollkommenheit, nicht ſo faſt eine Schuld als vielmehr nur ein Unglück, dann müßte es allerdings befremdend erfunden werden, daß dem Böſen zu dem Unglücke des Böſen noch das Uebel der Strafe beigegeben würde, nicht damit er ſich beſſere, ſondern eben weil er böſe iſt. Faßt man dagegen den Menſchen als freie Perſönlichkeit, ſo erſcheint es nicht als unbillig, daß derjenige, der ſich widerſpenſtig gegen Gott erhoben und in deſſen Weltordnung muthwillig eingegriffen hat, die rächende Macht derſelben büßend an ſich erfahre. — ad 2) Mißt nun Gott die Belohnungen und Strafen, durch die er die moraliſche Weltordnung aufrecht erhält, mit Rückſicht auf das menſchliche Verhalten zu, ſo entſteht die weitere Frage, ob der Menſch durch das Gute in derſelben Weiſe auf Lohn Anſpruch erhalte, als er durch ſeinen Ungehorſam Strafe verſchuldet, oder ob der Begriff ſtrenger Gerechtigkeit auf Lohn und Strafe in gleicher Weiſe Anwendung finde. Setzt die Gerechtigkeit im ſtrengen und juriſtiſchen Sinne zweierlei beſonders voraus, einmal daß die Gegenleiſtung des Vergeltenden auf eine eigentliche d. h. eine ſolche Leiſtung ſich gründe, die ſelbſt nicht unter den Begriff der Pflichterfüllung fällt, ſodann daß die Leiſtung ein Werk desjenigen ſei, dem vergolten wird, nicht aber ein Werk des Vergeltenden ſelbſt, ſo treffen dieſe Erforderniſſe nur in Betreff des Böſen zu. Das Böſe iſt eine Leiſtung im eigentlichen Sinne; es iſt ſo wenig eine ſchuldige Pflichterfüllung, daß es von Gott nicht gewollt und unter Androhung von Strafe verboten iſt. Auch iſt das Böſe durch Gott ſo wenig mitgeſetzt, daß von ihm nur die Möglichkeit deſſelben herrührt, die Verwirklichung dagegen das Werk des ſich von Gott lostrennenden Menſchen iſt. Der Charakter ſtrenger Verſchuldung, der der Strafe deshalb zukommt, würde nur dann hinwegfallen, wenn das Böſe entweder mit dem Pantheismus als ein nothwendiges Durchgangsmoment zum Guten oder mit den Reformatoren als ein Werk Gottes ſelbſt betrachtet würde; es leuchtet aber ein, wie dadurch der Begriff des Böſen und der Strafe zugleich vernichtet würde. Gerade umgekehrt verhält es ſich mit dem Guten. Einmal fehlt ihm ſchon der Charakter einer ſtrengen oder eigentlichen Leiſtung. Da das Geſchöpf in dem Guten, das es vollbringt, Gott nur das entrichtet, was es ihm vermöge der geſchöpflichen Abhängigkeit zum Voraus ſchuldig iſt, ſo fällt die Belohnung des Guten ſchon aus dieſem Grunde über den Kreis der ſtrengen Gerechtigkeit hinaus in das Gebiet der Gnade. Weiterhin aber iſt der Menſch in Hervorbringung des übernatürlich Guten ſo wenig allein auf ſich ſelbſt geſtellt, daß das Gute in erſter Linie vielmehr ein Werk der göttlichen Gnade iſt, ſo daß Gott in dem Guten vor allem ſein eigenes Werk krönt. Mit Rückſicht auf dieſen göttlichen Urſprung der guten Werke iſt es zu verſtehen, wenn der Apoſtel Röm. 6, 23 ſagt, der Sold der Sünde iſt der Tod; Gnade Gottes aber das ewige Leben in Jeſus Chriſtus, zu welcher Stelle Auguſtin (Ench. c. 107) treffend bemerkt: ipsam etiam vitam aeternam, quae certe merces est bonorum operum, gratiam Dei apostolus appellat. Stipendium enim, inquit, peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Jesu. Stipendium pro opere militiae debitum redditur non donatur; ideo dixit: stipendium peccati mors, ut mortem peccati non immerito illatum sed debitum demonstraret. Gratia vero nisi gratis sit, gratia non est. Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? Begründen nun aber auch die guten Werke keinen ſtrikten Anſpruch auf Belohnung, und iſt das ewige Leben deßhalb als ein Gnadengeſchenk zu betrachten, ſo ſind jene Werke doch nicht bedeutungslos; auch wird das ewige

Digitized by Google

Leben nicht ohne Rückſicht auf ſie ertheilt. Einmal bilden die guten Werke die nothwendige Vorausſetzung dieſer Ertheilung; wird das ewige Leben auch nicht *wegen* dieſer Werke ertheilt, ſo doch auch nicht *ohne* dieſelben. Außerdem wirken ſie auch auf das Maß der Belohnung beſtimmend ein, indem dem einen im Unterſchiede vom anderen mit Rückſicht auf ſie ein größerer oder geringerer Grad der Seligkeit zu Theil wird. In Anbetracht dieſes Einfluſſes, der den guten Werken in der Zutheilung des ewigen Lebens zukommt, bezeichnet die Kirche nach dem Vorgange der hl. Schrift dieſes Leben auch als einen Lohn, den uns Gott vermöge ſeiner Gerechtigkeit zuwendet. Es iſt nun ſchon behauptet worden, daß ſich die beiden Begriffe: aus Gnade und aus Verdienſt, gegenſeitig ausſchließen. Allein dieſer Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn die Kirche das ewige Leben zu gleicher Zeit als ein Gnadengeſchenk und als einen ex rigore justitiae ſchuldigen Lohn betrachtete. Daß nun aber die Kirche das ewige Leben nicht in dieſem Sinne als einen Lohn für die guten Werke faſſe und gefaßt wiſſen wolle, legt die Synode von Trient nahe genug, wenn ſie Sess. 6. c. 16. das ewige Leben einerſeits eine gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa anderſeits eine merces ex ipsius Dei *promissione* bonis ipsorum operibus et meritis *fideliter* reddenda nennt. Die guten Werke geben nicht durch ſich allein ſchon einen Anſpruch auf Lohn; der Anſpruch den ſie verleihen, gründet ſich vielmehr auf den gnädigen Willen Gottes, vermöge deſſen er will, daß ſeine Gaben unſere Verdienſte ſeien, und vermöge deſſen er unſern Werken einen Lohn verheißen hat, den er, nachdem er ihn einmal verheißen hat, nicht mehr vorenthalten kann, ohne ſeinem Worte untreu zu werden. Nur unter Vorausſetzung dieſes aus freien Stücken von Gott gegebenen Verſprechens kann der Gläubige ihm gegenüber Lohn beanſpruchen, wie Auguſtin ſagt: illo modo ergo possumus exigere dominum nostrum, ut dicamus: redde quod *promisisti*, quia fecimus, quod jussisti et hoc *tu fecisti*, qui laborantes juvisti (ſ. Werke, gute.). — Welches ſind nun aber die Belohnungen und Strafen, durch welche Gott die Vergeltung vollzieht? worin *beſtehen* dieſelben? Beide — die Belohnungen und Strafen — zerfallen, wie bereits im Art. Sünde (Bd. X.) angegeben worden, theils in *übernatürliche*, theils in *natürliche*. In Betreff der übernatürlichen Folgen der Sünde ſiehe den eben genannten Artikel. Beſteht die übernatürliche Strafe der Sünde in dieſem Leben hauptſächlich in der Entziehung der Gnade, ſo belohnt dagegen Gott jene, die der Gnade mitwirken, damit, daß er die Gnade in demſelben Maße in ihnen mehrt, in welchem ſie es ſich angelegen ſein laſſen, auf dieſelbe freithätig einzugehen, wie der Herr ſagt: wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben (Matth. 13, 12). Läßt Gott den Sünder ſein Widerſtreben gegen die Gnade durch zunehmendes Erſterben ſeiner Kräfte für das Gute als Lebenshemmung erfahren, ſo erweiſt ſich dagegen das Mitwirken mit der Gnade dadurch als Lebensförderung, daß die Gnade wächſt (Joh. 1, 16) und das Leben in ihr in immer reichlicheren Früchten ſich entfaltet (Gal. 5, 22—23). — Die *natürlichen* Belohnungen und Strafen ſind zweifacher Art, theils *innere*, theils *äußere*. a) *Innere Folgen* des Guten und Böſen. Dieſelben gehen von dem Gewiſſen aus, das den Menſchen ob des Guten lobt, ob des Böſen aber verurtheilt (Röm. 2, 15), ihn ob des Guten mit innerem Frieden erfüllt, wie es heißt: ein ruhiges Gemüth iſt wie ein beſtändiges Freudenmahl (Sprüchw. 15, 15), ob des Böſen aber Unruhe und Angſt über ihn verhängt, wie der Pſalmiſt bekennt: kein Friede iſt in meinen Gebeinen vor dem Angeſichte meiner Sünden (Pſ. 37, 4). Es iſt ſchon behauptet worden, dieſer Reflex des Guten und Böſen im Gefühle, vermöge deſſen jenes unmittelbar als Förderung des Lebens, dieſes dagegen als etwas Störendes und Todbringendes empfunden werde, ſei der hl. Schrift, wenn auch nicht ganz fremd, doch nur bloße Nebenſache. Die frühern Bücher des alten Bundes,

Digitized by Google

ſagt man, reden ausſchließlich bloß von äußern Belohnungen und Strafen, indem ſie unter jenen näherhin langes Leben, Wohlſtand, Kinderſegen u. ſ. w., unter dieſen aber das Gegentheil verſtehen. In den nachexiliſchen und neuteſtamentlichen Schriften geſchehe außer der dieſſeitigen auch einer jenſeitigen Vergeltung Erwähnung, aber auch dieſe jenſeitige Vergeltung werde bloß als eine äußerliche und willkürliche gefaßt. Der durch einen Act des göttlichen Willens verklärte Leib, die durch Gottes Gnade gewährte Anſchauung ſeines Weſens und die Geſellſchaft der ſeligen Geiſter bilden ſo ſehr die Hauptſache, daß die *natürlichen inneren* Folgen der Sittlichkeit, das Gefühl geförderten Lebens und entwickelter Kraft, darüber ganz in den Hintergrund treten. Für dieſes Leben werden letztere ſo ſehr als Nichts geachtet, daß der größte der Apoſtel meinen konnte, wenn den Chriſten nicht nach dem Tode noch ein Leben bevorſtehe, ſo wären ſie um der äußern Drangſale willen, die das Bekenntniß Jeſu Chriſti hier mit ſich führe, die unglücklichſten aller Menſchen und thäten klüger, ſich den ſinnlichen Lüſten zu überlaſſen (1 Cor. 15, 19 f.). Wie ſehr der hl. Schrift die natürlichen inneren Folgen des Guten und Böſen fremd geweſen oder doch als bloße Nebenſache gegolten haben, gehe auch daraus deutlich hervor, daß ſie um den Widerſpruch zwiſchen dem inneren Werthe und dem äußern Ergehen des Menſchen in dieſem Leben zu erklären, weder auf die mit dem Guten unmittelbar verbundene innere Beſeligung noch auf das dem Böſen anhaftende Bewußtſein der Nichtswürdigkeit hinweiſe, ſondern einfach entweder nur auf eine jenſeitige Ausgleichung vertröſte, oder aber annehme, daß das Mißgeſchick des Einzelnen in eigenen wenn auch verborgenen Verſchuldungen ſeinen Grund habe (Matth. 9, 1 f.), oder daß das Glück des Gottloſen und das Unglück des Gerechten noch vor ihrem Ende in das Gegentheil umſchlagen müſſen (Pſ. 37, 73. vgl. Strauß, Dogmat. I. 601 f.). Es kann nicht auffallen, daß, was nicht zu leugnen iſt, das alte Teſtament beſonders in den frühern Büchern vorherrſchend auf die äußern Folgen des Guten und Böſen hinweiſt. So eng auch die innern Folgen des Guten und Böſen mit dieſem zuſammenhängen, und ſo ſehr auch das Gefühl innerer Befriedigung oder Unſeligkeit als das nächſte Complement der Sittlichkeit zu betrachten iſt, ſo ſetzt die Empfänglichkeit für dieſe inneren Folgen doch ſchon ein gereifteres und entwickelteres ſittliches Bewußtſein voraus. Muß deßhalb bei einer planmäßig fortſchreitenden Erziehung des Einzelnen nothwendig zuerſt auf die äußeren Folgen des Guten und Böſen hingewieſen werden, und kann erſt dem weiter gebildeten ſittlichen Bewußtſein mit Nutzen zugemuthet werden, das Gute um ſeiner innern Vortrefflichkeit und um der mit ihm verbundenen Beſeligung willen zu thun, das Böſe aber um ſeiner innern Verwerflichkeit willen zu laſſen, ſo hat auch Gott bei Erziehung der ganzen Menſchheit keinen andern Weg eingeſchlagen. Es lag ganz im Geiſte der vorbereitenden altteſtamentlichen Offenbarung, den Menſchen zunächſt bei den leiblichen und zeitlichen Intereſſen anzufaſſen und ihn durch Hinweiſung auf äußere Belohnungen und Strafen zur Befolgung des Geſetzes anzutreiben. Was nun aber die weitere Behauptung betrifft, daß die mit der Geſetzeserfüllung ſo eng zuſammenhängenden inneren Folgen von der Schrift ſo gut wie ganz überſehen worden ſeien, oder daß dieſe Folgen dem unter dem Einfluß der Offenbarung ſtehenden religiöſen Bewußtſein faſt ganz fremd geblieben ſeien, ſo erweiſt ſich dieſe Behauptung, wie es zum Voraus zu erwarten iſt, thatſächlich als unbegründet. Das Geſetz des Herrn iſt unbefleckt, ſagt der Pſalmiſt 18, 8 f. und bekehrt die Seelen; die Rechte des Herrn ſind gerade und *erfreuen* die Herzen. In ähnlicher Weiſe heißt es in den Sprüchwörtern 28, 1 mit Rückſicht auf die inneren Folgen des Guten und Böſen: es fliehet der Gottloſe, wenn ihn auch Niemand verfolgt, der Gerechte aber iſt getroſt und unerſchrocken wie ein Löwe. Auch der Apoſtel Paulus, ſo ſehr er nach der andern Seite wegen der Trübſale, die den Frommen hier treffen, auf die Nothwendigkeit einer jenſeitigen

Digitized by Google

Ausgleichung hinweiſt, gibt von dem Beſeligenden, das in einem guten Gewiſſen liegt, ausdrücklich Zeugniß. Das iſt unſer Ruhm, ſagt er 2 Cor. 1, 12., das Zeugniß unſeres Gewiſſens; und an einem andern Orte 7, 4: erfüllt bin ich mit Troſt, übervoll von Freude bei aller Trübſal. Die Forderung einer jenſeitigen Vergeltung zum Zwecke einer Ausgleichung des hier nicht ſtattfindenden Mißverhältniſſes zwiſchen innerer Tugendhaftigkeit und äußerem Ergehen hat ihren Grund nicht in einer Verkennung der innern Folgen, die das Gute und Böſe ſchon hier nach ſich zieht, ſondern in der Anſicht, daß dem Menſchen, wie in Bezug auf das Innere, ſo auch in Bezug auf das Aeußere eine ſeinem ſittlichen Verhalten entſprechende Vergeltung gebühre und daß wegen der Zuſammengehörigkeit zwiſchen der innern und äußern Vergeltung bei mangelnder äußerer Vergeltung auch die innere hienieden unvollkommen iſt. b) *Aeußere Folgen* des Guten und Böſen. Was zuerſt die Nothwendigkeit oder Zuläſſigkeit einer äußern Vergeltung anlangt, ſo weiſt es Strauß im Namen des „modernen Tugendevangeliums“ als eine ungeiſtige, zwiſchen Innerem und Aeußerem, zwiſchen Weſen und Schein nicht zu unterſcheiden wiſſende Vorſtellung zurück, von äußeren Belohnungen und Strafen des Guten und Böſen zu reden, und zur Ausgleichung des zwiſchen der inneren ſittlichen Beſchaffenheit und dem äußeren Zuſtande ſtattfindenden Zwieſpaltes ein jenſeitiges Gericht zu poſtuliren. Die der Tugend gebührende Glückſeligkeit iſt, wie dieſer Freund des genannten Evangeliums meint, mit der Tugend vielmehr identiſch, und nur die andere Seite derſelben, wie auch die Strafe des Böſen nicht außer dieſem liege, ſondern in dem mit ihm verbundenen Bewußtſein von deſſen Nichtswürdigkeit beſtehe. Sucht das Handeln, ſagt er, für ſeinen moraliſchen Werth einen außerhalb ſeiner liegenden Lohn, ſo iſt es unſittlich, ohne Unterſchied ob es dieſen Lohn in dieſem oder jenem Leben erwarte (Dogmat. II. 714 u. 712). Man braucht nicht zu leugnen, daß dem Guten und Böſen ſchon in dem mit ihnen verbundenen Gefühle innerer Beſeligung und Unſeligkeit Lohn und Strafe unmittelbar nachfolgen, daß jene innere Beſeligung ein Lohn und dieſe Unſeligkeit eine Strafe ſei, die jedes weltliche Gut und jedes äußere Mißgeſchick weit überwiege und daß der Tugendhafte mitten im Unglücke ungleich beneidenswerther ſei als der Sünder in Mitte äußeren Wohlergehens. Auch iſt nicht zu verkennen, daß zwiſchen der Sittlichkeit einerſeits und der Glückſeligkeit und dem Mißgeſchick andererſeits ob der unter ihnen obwaltenden Ungleichartigkeit, wornach die Sittlichkeit als ein Werk des freien Willens in die Sphäre des Geiſtes fällt, äußere Glückſeligkeit und Mißgeſchick aber etwas Phyſiſches von äußeren Einflüſſen Bedingtes ſind, kein unmittelbarer Cauſalnexus ſtattfinde, und daß ſich deßhalb die Sittlichkeit ohne ein entſprechendes äußeres Befinden entfalten und behaupten könne. Allein dieſes alles zugegeben, ſo folgt daraus, daß äußere Glückſeligkeit nicht der *höchſte* Lohn des Guten iſt, noch nicht, daß ſie für den Menſchen etwas *Gleichgiltiges* und *Werthloſes* ſei. Eben ſo wenig läßt ſich daraus, daß zwiſchen dem äußeren Befinden und der Sittlichkeit kein unmittelbarer Zuſammenhang ſtattfindet und daß dem Guten und Böſen ſchon in den innern Folgen von beiden eine Vergeltung zu Theil wird, die Folgerung ziehen, daß das handelnde Subject auf einen entſprechenden äußern Zuſtand *deßhalb keinen Anſpruch* habe. Vermag ſchon eine im Pantheismus nicht ſtecken bleibende philoſophiſche Betrachtungsweiſe jene Ordnung der Dinge nicht als vollkommen zu erachten, in der zwiſchen dem inneren Werthe und dem äußeren Befinden ein Zwieſpalt ſtattfindet, ſo hat Gott noch vielmehr nach der theologiſchen Auffaſſung die Erde und deren Güter nicht für die Böſen ſondern für die Guten geſchaffen. Werden dieſe Güter dem Sünder von Gott nicht entzogen, ſo geſchieht es aus Langmuth, nicht aber deßhalb, als ob ſie ihm ebenſo gebührten wie dem Frommen oder als ob ſie, was daſſelbe iſt, dem einen ſo wenig gebührten als dem anderen. Die Aus-

Digitized by Google

ſchließung eines entſprechenden äußern Befindens von der der Sittlichkeit gebührenden Vergeltung iſt als ein einſeitiger Spiritualismus zu bezeichnen, der nicht nur die Doppelnatur des Menſchen, wornach er nicht bloß ein Geiſt ſondern auch ein Sinnenweſen iſt, außer Acht läßt, ſondern auch gegen das allgemeine ſittliche Bewußtſein verſtößt, das erfahrungsgemäß von jeher die Sittlichkeit als Würdigkeit auch zu äußerer Glückſeligkeit, die Unſittlichkeit aber als Würdigkeit zum Gegentheil betrachtet hat. Aus dem Geſagten erhellt von ſelbſt, daß ein Handeln nicht deßhalb ſchon als unſittlich bezeichnet werden kann, weil es für ſeinen moraliſchen Werth einen außerhalb ſeiner liegenden Lohn ſucht; unſittlich wird ein ſolches Handeln erſt dann, wenn das Gute mit Ausſchluß höherer Motive nur allein um des zeitlichen äußeren Lohnes willen gethan wird. Begründet die Sittlichkeit auch auf ein entſprechendes Maß äußerer Glückſeligkeit einen Anſpruch, ſo iſt es nicht unerlaubt und darum auch nicht unſittlich, um ihrer willen als einer Beigabe das Geſetz zu erfüllen. — Was die äußern Belohnungen und Beſtrafungen im Einzelnen anlangt, ſo gehen ſie entweder von der das handelnde Subject umgebenden Menſchenwelt oder aber von der Natur aus. Im erſtern Fall beſtehen dieſelben theils in der öffentlichen Meinung und der im gegenſeitigen Verkehr ſich kundgebenden Achtung oder Verachtung, Bevorzugung oder Zurückſetzung, theils in der von der bürgerlichen und kirchlichen Obrigkeit ausgehenden Anerkennung oder Ahndung. Im zweiten Fall beſtehen die Belohnungen und Strafen in phyſiſchen Gütern und Uebeln, die näherhin entweder das leibliche Leben berühren, wie Geſundheit und Krankheit, langes Leben und früher Tod, oder aber das äußere Beſitzthum betreffen, wie zeitlicher Ueberfluß oder Noth, Armuth, ſchwere Verluſte und bittere Nahrungsſorgen (Hirſcher, Moral II. §. 341. 3. Aufl.). — So berechtigt man indeß iſt, neben den inneren Folgen des Guten und Böſen auch von äußeren Belohnungen und Beſtrafungen zu reden, ſo dürfen die eben bezeichneten äußern Belohnungen und Strafen im einzelnen Falle deßhalb doch nicht ohne Weiteres als Folgen perſönlicher Tugendhaftigkeit oder Verſchuldung betrachtet werden. Sind nämlich auch im Großen und Ganzen die äußere zeitliche Glückſeligkeit als ein Geſchenk Gottes an ſeine Kinder, das phyſiſche Uebel dagegen (Tod, Krankheit, Röm. 5, 12., Störung des Naturlebens, Röm. 8, 20 f.) als eine Strafe der Sünde zu betrachten (Otto Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode, S. 183.), ſo kann der Einzelne auf eine doppelte Weiſe an denſelben Theil nehmen. Entweder treffen ſie den Einzelnen nur inſofern, als er mit der Gattung zuſammenhängt, ohne daß er ſie perſönlich verdient oder verſchuldet hat (Joh. 9, 2 f. Luc. 16, 25.), oder aber ſie entſprechen zugleich auch dem perſönlichen Verhalten desſelben (Joh. 5, 14.). Im letztern Falle haben dieſelben den vollen Charakter von Belohnungen und Strafen; im erſteren ſind die zeitlichen Uebel, von denen perſönlich Unſchuldige betroffen werden, als Läuterungs-, Prüfungs- und Bewahrungsmittel zu betrachten (Tob. 12, 13. Sirach 2, 5. Hebr. 12, 5—12.); das äußere Wohlergehen der Sünder aber bildet entweder in der Hand Gottes eine der empfindlichſten Strafen, die er über ſie verhängt, wie der Apoſtel ſagt: wo iſt ein Kind, das der Vater nicht züchtigte? Wenn ihr ohne Züchtigung wäret, deren alle theilhaftig geworden, ſo wäret ihr Baſtarde und keine Kinder (Hebr. 12, 7.), oder es will Gott durch das zeitliche Wohlergehen das natürlich Gute, das auch an dem Sünder noch ſich vorfindet, belohnen, wie Auguſtin ſagt, Gott habe die Römer ob ihrer Tapferkeit und ihrem Gerechtigkeitsſinn mit der Weltherrſchaft belohnt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß es im einzelnen Fall oft äußerſt ſchwer iſt und große Behutſamkeit erfordert, zu entſcheiden, ob das äußere Ergehen perſönlich verdient oder verſchuldet ſei. Um einzuſehen, auf welch unſicherm Boden in dieſer Beziehung das menſchliche Urtheil ſtehe, das aus der Verachtung und dem Unglück eines Menſchen auf deſſen Strafbarkeit und

Digitized by Google

von ſeinem Wohlergehen auf ſeinen ſittlichen Werth ſchließt, braucht man ſich nur zu erinnern, daß jene, die die öffentliche Meinung beſtimmen, ſowie jene, die die bürgerliche und kirchliche Strafgewalt ausüben, irrthumsfähige und allerlei Leidenſchaften unterworfene Menſchen ſind, und daß, was die phyſiſchen Uebel anlangt, dieſe neben perſönlichen Verſündigungen noch unzählige andere Entſtehungsgründe haben können (Stapf, Moral I. § 87.). — Jenſeitige und ewige Vergeltung. Mit den bisher genannten in das Dieſſeits fallenden Belohnungen und Strafen iſt die Vergeltung des Guten und Böſen noch nicht abgeſchloſſen. Von der dieſſeitigen Vergeltung iſt die jenſeitige zu unterſcheiden, die in Betreff der Beſtrafung ſelbſt wieder in eine zweifache, in eine vorübergehende, zeitliche (Fegfeuer) und in eine ewige (Hölle) zerfällt, während die jenſeitige Belohnung des Guten nur eine — nämlich die ewige im Himmel iſt. Was nun die Nothwendigkeit einer jenſeitigen Vergeltung überhaupt betrifft, ſo ergibt ſich dieſelbe ſchon aus der Unvollkommenheit der dieſſeitigen Vergeltung. Das Gute und Böſe findet hier nicht immer das Vollmaß der Belohnung und der Beſtrafung, darum muß es — ſchließt man in dem von der Vergeltung hergenommenen Beweiſe für das Daſein Gottes und für die Unſterblichkeit der Seele — ein anderes Leben und einen Gott geben, der das Mißverhältniß, das hier zwiſchen dem inneren Werth und Unwerth und der gebührenden Vergeltung ſtattfindet, dort ausgleicht. Eine jenſeitige Vergeltung zum Zwecke einer Ausgleichung eines hier beſtehenden Mißverhältniſſes lehrt die hl. Schrift ausdrücklich. Der Herr verheißt den Seinen hienieden ſo wenig die volle Vergeltung, daß er ihnen für dieſes Leben allerlei Leiden verkündet und ſie auf den großen Lohn im Himmel vertröſtet (Matth. 5, 11 f.). Ebenſo läßt der Herr in der Erzählung von dem reichen Praſſer und dem armen Lazarus die volle Vergeltung erſt jenſeits erfolgen (vergl. Röm. 2, 4—5.). Wenn das alte Teſtament beſonders in den frühern Büchern vorherrſchend auf die dieſſeitigen Folgen des Guten und Böſen hinweiſt, ſo iſt dieſes ebenſo aus dem erziehenden und vorbereitenden Charakter der altteſtamentlichen Offenbarung zu erklären, wie die damit zuſammenhängende oben berührte Eigenthümlichkeit, daß es unter den dieſſeitigen Folgen des Guten und Böſen die äußeren vorherrſchend betont. Daß aber die frühern Bücher des alten Teſtamentes nicht ausſchließlich bloß eine dieſſeitige Vergeltung lehren, und daß ihnen die Idee einer Vergeltung nach dem Tode nicht, wie man ſchon behauptet hat (Strauß, Dogm. II. 629.), fremd ſei, erhellt aus Stellen wie Geneſ. 5, 24. 2 Kön. 2, 1 f. Pſ. 17, 15. 48, 15. 73, 24. vgl. Num. 23, 10. Sprüchw. 14, 32. Job. 19, 25 f. Man will die Behauptung einer in dieſem Leben unvollkommenen Vergeltung anſtößig finden. Da die vollbrachte ſittliche oder unſittliche Handlung ſich im Gefühle als Luſt oder Unluſt, und zwar der intenſivſten und geiſtigſten Art, reflectirt, ſo iſt das angebliche Mißverhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit ein Mißverſtändniß der gröbſten Art (Strauß, Dogmat. I. 393.). Allein gebührt der Sittlichkeit, wie oben bemerkt worden, nicht bloß eine innere Vergeltung ſondern auch ein entſprechendes äußeres Befinden, ſo braucht man, um eine Unvollkommenheit der dieſſeitigen Vergeltung in dieſer letzteren Beziehung begreiflich zu finden, ſich nur zu erinnern, daß die Sittlichkeit und das äußere Wohl- oder Uebelbefinden in keinem unmittelbaren Zuſammenhange zu einander ſtehen, und daß, da die zeitliche Glückſeligkeit im Vergleich zu dem durch die Sittlichkeit zu erſtrebenden Endzweck — der Seligkeit — nur eine untergeordnete Bedeutung hat und ihr Ausfall das Erreichen jenes Hauptzweckes nicht verhindert, ein durchgängiges Zuſammenſtimmen beider weder ſchlechthin nothwendig noch auch wegen der Beſchränktheit und Endlichkeit der Welt möglich iſt. Dieſes hienieden unvermeidliche Mißverhältniß zwiſchen dem inneren Werthe des Menſchen und ſeinem äußeren Befinden könnte unter der von der chriſtlichen Lehre

Digitized by Google

feſtgehaltenen Vorausſetzung, daß der Einzelne auf einen ſeinem ſittlichen Thun entſprechenden äußeren Zuſtand Anſpruch habe, nur dann im Ernſte als eine Mangelhaftigkeit der göttlichen Weltordnung bezeichnet werden, wenn die zeitliche Glückſeligkeit der Endzweck des menſchlichen Daſeins wäre, oder wenn die ausbleibende zeitliche Glückſeligkeit den Menſchen an der Erreichung ſeiner Endbeſtimmung — der Seligkeit — verhindern und für ihren Ausfall im Jenſeits keine Compenſation eintreten würde (Kuhn, Dogmat. I. 485.). — Allein von der äußern Vergeltung, die dem Guten und Böſen gebührt, auch abgeſehen, ſo kann nicht einmal in Bezug auf die inneren dieſſeitigen Folgen des Guten und Böſen behauptet werden, daß ſie immer in einem der Sittlichkeit vollkommen entſprechenden Maße eintreten und ſo dieſelbe gleichſam decken. Faßt man die Seligkeit, die das Gute bringt, nicht wie Strauß bloß in dem dürftigen Sinn „eines von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühls" (II. 714), oder „des dem Menſchen ſelbſt empfindbaren und von dem Nächſten anzuerkennenden Werthes" (I. 296), ſondern als geiſtiges Einsſein mit Gott, ſo kann ſich das Bewußtſein dieſer Einheit in den Wechſelfällen des Lebens um ſo weniger in voller Ungetrübtheit behaupten, als es dem Menſchen natürlich iſt, in äußeren Unfällen Strafen zu erblicken und als er durch dieſelben immer wieder an die Ungewißheit gemahnt wird, ob er der Liebe oder des Haſſes würdig ſei. Nicht anders verhält es ſich mit der innern Strafe der Sünde, mit dem böſen Gewiſſen; iſt daſſelbe auch keiner Austilgung fähig, ſo doch einer Einſchläferung, während welcher es ſeine Function als innerer Beſtrafer des Böſen nur unvollkommen auszuüben vermag. So iſt es eben auch nicht wahr, daß in dem rein innern Lebensgebiete dem Böſen die Strafe hier immer auf dem Fuße folge. Vielmehr vermag der Sünder ſich ihr zu entziehen, und er entzieht ſich ihr um ſo leichter, je entſchiedener er in der Hingebung an das Böſe iſt. Ja wenn nach Strauß die mit der Tugend identiſche Glückſeligkeit in dem von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühl beſteht, ſo vermag ſich den Genuß dieſer Glückſeligkeit ein einigermaßen energiſcher, von Talent und Glück unterſtützter und darum doch um nichts minder verdammlicher Egoismus ſehr wohl zu verſchaffen — ein Widerſpruch, den der bei jener Erklärung zu Grund liegende Spinoziſtiſche Begriff vom ſittlich Guten zu verantworten hat. Das vielgebrauchte jugendliche Wort des Dichters: die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht, duldet am wenigſten eine unbeſchränkte Anwendung auf dieſes innere Verhältniß des Einzellebens. So einfach iſt es mit der Nichtigkeit des Böſen, mit der Vergeblichkeit ſeines Widerſtrebens gegen Gott und ſeine hl. Ordnung, mit der innern Qual, in die es den Sünder ſtürzt, nicht eben bewandt, daß er dieſes alles immer ſo hart erfahren mußte. Auch iſt dazu, ihm dieſes Bewußtſein aufzunöthigen, die empiriſch gegebene Beſchaffenheit dieſer gegenwärtigen Welt, ſo wenig der tiefere Blick in ihr die durch alle Verwirrungen durchgreifende und alle Hemmungen überwindende Macht der göttlichen Ordnungen verkennen wird, keineswegs geeignet. — Wohl iſt die Sünde Nichtigkeit und Elend, aber ſie wird nicht auf jedem Punct des menſchlichen Daſeins in ſeinem irdiſchen Werden gleich als ſolche offenbar, ſondern vollſtändig erſt im Reſultate. Das Reſultat aber zieht das göttliche Gericht am Ende der irdiſchen Geſchichte. Dann wird auch der Mißklang zwiſchen der äußern und innern Sphäre aufgehoben, deſſen Verharren eine mit der göttlichen Weltherrſchaft ſchlechterdings unvereinbare Störung der Ordnung wäre. (J. Müller, Lehre von der Sünde. 3. Aufl. I. 331.) — Bezweckte indeß die Vergeltung im andern Leben nur eine Ausgleichung der hienieden noch unvollkommenen zeitlichen Vergeltung, ſo ergäbe ſich daraus die Nothwendigkeit nur einer jenſeitigen nicht aber einer ewigen Belohnung und Beſtrafung; hätte die jenſeitige Vergeltung nur das dieſſeitige Mißverhältniß zwiſchen Verdienſt und Lohn oder Verſchuldung und Strafe auszugleichen, ſo würde ſie in demſelben

Digitized by Google

Augenblicke aufhören, in dem dieſe Ausgleichung erreicht wäre. Das erſieht man deutlich an der Vergeltung des Reinigungsortes, die nur ſo lange andauert, als jene Strafe, die in dieſem Leben hätte durch die von Gott verhängten zeitlichen Uebel oder durch von dem Sünder ſelbſt übernommene oder auch durch die Kirche auferlegte Bußwerke getilgt werden ſollen, noch nicht erſchöpft iſt. Die nächſte und unmittelbarſte Vorausſetzung, auf die ſich die Ewigkeit der jenſeitigen Vergeltung gründet, bildet die Unzerſtörlichkeit oder die ewige Fortdauer der menſchlichen Seele. Hörten die menſchlichen Seelen mit dem Tode oder irgend einmal nachher auf zu exiſtiren, oder träfe dieſes Loos nur die Seelen der Böſen, wie in der alten Zeit die Valentinianer, in der neueren Weiße meinten, ſo fiele im erſten Fall eine ewige Vergeltung überhaupt, im letztern aber eine ewige Beſtrafung hinweg. Die zweite Vorausſetzung einer ewigen Belohnung und Beſtrafung liegt darin, daß weder auf der einen Seite der Menſch ins Endloſe in der Möglichkeit verbleibe, für oder gegen die ihm von Gott geſetzte Beſtimmung ſich zu entſcheiden, noch daß auf der anderen Seite die Gnade die Menſchheit gleich einer alles unwiderſtehlich ergreifenden Naturkraft umgeſtalte. Geſteht man mit Origenes dem Menſchen auch nach dem Tode ins Endloſe fort die Freiheit in dem Sinne zu, daß er jederzeit ſich von Gott hinwegwenden kann, ſo kann man nicht an und für ſich, ſondern nur in dem bedingten Sinne von einer ewigen Belohnung oder Beſtrafung ſprechen, daß der Einzelne für den Fall eines endloſen Verharrens in der einen oder andern Richtung ewig belohnt oder beſtraft würde. Wie man ſieht, führt die Betonung der Freiheit als einer dem Menſchen ins Endloſe verbleibenden Kraft, ſich zum einen oder anderen wenden zu können, für ſich allein nur zu einer bedingten *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Faßt man dagegen mit Schleiermacher die Gnade als eine allwirkſame, die ganze Menſchheit nach und nach unwiderſtehlich umgeſtaltende Lebenskraft, ſo fällt ſtreng genommen nicht bloß die ewige Beſtrafung ſondern auch die ewige Belohnung hinweg. Wirkt nämlich die Gnade unwiderſtehlich, ſo kann das mit der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* eintretende ewige Leben nicht mehr als Belohnung oder Vergeltung betrachtet werden. Was nun, um die Annahme einer Vernichtung aller menſchlichen Seelen oder eines Theiles derſelben — der böſen — ſowie die Annahme einer Alles unwiderſtehlich zum Ziel führenden Gnade zu übergehen, die Behauptung einer ins Endloſe ſich erſtreckenden Möglichkeit vom Guten zum Böſen und umgekehrt ſich zu wenden, betrifft, ſo iſt die Freiheit nicht das widerſinnige Vermögen, ſich für etwas zu beſtimmen und nachher wieder in die vorige Unbeſtimmtheit zurückzukehren, oder trotz des eingetretenen Beſtimmtſeins für das Eine ebenſo leicht für das Gegentheil ſich beſtimmen zu können; je mehr vielmehr die Beſtimmtheit für das eine zunimmt, um ſo mehr nimmt die Möglichkeit zu dem anderen ab, bis ſie zuletzt zu einem Minimum herabſinkt, und es dem Menſchen zwar nicht abſolut — die Freiheit im metaphyſiſchen Sinne iſt von dem Menſchen unzertrennlich — aber doch moraliſch unmöglich wird, zum Gegentheil überzugehen. Zu dieſem endlichen Momente, durch das ſich der Wille von ſich ſelbſt aus in der einen oder andern Richtung unabbringbar verfeſtigt, kommt noch eine göttliche Thätigkeit hinzu. Gleichwie die menſchliche Vernunft in Betreff des Urſprungs der Dinge bei einem regressus in infinitum endlicher Urſachen nicht ſtehen zu bleiben vermag, ebenſo wenig kann ſie ſich in einen progressus in infinitum finden und in Bezug auf den unſterblichen Menſchengeiſt annehmen, daß er zu einem ewigen Entwicklungsproceſſe oder zu einem endloſen Streben beſtimmt ſei, ohne daß daſſelbe je einen bleibenden Abſchluß fände. Dem entſprechend lehrt der chriſtliche Glaube, daß der Menſch mit dem Tode auch von Seite Gottes in eine Lage verſetzt werde, wo ihm unverlierbar verbleibt, was er ſich im Leben erwählt hat. Iſt der Menſch einmal der Zeit und dem Raume entrückt, dann gehen auch keine Veränderungen mehr bei ihm vor. Denn die Ewigkeit iſt

Digitized by Google

gleichſam „der Endpunct der Zeit, der ſtarrende Strom des Lebens“, wer da als böſe erfunden worden, der bleibt es in Ewigkeit, ohne daß noch eine Rettung für ihn wäre, da die Zeit des Verdienſtes und der Gnade für ihn aufgehört hat. Worin die ewige Belohnung und Beſtrafung beſtehe, ſowie über die Einwendungen gegen die Ewigkeit der Höllenſtrafen ſ. d. A. Himmel, Anſchauung Gottes, Hölle. Vergl. Balmes, Briefe an einen Zweifler. Brenner, Dogmat. Bd. II. Leſſing, in ſeiner Abhandlung: Leibnitz von den ewigen Strafen. Schleiermacher, chriſtlicher Glaube. II. 551 f. [Klotz.]

Vergerius, Peter Paul, ein theologiſcher Abenteurer des 16. Jahrhunderts, war in der damals zum venetianiſchen Gebiete gehörigen Stadt *Capodiſtria* geboren aus einer edlen Familie, aus welcher ein gleichnamiger berühmter Juriſt und Humaniſt des 15. Jahrhunderts entſproßt war. Er ſtudirte zu Padua die Rechte und erwarb ſich darin den Doctorgrad. Der Churfürſt von Sachſen lernte ihn kennen durch den Ankauf von Reliquien, welche er und ſein Bruder ihm durch den Mönch Burchard (aus dem Geſchlechte der Herrn von Schenk) beſorgten. Seinem Wunſche, durch Unterſtützung des Churfürſten in Wittenberg zu ſtudiren und ſich daſelbſt einen Lehrſtuhl zu erwerben, wurde nicht entſprochen, ſowie auch die Reliquien, nachdem in Folge des Auftretens Luthers die Anſichten über ihren Werth in den Augen des Churfürſten ſich geändert hatten, zurückgeſchickt wurden. Vergerius ſchlug jedoch bald darauf die geiſtliche Laufbahn ein. Er wurde nun von dem römiſchen Hofe zu mehreren Sendungen nach Teutſchland verwendet. Clemens VII. ſchickte ihn im J. 1530 als Nuntius an Ferdinand nach Augsburg, um auf dem Reichstage gegen die Berufung eines teutſchen Nationalconcils zu arbeiten. Nachdem er im J. 1533 mit dem Churfürſten von Sachſen zu Weimar im Auftrage des Papſtes wegen eines Concils unterhandelt hatte, wurde er nach Rom zurückgerufen, um über die Angelegenheiten Teutſchlands, wo er drei Jahre verweilt hatte, Bericht zu erſtatten. Im J. 1535 erhielt er abermals den Auftrag mit den teutſchen Proteſtanten wegen eines allgemeinen Concils, zu deſſen Abhaltung Mantua vorgeſchlagen wurde, zu verhandeln. In Wittenberg hielt er eine Unterredung mit Luther. Nach Sarpi ließ der Papſt dieſem durch ſeinen Geſandten den Cardinalshut anbieten, wenn er zur Kirche zurücktrete. Pallavicini bezüchtigt jedoch den giftigen Servitenmönch vieler Unwahrheiten, die er ſich in ſeinem Berichte wie gewöhnlich, habe zu Schulden kommen laſſen, und läßt Vergerius an den römiſchen Staatsſecretär unter Anderem ſchreiben, Luther habe ſich ihm gegenüber auf grobe, unanſtändige Weiſe benommen, und ihn gefragt, ob er gehört habe, daß er in Italien im Rufe ſtehe, ein teutſcher Trunkenbold zu ſein? Wenn gleich Spondanus in ſeiner Fortſetzung der Annalen des Baronius erzählt, daß Paul III. ſeinem Nuntius insgeheim den Auftrag gegeben habe Luther durch Verſprechungen wieder mit der Kirche auszuſöhnen, ſo iſt doch das Stillſchweigen der proteſtantiſchen Geſchichtsſchreiber, welche über jenen Beſuch des Vergerius bei Luther berichten, und der Umſtand, daß es Sarpi unmöglich war, das etwa von ſeinem Nuntius an den Papſt unmittelbar mit Umgehung des in das Geheimniß nicht eingeweihten Staatsſecretärs geſchickte Schreiben zu Geſichte zu bekommen, von ſolchem Gewicht, daß ſogar der dem römiſchen Stuhle gewiß nicht geneigte Pyrrhoniſt Bayle in dieſem Puncte Sarpi's Angabe keinen Glauben ſchenkte. Nachdem Vergerius noch gegenüber mehreren teutſchen Fürſten, dem Könige Ferdinand und dem Schmalkaldenerconvent ſeines Auftrages wegen des Conciliums ſich entledigt hatte, ſtattete er dem Papſte über ſeine Geſchäftsführung perſönlich Bericht ab. Als Lohn für ſeine Thätigkeit erhielt er von Paul III. das Bisthum Modrus in Croatien, welches er kurz darauf mit dem ſeiner Vaterſtadt vertauſchte. Damals erhielt er auch den Auftrag, zu Carl V., welcher ſo eben ſeinen africaniſchen Kriegszug beendigt hatte, nach Neapel zu reiſen, um ihm die Sachlage in Teutſchland auseinander zu ſetzen. Im J. 1541 erſchien er auf dem

Convent zu Worms und zwar, wie Sarpi nach den bekannten proteſtantiſchen Geſchichtſchreibern jener Zeit, Sleidan und Melchior Adam berichtet, ſcheinbar im Auftrage des Königs von Frankreich, in der That aber als päpſtlicher Bevollmächtigter, um die dortigen Verhandlungen in die Länge zu ziehen. Aber bereits war er nach Pallavicinis Erzählung in Rom zu Folge der Briefe des Cardinallegaten Aleanders verdächtig geworden. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er von dem päpſtlichen Stuhle unvortheilhaft ſpreche und mit Schülern Luthers Verbindungen unterhalte. Man glaubte ſein Aufenthalt in Teutſchland ſei ein Zeichen häretiſchen Giftes, das ihn angeſteckt habe, wollte ihn deßhalb zur Reſidenz anhalten und bat den Kaiſer, ihn an den Religionsverhandlungen im Reiche keinen Theil nehmen zu laſſen. Nichts deſtoweniger hatte Vergerius nach dem ebengenannten ausgezeichneten Geſchichtſchreiber des Trienter Concils zu Worms noch aufrichtig für den Papſt geſprochen, obgleich er ſich als ein Menſch, der glaubte, bei allen Verhandlungen anweſend ſein zu müſſen, bloß von dem Könige von Frankreich habe einen Auftrag ertheilen laſſen. Als nun Vergerius wieder nach Rom kam und 1545 bei der Cardinalspromotion übergangen wurde, begab er ſich, durch den Cardinal Ginucci benachrichtigt, daß er im Verdachte der Ketzerei ſtehe, in ſein Biſthum, um ſich durch Herausgabe einer Schrift „adversus apostatas Germaniae“ wieder in den Ruf der Rechtgläubigkeit zu bringen. Während er die Schriften der Proteſtanten in dieſer Abſicht durchlas, wurde er vollends für ihre Lehre gewonnen. Er theilte ſeinem Bruder Johann Baptiſt Biſchof von Pola ſeine Abſicht mit, zu dem Proteſtantismus überzutreten und wußte den Anfangs Widerſtrebenden ebenfalls für ſeine Anſicht zu gewinnen. Beide Brüder fingen nun an, in proteſtantiſchem Geiſte in ihren Diöceſen zu wirken. Die Inquiſition nöthigte jedoch Peter Vergerius, Capodiſtria zu verlaſſen. Er begab ſich zu ſeinem bisherigen Gönner dem Cardinal Hercules Gonzaga nach Mantua. Als dieſer von Rom aus, ſowie durch den Legaten zu Venedig Johannes Caſa aufgefordert wurde, dem der Ketzerei höchſt verdächtigen Biſchofe keine Aufnahme zu gewähren, wandte ſich Vergerius nach Trient, ſtatt nach Rom, wohin er durch den Papſt citirt worden war. Auf dem freien Trienter Concil mochte er auf ein ſicheres Aſyl rechnen. Begreiflicher Weiſe konnten ihm die Legaten nicht geſtatten, als ſtimmberechtigter Prälat ſich an den Verhandlungen zu betheiligen. Von den Legaten wurde er an Johannes Caſa nach Venedig gewieſen. Dieſer verbot ihm, nachdem er eine Unterſuchung gegen ihn eingeleitet, die Rückkehr in ſein Biſthum und wies ihn nach Rom. Vergerius zog es jedoch vor, von Padua aus, wo er, wie er es in ſeiner über dieſen Gegenſtand abgefaßten Schrift darſtellte, durch den Anblick des in Verzweiflung ſterbenden Advocaten Franz Spiera, welcher von dem Proteſtantismus wieder zur alten Kirche zurückgekehrt war, bewogen wurde, den entſcheidenden Schritt zu thun und mit dem Katholicismus völlig zu brechen. Er begab ſich nun im J. 1549 nach Graubündten. Von Chiavenna aus ſchickte er eine Menge Flugſchriften in die Welt hinaus, in welchen er die katholiſchen Lehren, Gebräuche und Zuſtände auf gehäßige Weiſe entſtellte und hochſtehende Perſönlichkeiten, darunter ſogar den Papſt Julius III., dem er die abſcheulichſten Dinge andichtete, verdächtigte und verläumdete, um beſonders unter den Italienern der religiöſen Neuerung Eingang zu verſchaffen. Seiner Pfarrei zu Vicoſoprano bald müde, ſuchte er Anknüpfungspuncte für eine ſeinem Ehrgeize mehr zuſagende, umfaſſendere und einträglichere Wirkſamkeit. Aus dieſem Grund war er auch für die Lostrennung der italieniſchen proteſtantiſchen Gemeinden von dem bündneriſchen Synodalverbande thätig, um ſich eine unabhängigere Stellung zu verſchaffen. Dieſes gelang ihm jedoch ſo wenig, daß er im Gegentheil aufgefordert wurde, ſich der rhätiſchen Confeſſion anzuſchließen. Dazu kam noch, daß die Katholiken des im J. 1512 an Graubündten übergebenen Veltlins ſeine Hinwegweiſung erlangten. In ſeiner Verlegenheit wandte er ſich (im J. 1553) an

Digitized by Google

Herzog Chriſtoph von Würtemberg, mit welchem er bereits einmal in Verbindung geſtanden hatte, inſofern er ihm eine Heirath zwiſchen deſſen Sohn Eberhard und einer Princeſſin von Ferrara angetragen hatte. Der Herzog ſagte ihm Aufnahme in Tübingen und anſtändigen Unterhalt zu. Er bediente ſich ſeines Rathes und ſeiner vielfältigen Verbindungen und verwandte ihn zu verſchiedenen Sendungen. Er ſchickte ihn im J. 1556 nach Preußen und Polen, um den Fortgang der Reformation in dem letzteren zerrütteten Lande befördern zu helfen. Im folgenden Jahre, da die Polen ſchon im Begriffe ſtanden, unter dem Einfluſſe des bekannten Laſco das Zwingli'ſche Bekenntniß anzunehmen, reiſte er im Auftrage Chriſtophs um dieſes zu verhindern, und die Einfuhrung des Augsburgiſchen Bekenntniſſes durchzuſetzen, zu dem Könige Maximilian von Böhmen, um den Rath dieſes dem Lutherthum günſtigen Habsburgers in dieſer Angelegenhait einzuholen, ehe er noch einmal nach Polen ſich wende. Als einige Jahre ſpäter (1561) ſich die Nachricht verbreitete, der Papſt beabſichtige mit eigenen und ſpaniſchen Völkern durch Graubündten in Teutſchland einzufallen, um die Proteſtanten zu bekriegen, bediente ſich Chriſtoph abermals des Vergerius, um die Graubündiſchen Vorſteher in ihrem Verſprechen, daß ſie den päpſtlichen Truppen den Durchzug verweigern würden, ſowie die Gemeinde in ihrem Neuglauben zu beſtärken. Wie Vergerius überhaupt keine feſten dogmatiſchen Grundſätze hatte, und daher ſeine theologiſchen Anſichten leicht nach den Umſtänden umänderte, ſo zeigte er ſich auch, obwohl er früher mit Lälius Socinus in Verbindung geſtanden und ſich ſpäter zu der Lehre der böhmiſchen Brüder hingezogen fühlte, als einen eifrigen Lutheraner, nachdem Chriſtoph im J. 1558 alle zwingliſch Geſinnten, deren es ſeit Einführung der Reformation durch Ulrich in Würtemberg viele gegeben hatte, aus ſeinem Lande vertrieben hatte. — Im J. 1561 machte nach Pallavicinis Erzählung der päpſtliche Nuntius Zacharia Delfino, welcher ſich in Zabern und Straßburg aufhielt, den Verſuch Vergerius zum Rücktritte zu der katholiſchen Kirche zu bringen. Obwohl Vergerius in zwei Briefen an den Cardinal von Mantua ſeine Liebe zum Frieden der Kirche bezeugte, ſo fanden es doch weder der genannte Cardinal, noch der Papſt ſelbſt für gut, mit dem unzuverläßigen, großſprecheriſchen Manne eine genauere Verbindung anzuknüpfen. Dieſer aber veröffentlichte, um allen aus dem Geſpräche mit dem Nuntius etwa erwachſenden Argwohn abzuſchneiden, einen Brief an den Letzteren, in welchem er ſeinen Entſchluß zu erkennen gab, in Würtemberg im Verbande mit der dortigen Kirche zu ſterben. Zugleich ließ er einen Widerruf ſammt Confeſſion im Drucke erſcheinen, worin viel von dem Antichriſt zu Rom die Rede iſt, deſſen Malzeichen er 16 Jahre lang als Biſchof getragen habe. — In demſelben Jahre erbat ſich Carl IX. von Frankreich von dem Herzoge Chriſtoph einige würtembergiſche Theologen zur Theilnahme an dem Colloquium zu Poiſſy. Vergerius wurde bei der Geſandtſchaft übergangen, weil man in die Gediegenheit ſeiner theologiſchen Kenntniſſe und wohl auch in die Zuverläßigkeit ſeines Charakters Mißtrauen ſetzte. Aus Rache, vielleicht auch aus Unbeſonnenheit und hämiſchem Muthwillen gab Vergerius den Geſandten, unter welchen ſich der bekannte Jacob Andreä befand, ein Paket an den Cardinal von Bourbon mit, welches einige Schmählibelle — ein Schandgedicht auf den oben genannten Joh. Caſa und eine Schrift über die Päpſtin Johanna ſammt einem dieſelbe betreffenden Gemälde — enthielt. Zum Glücke wurden die würtembergiſchen Theologen, ehe ſie das Paket übergaben, zufälliger Weiſe mit deſſen Inhalte bekannt, welcher ſie in große Verlegenheit hätte bringen können. — Den 4. Oct. 1565 beſchloß Vergerius ſein unruhiges, haltungsloſes Leben zu Tübingen, wo er in der Stiftskirche auf Koſten des Herzogs ein Grabmal ſammt Epitaphium erhielt. Ein Verzeichniß ſeiner Flug- oder Schmähſchriften, welches bei Salig ſich findet, hier beizuſetzen, würde zu weit führen. Einen Theil ſeiner ſehr ſelten gewordenen Schriften hat Vergerius im J. 1563 zu Tübingen unter dem Titel:

Digitized by Google

„Primus tomus operum Vergerii adversus pontificatum" erſcheinen laſſen. Großen Antheil hatte er außerdem an der Ueberſetzung der Pſalmen, Epiſteln, der vornehmſten proteſtantiſchen Bekenntnißſchriften, des Brenz'ſchen Katechismus u. ſ. w. in die italieniſche, croatiſche, illyriſche und andere Sprachen genommen, welche der aus ſeiner Heimath vertriebene öſtreichiſche Freiherr von Ungnad in Urach mit Unterſtützung des Herzogs von Würtemberg und anderer proteſtantiſchen Stände, ſowie des Königs Maximilian zur Proteſtantiſirung hauptſächlich der Südſlaven in's Werk ſetzen ließ. — Vergl. über P. P. Vergerius außer den bereits genannten Schriftſtellern: Sattler, Geſchichte Würtembergs unter den Herzogen (vierter Band), Trechſel, die proteſtantiſchen Antitrinitarier vor Fauſtus Socin (zweiter Band) und Meyer, die evangeliſche Gemeinde in Loccarno (zweiter Band). [Briſchar.]

Vergier de Hauranne, Abt von St. Cyran, ſ. Janſenismus.

Vergleich im weiteren Wortſinne nennt man jede gütliche Uebereinkunft der Parteien in einer Streitſache, entweder ohne Anhebung eines Rechtsſtreites oder aber im Laufe des Proceſſes. Dieſe gütliche Vereinbarung wird erzielt bald durch freiwilliges Abſtehen von einer Forderung ohne Ausbedingung einer Vergeltung (pactum de non petendo), bald durch Aufgeben eines Anſpruches gegen Ausbedingung einer Gegenleiſtung, zu welcher ſich der Gegner freiwillig verſteht, oder dadurch, daß jeder Streittheil von ſeinem Anſpruche zu Gunſten des anderen etwas aufgibt (Vergleich im engeren Sinne, transactio). Die in Hinſicht auf die Wirkungen des Vergleiches im römiſchen Rechte früherhin gemachten Diſtinctionen, ob derſelbe durch Stipulation geſchloſſen war oder nicht ꝛc., werden jetzt nicht mehr beachtet, ſondern jeder Vergleich wird ſchon durch die freie Einwilligung der Transigenten vollkommen obligatoriſch, und hat, wenn er nicht über Gegenſtände, die der freien Diſpoſitionsbefugniß der Paciſcenten entzogen ſind, oder überhaupt gegen beſtehende Geſetze, oder ohne Zuſtimmung Dritter, an deren Conſens ſie gebunden waren, geſchloſſen wird, auch vor den Gerichten die Wirkung einer res judicata und begründet ſonach eine proceßhindernde Exception, d. i. eine Einrede, welche jedes weitere Klagerecht über dieſelbe Sache von vornherein abſchneidet (die ſog. Exceptio rei transactae). Uebrigens ſteht der Vergleich unter den allgemeinen Grundſätzen von Verträgen. Argliſt und Betrug haben hier die gewöhnlichen Wirkungen. Ein Irrthum betrifft entweder den ſtreitig oder zweifelhaft geweſenen Punct, oder einen Punct, den die Transigenten gar nicht für zweifelhaft hielten; im erſteren Falle übt er keinen Einfluß, im letzteren macht er den Vergleich ungültig. [Permaneder.]

Verhängniß, ſ. Fatalismus.

Verhärten oder **Verſtocken,** ſ. Sünde.

Verhüllung der Brautleute, ſ. Hochzeit, V. Bd. 264.

Verjährung (praescriptio) oder Erſitzung (usucapio), deren frühere Unterſcheidung jetzt kein practiſches Intereſſe mehr hat, iſt die eigenthümliche Erwerbung eines Gegenſtandes oder Rechtes durch längeren unangefochtenen Beſitz deſſelben. Dieſe Verjährung heißt die Praescriptio acquisitiva, im Gegenſatze zur Praescriptio extinctiva, wodurch das Erlöſchen des Rechtes eines Anderen durch lange Nichtausübung deſſelben bewirkt wird. Die Verjährung iſt entweder eine ordentliche, oder außerordentliche, oder unvordenkliche; je nachdem ſie in drei oder zehn oder zwanzig Jahren (praescriptio ordinaria); oder aber in dreißig oder vierzig Jahren (praescriptio extraordinaria); oder vollends erſt in einem Zeitraum über Menſchengedenken hinaus (praescriptio immemorialis) vollendet wird. Jede dieſer beſonderen Gattungen der Präſcription hat ihr Eigenthümliches, gewiſſe geſetzliche Beſtimmungen aber ſind auf alle drei Arten anwendbar. I. Die allgemeinen geſetzlichen Bedingungen für jede Verjährung ſind: a) daß das Object überhaupt erſitzungsfähig oder verjährbar iſt. Verjährungsunfähig ſind:

alle Hoheitsrechte der Regenten bezüglich ihrer Untergebenen (l. 6 Cod. VII 39); geſtohlene und geraubte Mobilien, ſo lange nicht das vitium rei inhaerens gehoben iſt (fr. 32. 42 Dig. XLI. 3); Sachen, welche dem bürgerlichen Verkehr entzogen ſind, namentlich die res sacrae und religiosae (§ 1. Inst. De usucap. II. 6), die Parochialgrenzen (c. 4 X. De paroch. III. 29), Pfarrzehenten, ſofern ein Laie ſie erſitzen wollte (c. 7 X. De praescr. II. 26); Sachen der Pupillen, Minderjährigen ꝛc., während der Tutel und Curatel. Es muß aber auch b) die für jede der verſchiedenen Arten der Verjährung geſetzlich beſtimmte Zeit verfloſſen, und der Uſucapient dieſe Zeit hindurch fortwährend im juriſtiſchen Beſitze der Sache und im guten Glauben geweſen ſein (fr. 25. Dig. XLI. 3). Der Beſitz iſt unterbrochen, wenn der bisherige Beſitzer klagbar oder ſeines Beſitzes entſetzt wird, oder die Abſicht zu detiniren aufgibt, oder die Sache ſelbſt phyſiſch oder rechtlich untergeht (fr. 2. 5. 21. 33. Dig. XLI. 3). Was aber den guten Glauben, d. i. die innere Ueberzeugung, daß der fragliche Gegenſtand nicht alieni juris ſei betrifft, ſo verlangt das römiſche Recht nur, daß der Uſucapient beim Anfange ſeines Beſitzes in bona fide geweſen ſei (fr. 15. § 2. Dig. XLI. 3); wogegen nach canoniſchem Rechte der Verjährende die ganze Verjährungszeit hindurch den guten Glauben gehabt haben muß (c. 5. 20 X. De praescr. II. 26; Sext. c. 2 De R. J. V. ult.); wenn gleich in praxi der gute Glaube nur bezüglich des erſten und jüngſten Beſitzers bewieſen zu werden braucht, ſonach die bona fides von der inzwiſchen liegenden Zeit präſumirt wird. Uebrigens hat auch das canoniſche Recht nur die praescriptio acquisitiva im Auge, nicht die Extinctivverjährung, da bei dieſer nur der Ablauf der geſetzlichen Zeit, nicht aber auch das beſtimmte Wiſſen oder Nichtwiſſen des Betheiligten entſcheidet (z. B. c. 8 X, Qui matrim. accus. poss. IV. 18; c. 5 X. Ut lite non contest. II. 6). Endlich wird noch vorausgeſetzt c) daß es demjenigen, welcher ſein Recht oder Gut verlieren ſoll, phyſiſch und rechtlich möglich war, ſeine Anſprüche geltend zu machen (l. 7. § 4. Cod. VII. 39). — Außer dieſen allgemeinen Erforderniſſen iſt aber jede der beſonderen Gattungen der Erſitzung II. noch an beſondere Bedingungen geknüpft. 1) Die ordentliche Verjährung (praescriptio longi temporis) ſetzt noch voraus: a) daß der Gegenſtand ein dieſer Art der Erſitzung fähiges Object (res habilis), d. i. kein ſolches ſei, welches nur durch außerordentliche oder durch unvordenkliche Verjährung acquirirt werden kann; b) daß der Präſcribirende einen gerechten Erwerbetitel habe. Unter gerechtem Titel (titulus justus) aber verſteht man den Nachweis, daß das zu verjährende Object durch ein ſolches Geſchäft an den Beſitzer gekommen ſei, welches an ſich gültig war, und den Erwerb des Eigenthums begründen konnte (l. 1. Cod. VII. 34), z. B. Kauf, Tauſch, Schenkung ꝛc. Der bloße Titel eines Depoſitums, eines Commodats, eines Pfandes iſt nicht genügend. Endlich wird noch erfordert, c) daß der Beſitz bei einer beweglichen Sache drei, bei einer res immobilis oder einem Rechte inter praesentes zehn, inter absentes zwanzig Jahre gedauert habe (Nov. CXIX. c. 7; l. 12. Cod. VII. 33). Sind die Parteien während der Verjährungszeit theils praesentes, d. h. in derſelben Provinz befindlich, theils absentes, d. h. in verſchiedenen Provinzen oder Ländern geweſen, ſo werden bei der Berechnung zwei Jahre der Abweſenheit auf Ein Jahr der Anweſenheit gezählt (Nov. CXIX. c. 8). 2) Die außerordentliche Erſitzung (praescriptio 30 vel 40 annorum oder praescr. longissimi temporis) ſetzt außer den allgemeinen Erforderniſſen der Verjährung voraus, a) daß eine oder die andere Bedingung zur ordentlichen Erſitzung fehlt, und tritt daher ein, entweder wenn der Uſucapient bei den ſonſt der ordentlichen Verjährung unterworfenen Sachen keinen gerechten Titel beweiſen kann; oder wenn er zwar titulum justum nachzuweiſen im Stande, das Object aber ein ſolches iſt, welches nur durch außerordentliche Erſitzung acquirirbar iſt. Dahin gehören Sachen, bewegliche wie unbewegliche, der römiſchen Kirche (c. 13. 14. 17 X. De praescr. II. 26; Sext.

Digitized by Google

c. 2 cod. II. 13); Rechte und Immobilien anderer Kirchen und Stiftungen (Nov. CXI, Nov. CXXXI. c. 6); Staatsgüter und Privatgüter des Regenten (l. 6. Cod. De jur. fisci. X. 1); Sachen, über welche ein Proceß angefangen, aber liegen geblieben iſt, inſofern ſie der Beklagte erſitzen will (l. 1 Cod. De praescr. VII. 33; l. 9 Cod. De praescr. 30 vel 40 ann. VII. 39); Sachen, deren Veräußerung durch Geſetz oder Teſtament verboten iſt (l. 1. 2 Cod. VII. 26; l. 3 § 3. Cod. VI. 43); alle unbeweglichen Sachen, die ein possessor malae fidei ohne Vorwiſſen des Eigenthümers veräußert (Nov. CXIX. c. 7). b) Der Zeitraum, den die Geſetze zur außerordentlichen Verjährung fordern, iſt regelmäßig ein 30jähriger. Ausnahmsweiſe iſt jedoch für die Erſitzung von Staats- und Privatgütern des Regenten, ſowie für die unbeweglichen Sachen der Kirchen und milden Stiftungen ein 40jähriger, und für alle ſowohl bewegliche als unbewegliche Sachen der römiſchen Kirche nach canoniſchem Rechte ſogar ein 100jähriger Zeitraum vorgeſchrieben (vgl. die oben angeführten Geſetzſtellen). Der 40jährige Zeitraum gilt jetzt auch für die Rechte und Sachen der Städte; und ebenſo können Sachen, über welche ein Proceß angefangen, aber liegen geblieben iſt, von dem Beklagten gegen den Kläger erſt in 40 Jahren (von der letzten gerichtlichen Handlung an gerechnet) präſcribirt werden. c) Fehlen beide Erforderniſſe der ordentlichen Erſitzung, d. h. iſt ſowohl das Object nur durch außerordentliche Verjährung präſcribirbar, und auch kein gerechter Titel nachzuweiſen, ſo kömmt dem Präſcribenten nach römiſchem Rechte zwar auch die 40jährige Erſitzung zuſtatten, nach canoniſchem Rechte aber ſchützt ihn erſt die unvordenkliche Verjährung (Sext. c. 1. De praescr. II. 13). 3) Die unvordenkliche Verjährung (praescriptio immemorialis) beſteht nach römiſchem (fr. 3. § 4. De aqu. quot. XLIII. 20; fr. 2. § 8, fr. 26 Dig. De aqua et aqu. pluv. XXXIX. 3), nach canoniſchem Rechte (c. 26 X. De V. Sign. V. 40; Sext. c. 1 De praescr. II. 13) und nach teutſchen Reichsgeſetzen (Gold. Bulle 1356. Cap. VIII. §§ 1. 2; Instr. Pac. Osnabr. Art. IX. § 2; Reichsabſch. v. 1576. § 105) im weſentlichen darin; daß der, welcher ſich über Menſchengedenken im ununterbrochenen Beſitze einer Sache oder in fortwährender Ausübung eines Rechtes befindet, ſo angeſehen und behandelt wird, als habe er die Sache oder das Recht ſelbſt urſprünglich durch ein gültiges Geſchäft erworben. Sie iſt alſo im Grunde nichts anderes als eine Vermuthung für den rechtmäßigen Erwerb, und muß daher bewieſen werden, ſei es durch Urkunden oder durch Zeugen, welche nach der gemeinen Anſicht der Rechtslehrer das 54. Lebensjahr überſchritten haben, und bezeugen ſollen, daß nicht nur ſie ſelbſt nicht wüßten, ſondern auch von ihren Vorfahren nicht gehört hätten, daß der behauptete Zuſtand je ein anderer geweſen ſei. Dieſe Immemorialpräſcription tritt alſo ſubſidiariſch da ein, wo weder die ordentliche noch die außerordentliche Präſcription, alſo überhaupt keine beſtimmte Verjährung nachgewieſen werden kann. Der Nachweis eines Rechtstitels iſt hier nicht nothwendig, wenn nur der Gegenſtand überhaupt ein verjährbarer (ſ. oben Nr. I. a), und das Recht von dem Präſcribenten unverrückt und bona fide als das ſeinige ausgeübt worden iſt. — Dieſe Grundſätze über Verjährung haben ſich auch die heutigen Landesgeſetzgebungen angeeignet; z. B. Oeſtr. Allg. bgl. Geſ. Buch Th. III. Hptſt. IV.; Preuß. Allg. Landrecht Th. I. Tit. 9. §§ 500 ff.; Bayer. Landrecht Th. II. Cap. IV. §§ 1—12; u. ſ. a. [Permaneder.]

Verkehr mit dem päpſtlichen Stuhle. Daß, gleichwie die Apoſtel in der Perſon Petri, ſo auch deren Nachfolger, die Biſchöfe, mit ihren Gemeinden ihren äußeren durch das Weſen der Kirche, als einer ſichtbaren und einigen Gemeinſchaft, gebotenen Mittel- und Einigungspunct in der römiſchen Kirche, als dem vorzugsweiſen Stuhle Petri haben, ſteht dem Katholiken als Dogma feſt. Da ſohin der Zuſammenhang jedes einzelnen Mitgliedes der katholiſchen Kirche mit ſeinem höchſten kirchlichen Oberhaupte, dem Papſte, auf dogmatiſcher Grundlage ruht, ſo iſt offenbar jede Hemmung oder Erſchwerung des freien Verkehrs

Digitized by Google

mit dem päpſtlichen Stuhle eine Verletzung der von den chriſtlichen Staaten mit der Aufnahme und Anerkennung der katholiſchen Kirche allen Katholiken ihrer Lande zugleich garantirten kirchlichen Verfaſſungsprincipien. Nichtsdeſtoweniger wurde in ganz Teutſchland lange Zeit der Verkehr der Biſchöfe, des Clerus und des Volkes mit dem apoſtoliſchen Stuhle der Beaufſichtigung von Staatsbehörden unterworfen oder ſogar ausſchließlich durch letztere vermittelt. Erſt im J. 1841 haben die Könige von Preußen und Bayern, und im J. 1849 auch Oeſtreichs jugendlicher Kaiſer den Katholiken ihrer Reiche in allen geiſtlichen Angelegenheiten die Communication mit dem Horte ihres Glaubens und dem oberſten Lenker ihres kirchlichen Lebens frei von jeder polizeilichen Ueberwachung und Controlle durch weltliche Staatsbehörden geſtattet (ſ. d. Art. Jura circa sacra, Nr. I. 1, Bd. V. S. 929 f.). Dagegen haben ſich die übrigen Regierungen der teutſchen Bundesſtaaten noch bis zur Stunde jener von confeſſionellem Mißtrauen eingegebenen Maßnahme nicht entſchlagen. Noch ſtehen nach dem Wortlaut des Edicts vom 30. Januar 1830. § 19, welches Würtemberg, Baden, und die übrigen an der oberrheiniſchen Kirchenprovinz betheiligten Fürſten gemeinſam erlaſſen hatten, „nur die Biſchöfe und Bisthumsverweſer in den die kirchliche Verwaltung betreffenden Gegenſtänden mit dem Oberhaupte der Kirche *in freier* Verbindung, müſſen jedoch die aus dem Metropolitanverbande hervorgehenden Verhältniſſe jederzeit berückſichtigen. Alle übrigen Diöceſangeiſtliche haben ſich in allen kirchlichen Angelegenheiten nur an ihren Biſchof zu wenden." In Würtemberg iſt zwar durch k. Verordnung vom 1. März 1853 der freie geiſtliche Verkehr mit Rom auf „die Angehörigen der katholiſchen Kirche" überhaupt ausgedehnt; der unmittelbare Verkehr jedoch durch die beſtimmte Vorzeichnung des Inſtanzenzuges noch wie früher beſchränkt. In Churheſſen müſſen alle Communicationen des Biſchofs, ſofern ſie nicht lediglich ſich auf einzelne Fälle der eigentlichen Seelſorge oder auf gewöhnliche Diſpenſationen beziehen oder bloße Ceremonialſchreiben ſind, vorerſt von dem zu Fulda befindlichen Regierungsbevollmächtigten eingeſehen werden (Verf.-Urk. v. 5. Januar 1831. § 135). *Ebenſo* ſind in Hannover die biſchöflichen Mittheilungen an den Papſt zuvor regelmäßig der Einſicht der Staatsgewalt unterworfen (Verf.-Urk. v. 26. September 1833. § 70); eine Beſtimmung, welche auch durch das neue Landesverfaſſungsgeſetz v. 6. Auguſt 1840 unberührt geblieben iſt. [Permaneder.]

Verklärung Chriſti, ſ. Transfiguratio Christi.

Verkündbuch, ſ. Kirchenbücher.

Verkündigung Mariä, ſ. Mariä Verkündigung.

Verlaſſenſchaft der Geiſtlichen. I. Frühere Diſciplin. Kein Geiſtlicher konnte über das Vermögen, welches er aus ſeinen geiſtlichen Amtseinkünften erübrigte, teſtiren; es war Gut der Kirche, und fiel, ſo weit es noch vorhanden, nach dem Tode des Nutznießers wieder an die Kirche zurück. Wohl aber konnte derſelbe über das, was er an ſeinem aus privatrechtlichem Titel erworbenen Vermögen erſpart hatte, wie bei Lebzeiten ſo auch im Allgemeinen teſtamentariſch frei verfügen (ſ. d. A. Peculium clerici, Bd. VIII. S. 262 f., und Teſtirfreiheit der Geiſtl., Bd. X. S. 766). Dieſe Teſtirfreiheit erlitt aber, zunächſt im Frankenreiche, eine weſentliche Beſchränkung dadurch, daß die Gutsherren, welche auf die von ihnen oder ihren Vorfahren geſtifteten Kirchen das Patronatsrecht hatten und ſich als die wirklichen Eigner des Kirchengutes betrachteten, den Nachlaß der von ihnen präſentirten oder willkürlich eingeſetzten Geiſtlichen, gleich der Verlaſſenſchaft ihrer leibeigenen Unterthanen, an ſich nahmen, ungeachtet mehrere Concilien jener Zeit dieſem Mißbrauche mit der Verordnung entgegentraten, daß auch von der weltlichen Verlaſſenſchaft eines Geiſtlichen ein Drittheil der Kirche anfallen, die übrigen zwei Drittheile aber der freien Diſpoſition des Teſtators überlaſſen bleiben ſollten. In ähnlicher Weiſe hatten auch

Digitized by Google

die Könige unter dem Titel guts- oder landesherrlicher Rechte nicht bloß die Intercalarfrüchte der Biſchöfe und Aebte, d. h. das Amtseinkommen derſelben während der Vacatur des Bisthums oder der Abtei eingezogen (das ſog. Jus regaliae), ſondern nach deren Ableben ſogar das Mobiliarvermögen derſelben unter dem Titel Jus spolii et exuviarum an ſich genommen (ſ. d. A. Spolienrecht, Bd. X. S. 307 ff.). Dieſe Verhältniſſe dauerten troß wiederholter Kirchenverbote (Conc. Troslej. ao. 909. c. 14; Conc. Claramont. ao. 1095) vom neunten bis in's dreizehnte Jahrhundert. Endlich entſagte Kaiſer Otto IV. (Const. ao. 1107 und 1209, bei Pertz, Monum. Germ. hist. T. IV. p. 204. 217) und ſpäter Friedrich II. (Const. ao. 1213. 1216. 1220, bei Pertz l. l. p. 224. 226. 236) dieſem angemaßten Rechte und anerkannten ausdrücklich die Teſtirfreiheit der Biſchöfe in Anſehung ihres weltlichen Nachlaſſes. Nun konnten begreiflich auch gegen die Anmaßungen der Schirmvögte und Patrone wirkſamere Verordnungen erlaſſen werden (Conc. Colon. ao. 1266. c. 7 und ao. 1300. c. 11; Conc. Vienn. ao. 1267. c. 10; Conc. Salisburg. ao. 1281. c. 15). Allein jetzt glaubten ſich die Capitularen der Stifter berechtiget, den Mobiliarnachlaß der Biſchöfe unter ſich zu vertheilen (Sext. c. 40 De elect. I. 6); die Biſchöfe hingegen ſprachen den Rücklaß der Domherren und die Archidiaconen, nicht ſelten den der Pfarrer und anderer Beneficiaten an, troß der vielfachen gegen dieſen Unfug gerichteten Kirchenverbote (z. B. Sext. c. 9. De off. jud. ord. I. 16; Clem. c. un. De suppl. negl. prael. I. 5 etc.). Ja, während des Aufenthaltes der Päpſte zu Avignon und beſonders zur Zeit des päpſtlichen Schisma prätendirten die Päpſte ſelbſt ein Recht auf die Verlaſſenſchaft der Biſchöfe und höheren Prälaten, und ließen bei den Pfründen, welche ſie zu verleihen hatten, die während der Vacatur derſelben angefallenen Früchte durch ihre Commiſſarien einziehen. Dieß nannte man das Jus deportuum (ſ. d. A. Abgaben, Bd. I. S. 30). Die Päpſte zwar leiſteten auf den allgemeinen Concilien zu Piſa (Sess. XXII) und Coſtnitz (Sess. XLIII) hierauf Verzicht; die Biſchöfe aber behaupteten ſich theilweiſe noch lange in dieſem abuſiven Rechte. Inzwiſchen wurden ſeit dem 14. Jahrhunderte die Befugniſſe der Cleriker bezüglich ihrer Verlaſſenſchaften durch eine Reihe von Provincialconcilien immer mehr erweitert, und ihnen in der Regel das Recht zugeſprochen, auch über den aus ihrem Amtseinkommen erübrigten Rücklaß, und zwar ohne Einhaltung der bei ſonſtigen Teſtamenten geſetzlich vorgeſchriebenen Formalitäten zu teſtiren (vgl. z. B. die Statuta Wirceburg. ao. 1298, Colon. ao. 1300, Trevir. ao. 1310, Prag. ao. 1355 etc. bei Hartzheim, Coll. Conc. Germ. T. IV. p. 28. 38. 144. 390). Nur mußten ſie der Kirche gewöhnlich einen beſtimmten Theil ihres Rücklaſſes zuwenden, der in manchen Diöceſen unter dem Namen Ferto vorkam (Statuta Argent. ao. 1435, Basil. ao. 1502, al.). Auch bedurfte das Teſtament eines Clerikers regelmäßig der biſchöflichen Beſtätigung (Stat. August. ao. 1567; Prag. ao. 1605, Osnabrug. ao. 1628; bei Hartzheim l. l. T. VII. p. 104, T. VIII. p. 760, T. IX. p. 73), wofür dann eine beſtimmte Confirmationstaxe (ein, zwei, fünf Procent; daher nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus etc.) aus der Verlaſſenſchaft erhoben wurde. War ein Geiſtlicher ohne Teſtament verſtorben, ſo fiel gewöhnlich das Patrimonialvermögen des Defuncten ſeinen Verwandten, das übrige dem Biſchofe ad pias causas an; war aber auch kein Inteſtat- oder Notherbe vorhanden, ſo wurde nach Abzug der dem Biſchofe herkömmlich gebührenden Quota funeralis oder Portio canonica (ſ. d. A. Abgaben, Bd. I. S. 34) der ganze Nachlaß der Kirche, an der er angeſtellt war, zugewendet, oder zwiſchen der Kirche und den Armen getheilt (ſ. d. A. Inteſtaterbfolge, Bd. V. S. 679 f.). Auch das Ratum, was der geiſtliche Erblaſſer an ſeinem Amtseinkommen im letzten Jahre bis zur Zeit ſeines Todes bereits verdient, aber noch nicht bezogen hatte, fiel in der Regel an deſſen Erben (ſ. d. A. Annus deservitus, Bd. I. 259 f.); ja nicht ſelten wurde noch das ſtändige Dienſteinkommen eines Monats, eines

Digitized by Google

Vierteljahres ꝛc. vom Tage des erfolgten Todes an der Erbmaſſe zugutgerechnet (ſ. d. A. Sterbjahr ꝛc., Bd. X. S. 364), und den Erben eines Stiftscanonikers bisweilen ſtatutenmäßig der Gehalt eines vollen Jahres, das ſog. Gnadenjahr (ſ. d. A. Annus gratiae, Bd. I. S. 260) bewilliget. In allen dieſen Beziehungen waren jedoch die beſonderen Beſtimmungen der verſchiedenen Diöceſen und die Capitelſtatuten der Stiftskirchen maßgebend. — II. Jetzige Praxis. Heutzutage iſt die volle auch auf das erworbene geiſtliche Amts- oder Dienſteinkommen ſich erſtreckende Teſtirfreiheit der Weltgeiſtlichen überall in Teutſchland ſtaatsgeſetzlich ausgeſprochen (ſ. dieſen Art.). Nur ſind auch die geiſtlichen Erblaſſer, gegen das frühere gemeine Recht, in der Regel an die landesgeſetzlichen Formalitäten der Teſtamentserrichtung gebunden, wenn ihnen nicht beſondere Privilegien zur Seite ſtehen, wie z. B. in der Erzdiöceſe Bamberg (ſ. Bamberger Statutarrecht und das Instructionale Bambergense p. 407), oder in der Diöceſe Hildesheim (Klinkhardt, das Recht der Hildesheimer kath. Geiſtlichen ꝛc. Hildesheim 1838. 8). Eine geſetzliche Verpflichtung der Cleriker, in ihren letztwilligen Dispoſitionen einen beſtimmten Theil ihrer Verlaſſenſchaft dem Biſchofe ad pias causas zur Verfügung zu ſtellen, und ihre Teſtamente und Vermächtniſſe von demſelben gegen Entrichtung einer gewiſſen Taxe beſtätigen zu laſſen, gründet ſich da, wo ſie überhaupt noch beſteht, auf particularrechtliche Beſtimmungen. In einigen öſtreichiſchen Diöceſen wird von dem Nachlaß eines jeden bepfründeten Geiſtlichen ein — übrigens höchſt unbedeutender — Beitrag zur beſſeren Dotirung des Diöceſanclericalſeminars gefordert, wenn er daſſelbe nicht ohnehin mit einem kleinen Vermächtniſſe bedacht hat. So ſoll in Niederöſtreich zu dieſem Zwecke aus der Erbmaſſe eines einfachen Beneficiaten 1, eines Pfarrers 3, eines Domherrn 6, eines Dignitars oder Generalvicars 12 fl. C.-M. entrichtet werden (Hofkzldecr. v. 18. Juli 1808). In Preußen beſtehen keine beſonderen Beſtimmungen hinſichtlich der geiſtlichen Verlaſſenſchaften; nur da, wo Provinzialgeſetze oder vom Staate gebilligte Statuten der Kirche ein Erbrecht auf einen gewiſſen Theil des aus den geiſtlichen Amtseinkünften erübrigten Rücklaſſes beilegen, hat es dabei ſein Bewenden (Pr. Allg. L.-Recht Th. II. Tit. 11. § 101). In Bayern ſind die in einzelnen Diöceſen unter verſchiedenen Namen bereits herkömmlichen Abzüge aus den geiſtlichen Verlaſſenſchaften an die betreffenden biſchöflichen Curien und beziehentlich für die berechtigten kirchlichen Anſtalten, namentlich die Forterhebung der ſog. portio canonica oder quota funeralis in den Diöceſen Paſſau, Regensburg, Eichſtädt, Würzburg; des Mortuariums in der Diöceſe Augsburg, dann des fertum und nummus centesimus in den vormals Mainz'ſchen und Fulda'ſchen Theilen der jetzigen Diöceſe Würzburg unbeanſtandet (Allh. Verord. v. 5. Juli 1841). Auch in Würtemberg wird noch jetzt von dem Nachlaſſe eines Geiſtlichen das Mortuarium erhoben (Lang, Samml. der Würtemb. Verord. S. 441). Im Großherzogthume Sachſen dagegen iſt die vormals aus dem Rücklaſſe bepfründeter Geiſtlichen an das Vicariat zu Fulda unter dem Namen Ferto zu leiſtende Geldabgabe ausdrücklich aufgehoben (Edict v. 7. October 1823. § 36). Ebenſo ſind in Naſſau die früheren Abzüge von geiſtlichen Hinterlaſſenſchaften, namentlich der nummus quinquagesimus, des Ferto etc. abgeſchafft; dafür aber muß jetzt aus der Erbmaſſe eines jeden katholiſchen Pfründebeſitzers eine von 25 fl. in fünf Abſtufungen bis zu 200 fl. aufſteigende Summe an den Centralkirchenfond entrichtet werden (Edict v. 9. Oct. 1827. § 1. nr. 11). Was heutzutage bezüglich des Rücklaſſes der ohne Teſtament verſtorbenen Geiſtlichen gilt, beſtimmen überall die Particularrechte. Darüber, ſowie bezüglich des ſog. Dienſtratums und der hie und da durch Geſetz oder Herkommen bewilligten Nachfriſten vergleiche man die bereits oben allegirten Specialartikel: Annus deservitus, Annus gratiae, Inteſtaterbfolge, Sterbjahr ꝛc.

[Permaneder.]

Digitized by Google

Verlaſſung, bösliche (malitiosa desertio), nennt man die einſeitig und mit abſichtlicher Hintanſetzung der ehelichen Pflichten erfolgte Entfernung eines Ehegatten von dem Andern. Sie gilt bei den Proteſtanten als ein Grund den böslich verlaſſenen Gatten ſeinerſeits von der Verpflichtung zur ehelichen Gemeinſchaft zu entbinden und auf ſein Begehren die Ehe gänzlich zu löſen, wenn er ſelbſt dazu keine gerechte Urſache gegeben und der andere Theil, trotz der gerichtlich an ihn ergangenen Aufforderung, ſich der Rückkehr beharrlich geweigert hat. Die älteren proteſtantiſchen Canoniſten berufen ſich dabei auf 1 Corinth. 7, 15. („Will aber der Ungläubige ſich ſcheiden, ſo mag er ſich ſcheiden; denn nicht gebunden iſt der Bruder oder die Schweſter in ſolchem Falle, ſondern im Frieden hat uns Gott berufen“). Sie wollen hierin einen Beweis finden, daß Chriſti Ausſpruch vom Rechte zur Scheidung im Falle des Ehebruchs nicht buchſtäblich zu nehmen, ſondern auf alle Fälle, wo das Geſetz der Ehe von einem Theile weſentlich verletzt worden, auszudehnen und im Sinne gänzlicher Löſung des Ehebandes zu verſtehen ſei (J. H. Boehmer, J. E. P. Lib. IV. Tit. XIX. § 30). Die Neueren ſtützen ſich auf den hiſtoriſchen Zuſtand, wie er ſich (mißbräuchlich) zwiſchen dem vierten und achten Jahrhundert, beſonders im Orient gebildet hatte. (K. F. Eichhorn, Grundſätze des Kirchenrechts, II. 471 ff. Vgl. Moy, das Eherecht der Chriſten 2c. I. S. 120 ff. und S. 278 ff.). Es hat ſich bei ihnen für ſolche Scheidungsfälle durch Geſetzgebung und Praxis ein eigenes Verfahren, der ſog. Deſertionsproceß ausgebildet. Hiernach wird, wenn der Aufenthalt des entwichenen Ehegatten bekannt iſt, dieſem die Rückkehr zur ehemaligen Gemeinſchaft bei Geld- und Gefängnißſtrafe aufgegeben, nach deren fruchtloſer Erſchöpfung, gewöhnlich auf den Antrag des Klägers, nach der Praxis einiger Gerichte aber auch ohne dieſen die Scheidung ausgeſprochen wird. Wenn dagegen der Aufenthalt des Entwichenen unbekannt iſt, ſo wird eine öffentliche Ladung zu einem Verhandlungstermine unter dem Präjudiz erlaſſen, daß der Beklagte im Falle des Außenbleibens der böslichen Verlaſſung für ſchuldig erklärt und die Ehe getrennt werden ſoll. Erſcheint derſelbe nicht, ſo erfolgt dann durch Contumacialerkenntniß die Scheidung. Zur Begründung der Klage wird jedoch erfordert, daß die Abweſenheit des Verklagten bereits eine längere, in den Geſetzen verſchieden beſtimmte Zeit gedauert habe und daß der Kläger durch obrigkeitliches Zeugniß die Abweſenheit des Verklagten und die Ungewißheit ſeines Aufenthalts nachweiſe, auch die Fruchtloſigkeit ſeiner eigenen Nachforſchungen durch Zeugniſſe oder einen ſog. Diligenzeid (ſ. d. A. Eid. III. 469) beſcheinige. Die Entſcheidung kommt regelmäßig dem Conſiſtorium zu, unter welchem der Kläger ſteht. Ueber die Wirkungen der Scheidung hinſichtlich des Vermögens beſtimmt das bürgerliche Recht (A. L. Richter, Lehrb. des kathol. und evang. Kirchenrechts Bd. V. Cap. IV. § 269. Lippert, Annalen des K.-R. I. Heft S. 101. Müller, Lexikon des K.-R. v. Desertio malit.). Neuere katholiſche Canoniſten erkennen die bösliche Verlaſſung auch für Katholiken als einen rechtmäßigen Grund zur Abſonderung (des unſchuldigen Theiles) auf beſtimmte oder unbeſtimmte Zeit (Lippert, a. a. O. Müller's Lexikon a. a. O. Permaneder, Handbuch des gemeingültigen kathol. K.-R. § 664). Den älteren Canoniſten iſt dieſe Anſicht fremd, und ſie läßt ſich auch mit dem Geiſte der kirchlichen Vorſchriften über Ehe und Eheſcheidung nicht vereinigen, es ſei denn, daß mit der böslichen Verlaſſung Ehebruch oder Abfall vom Glauben verbunden ſei; denn außer dieſen Fällen darf der katholiſche Ehegatte dem wie immer ſich verfehlenden anderen Theile die eheliche Gemeinſchaft nie verweigern, ausgenommen wenn er dabei Gefahr ſeiner Seele, ſeines Lebens oder ſeiner Geſundheit zu laufen hätte. [v. Moy.]

Verläumdung, ſ. Ehre.

Verleihung, ſ. Collation und Collationsrecht.

Verlöbniß, ſ. Eheverlöbniß.

Digitized by Google

Verlobung Mariä, ſ. Mariä Verlobung.
Vermächtniſſe, ſ. Letztwillige Verfügungen.
Vermeſſenheit, ſ. Tugenden, göttliche.

Vernunft. Vernunftglaube, Rationalismus. Die Bedeutung von Vernunftglaube und Rationalismus iſt nicht durch die Bezeichnung, ſondern durch den Gebrauch in der Weiſe beſtimmt, daß man ſie in einen negativen Gegenſatz gegen den poſitiven oder Offenbarungsglauben bringt und entweder das Princip, als welches ſich die menſchliche Vernunft ausſchließlich bei der Beſtimmung, was zu glauben ſei, behauptet, oder das dadurch Abgeleitete, die Religionslehre des Rationalismus, darunter begreift. Seine hiſtoriſche Erſcheinung hat der Rationalismus in der Kantiſchen Aufklärungsperiode, deren Mittelpunct die Kantiſche Philoſophie bildet, zwar nicht gerade dem Inhalte, aber dem Geiſte nach, welcher nämlich ſich gegen jede objective Wahrheit negativ-kritiſch in der Weiſe verhält, daß das Objective an ſich nicht erkannt, und nur inſoferne es mit dem Begehrungsvermögen oder der practiſchen Vernunft zuſammenhängt, erſchloſſen werden kann. Seinem Geiſte nach reicht aber der Rationalismus ſowohl nach Inhalt, als nach ſeinem Principe weiter, indem er nicht nur die poſitive, ſondern auch die Naturreligion aufhebt und in ſeiner Begründung auf einem negativen Erkenntnißprincipe, wie es bei Kant der Fall iſt, gründet. Er hängt weſentlich mit dem Deismus und Naturalismus, mit dem Pantheismus und Atheismus, ſowie mit dem Empirismus der Natur und des Gefühles und der negativen Vermittlung zuſammen. Um den Rationalismus allſeitig zu beſtimmen, haben wir das Verhältniß der Vernunft im Syſteme der religiöſen Bezüge, das Princip des Rationalismus im Zuſammenhange mit den philoſophiſchen Principien und den religiöſen Inhalt deſſelben in Bezug auf die natürliche und poſitive Religion zu erwägen. — I. Der Menſch, zur Lebens- und Liebegemeinſchaft mit Gott, d. h. zur Religion und zu der daran geknüpften Seligkeit berufen, bedarf einer beſtändig fortdauernden Einwirkung, der Gnade von Seite Gottes, um ſich entweder zur religiöſen Gemeinſchaft, wenn ſie nicht beſteht, zu erheben, oder um die beſtehende zu erhalten, zu befeſtigen und zu vollenden. Dieſe Gnade wirkt auf die menſchliche Perſönlichkeit erleuchtend, antreibend, bekräftigend und beſeligend und die menſchliche Natur mit Gott verähnlichend; ſie ſetzt, wie ſich von ſelbſt verſteht, die natürliche Exiſtenz des Menſchen und ſeine beſtändige Erhaltung im Daſein von Seite Gottes voraus. Allein um mit Hilfe der Gnade, welche man eigentlich zum Unterſchiede von den äußeren Mitteln und den Gaben der Natur ſo nennt, auch ſeinerſeits ſeine Liebe zu Gott bethätigen zu können, muß er von ſeiner Stellung und Verpflichtung zu und gegen Gott eine wahre Erkenntniß und unerſchütterliche Gewißheit beſitzen. Dieſe Erkenntniß konnte dem erſten Menſchen nur Gott durch das Wort mittheilen, und dieſen göttlichen Unterricht nennen wir im eigentlichen Sinne Offenbarung, und unterſcheiden dieſe Offenbarung durch das Wort von jener durch das Schöpfungswerk. Die eigentliche Offenbarung theilt ſich in die Uroffenbarung im Paradieſe, in die an die Patriarchen und Moſes und endlich in die chriſtliche. Dieſe objectiv göttliche Vermittlung der religiöſen Wahrheiten muß ſich aber in der ganzen Geſchichte ungetrübt und unverkürzt erhalten, ſoll der Zweck der Offenbarung nicht vereitelt werden. Dieſe Reinerhaltung der göttlichen Lehre geſchieht durch von Gott eingeſetzte Stellvertreter. Unter der Naturreligion verſteht man im Gegenſatze zur poſitiven jene, welche ſich auf die Uroffenbarung Gottes und auf die Betrachtung des Schöpfungswerkes gründet. Dieſe primitive Religion, welche von Seite Gottes noch nicht vollendet war und erſt im Chriſtenthume ihre Vollendung und Erfüllung erlangte, hatten die Patriarchen in ihrer Reinheit; ſie verlor ſich aber in dieſer Reinheit bei den Heiden und zwar um ſo mehr, als ſie von dem jüdiſchen Volke abgeſchnitten waren. — 1) Hier fragt es ſich nun um die Stellung des Menſchen zu dieſer göttlichen Offenbarung. Unter der Vernunft

Digitized by Google

hat man das ganze Erkenntnißvermögen, nicht das Höchſte allein im Unterſchiede vom Verſtande, zu verſtehen, und es iſt zu beſtimmen, wie ſich die Vernunft zu der Offenbarung verhält. Da der Menſch nur von Außen, durch das Wort angeregt, zur Sprache und nur durch den Umgang mit Menſchen zur Bildung gelangt, ſo müſſen wir ſchließen, daß der Menſch urbeginns von Gott ſelbſt belehrt werden mußte. Iſt aber der Menſch, der ſich zwar in der menſchlichen Geſellſchaft befindet, aber abgeſchnitten von jeder poſitiven Offenbarung dem Pantheismus und Polytheismus huldigt, im Stande, zur wahren Naturreligion zu gelangen? Ja, antwortet uns das alte und neue Teſtament; der Menſch hat noch Kraft genug, durch die Betrachtung des Schöpfungswerkes ſich zu Gott zu erheben. Dieſer Glaube heißt auch Vernunftglaube, fällt mit dem Inhalte der Naturreligion zuſammen und bildet die Grundlage für den poſitiven Glauben im Judenthume und Chriſtenthume. Daraus erhellt auch die Stellung des Vernunftglaubens, der Naturreligion, zur chriſtlichen; denn jener Glaube, welcher ſich ausſchließend gegen das Chriſtenthum verhält, und jene Vernunfteinſicht, welche eine negative Stellung zu der abſoluten oder chriſtlichen Religion einnimmt, kann auch an ſich nicht wahr ſein. Wie aber die Naturreligion auf die abſolute hinweiſt, ſo iſt auch die Vernunft des Heiden und Juden darauf angewieſen, die Vollendung zu ſuchen, und ſie vermag zwar nicht das Factum als Factum vorauszubeſtimmen und die chriſtlichen Wahrheiten aus ſich allein zu erkennen, wohl aber, im Zuſammenhange mit der vorhergehenden Offenbarung, einerſeits das eingetretene Factum der vollendeten Offenbarung aus den Erſcheinungen zu beſtimmen und andrerſeits die chriſtlichen Wahrheiten als die Vollendung von jenen der Naturreligion zu erfaſſen. — 2) Darnach läßt ſich auch das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung unſchwer beſtimmen. Unrichtig und einſeitig iſt dieſes Verhältniß erfaßt, wenn man unter der Offenbarung allein die chriſtliche verſteht und ihr die Vernunft als Quelle der Naturreligion gegenüberſtellt. Denn auch die Naturreligion ruht auf der Uroffenbarung, wovon ſich getrübte Ueberlieferungen bei den Heidenvölkern erhalten haben. Daher kann auch der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung nicht ſo beſtimmt werden, daß dort die Vernunft aus ſich allein, hier aber nur die Offenbarung die religiöſe Wahrheit vermittle; denn ſelbſt zur Erkenntniß der chriſtlichen Offenbarung bedarf es der Vernunft. Vielmehr hat die Offenbarung in der vorchriſtlichen und chriſtlichen Religion überall die erſte Stelle, und es fragt ſich nur, wie ſich der Menſch, welcher nur getrübt die beiden Offenbarungen beſitzt, vermöge ſeiner natürlichen Vernunftbefähigung dazu verhalte, ob er in dieſer Stellung, wo er den Glauben und die Authorität nicht anerkennen kann, zur wahren Erkenntniß zu gelangen vermöge. Hinſichtlich der vorchriſtlichen Religion ſteht es feſt, daß der Menſch die Fähigkeit beſitze, zum Glauben an den lebendigen Gott, die Weltſchöpfung u. ſ. w. zu gelangen; aber auch Jener, welcher irrige Begriffe vom Chriſtenthume beſitzt, das Anſehen der Kirche verwirft, muß die Mittel beſitzen, in den Beſitz der wahren Erkenntniß des Chriſtenthumes zu gelangen. Wie die Vernunft an dem Schöpfungswerke dort ſich zur Erkenntniß des wahren Gottes erhebt, ſo bieten ihr hier die Erſcheinungen des Chriſtenthumes die Mittel an die Hand, zum wahren Chriſtenthume zu gelangen. Sonach iſt das Verhältniß der Vernunft zu der natürlichen und chriſtlichen Religion daſſelbe; denn die Offenbarung geht dort, wie hier als weſentliche Bedingung der Erkenntniß von Seite des Menſchen voran. Die Frage aber, ob der Menſch, auf dem außerchriſtlichen Standpuncte ſtehend, aus ſich die chriſtlichen Wahrheiten zu erkennen vermöge, iſt eine ganz andere, und ſie beantwortet ſich dahin, daß in der vorchriſtlichen Religion die Weiſſagung auf einen Erlöſer, bei den Juden ungetrübt, bei den Heiden getrübt, und mit dem Myſterium der Incarnation, welche ohne die chriſtliche Trinität nicht denkbar iſt, auch jenes von der göttlichen Dreiperſönlichkeit enthalten iſt. Weil die vorchriſtliche Religion

Digitized by Google

mit der chriſtlichen als der vollendeten oder abſoluten zuſammenhängt, darum iſt ſie die Vorbereitung dazu, und das Chriſtenthum iſt wenigſtens ſeinem Inhalte nach nicht als ein bloßes Factum aufzufaſſen. Da aber die Erlöſung nur in Folge des Factums der Incarnation ſich vollzieht, darum muß dieſe frohe Botſchaft allen Völkern verkündet werden, welche durch die Naturreligion darauf vorbereitet ſind und zwar in dem Grade, als ſie dieſelbe rein bewahrt haben. So iſt auch hier, trotz der Naturreligion als einer Vorbereitung, die objectivgöttliche Vermittlung das der Erkenntniß des Menſchen vorangehende Moment (fides ex auditu). Das zweite Moment iſt die Erkenntniß von Seite des Menſchen, woran als drittes der Glaube oder die Anerkenntniß der Offenbarung, ſowie die aus dieſem Glauben hervorgehende tiefere Erkenntniß ſich anſchließt. Wie alſo der göttliche Unterricht der menſchlichen Erkenntniß vorangeht, ſo geht die menſchliche Erkenntniß der menſchlichen Anerkenntniß oder dem Glauben des göttlichen Wortes, ſowie von da an der Glaube der tieferen Erkenntniß voran. Der Glaube iſt demnach die nothwendige Bedingung zum Fortſchreiten in der Erkenntniß und hat zur Vorausſetzung die primitive Erfaſſung des Glaubensobjectes, ſowie zur Nachſetzung die tiefere Erfaſſung. Bei dieſer Vermittlung von Seite des Menſchen bedingt die Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes jede andere Vermittlung; denn weil der Menſch an Gott glaubt, ſo muß er auch an ſein Wort und ſeine Offenbarung glauben; aber wie eine der Entwicklung nach niedere Stufe der Erkenntniß die Baſis für eine höhere iſt, ſo wirkt auch der Offenbarungsglaube, die ſpäter vermittelte Erkenntniß, wiederum auf die Grunderkenntniß zurück. Die Offenbarung, die primitive und chriſtliche, tritt dem Menſchen als ein Ganzes gegenüber mit der Aufforderung, ihr unbedingten Glauben zu ſchenken. Dieſes iſt im Chriſtenthume der Fall. Der Menſch wird belohnt, daß er frei und für ein anderes Leben beſtimmt iſt u. ſ. w.; daß er mit Sünde beladen, aber einen Erlöſer habe u. ſ. w. Und weil er dieſe Wahrheiten in ſich als dem Gegenpole begründet findet, ſo iſt er ſchon ſeiner Natur nach zur Anerkenntniß jener vorgehaltenen Lehren hingetrieben, wenn auch nicht dazu gezwungen, weil der Glaube ein freiwilliger Act iſt. Die Offenbarung und der von Gott unmittelbar oder mittelbar kommende Unterricht begründet die menſchliche Erkenntniß, wie dieſe den Glauben an die Offenbarung; aber auch umgekehrt führt die vom Menſchen gewonnene Erkenntniß von Gott und der Creatur nebſt ihrem Wechſelverhältniſſe dazu, die göttliche Offenbarung iſt nach rückwärts gegründet auf den Glauben an Gott als den ſich Offenbarenden und erſcheint nach vorwärts als höchſte Authorität, welche unbedingten Glauben und unbedingte Unterwerfung fordert. Die menſchliche Vermittlung beginnt mit der Erkenntniß, ſchreitet zur Anerkenntniß des Geoffenbarten fort und ſtrebt auf dem Grunde dieſer Anerkenntniß zur tieferen und ſpeculativen Erfaſſung des Geglaubten hin. Die menſchliche Vermittlung iſt daher eine doppelte, eine primitive, welche mit der Vernehmung der Offenbarung beginnt, mit der Erkenntniß, daß ſie wahr ſei, ſich fortſetzt und mit der Anerkenntniß des Vernommenen ſich vollendet. Oder es ſtützt ſich dieſe primitive Vermittlung auf die Betrachtung der Erſcheinungen, welche mit der erſten oder chriſtlichen Offenbarung zuſammenhängen, und ſchreitet ſo bis zur Erkenntniß und Anerkenntniß fort. Dieſe zweite Art der Vermittlung, welche in der erſten mitbegriffen iſt, iſt nicht für Alle möglich und geboten. Die zweite menſchliche Vermittlung beginnt auf dem Grunde des Glaubens, der durch die erſte Vermittlung gewonnen wurde, und beſteht in dem Streben, das Geglaubte zum Verſtändniſſe zu erheben: Credo, ut intelligam. Wie es ſich von ſelbſt verſteht, iſt dieſe ſpeculative Vermittlung nicht geboten und zum Glauben nicht nothwendig, obwohl ſie zur Vertheidigung und Beſtärkung im Glauben dient. — 3) Hieraus ergibt ſich von ſelbſt die Stellung der Vernunft zur Offenbarung als eine untergeordnete und in ſich ſelbſt begründete, aber darum nicht abſolute und höchſte. Die entgegen-

Digitized by Google

geſetzten Irrthümer ſind: die Lehre, daß die Offenbarung, die Authorität, der Glaube nicht das höchſte, ſondern das einzige Erkenntnißprincip iſt, eine Lehre, welche zum Pantheismus führt, und ſodann dieſe, daß die menſchliche Vernunft die höchſte und einzige Norm bei der Entſcheidung über die religiöſen Wahrheiten iſt. Dieſes iſt der Rationalismus, welcher im Principe pantheiſtiſch iſt. Ebenſo irrthümlich iſt die Lehre von der gleichen Berechtigung und Authorität der Vernunft, wie der Offenbarung, weil dadurch die Relativität der Vernunft ganz verkannt und ihr das Vermögen zugeſprochen wird, entweder aus ſich allein, ohne Offenbarung, zu den religiöſen Wahrheiten zu gelangen, oder in der Anwendung nie zu irren, ſo daß es eine doppelte Wahrheit gibt und geben kann. Zwar iſt es richtig, daß die richtig geleitete Vernunft niemals irrt, und ſich Wahrheit und Sicherheit verſchaffen kann; aber der letzte Beweis dafür liegt nur in der Uebereinſtimmung mit den natürlichen und poſitiven Wahrheiten der Religion. So kann eine Lehre, welche die menſchliche Freiheit aufhebt, nie eine wahre und überzeugende ſein, weil ſich der Menſch unmittelbar als frei begreift. Es kann alſo auch eine poſitive Religion, welche die Freiheit aufhebt, nicht die wahre ſein, weil das Spätere dem Erſteren nicht widerſprechen kann. Geſtützt auf dieſe Uebereinſtimmung und die darin liegende Sicherheit prüft die Vernunft die falſchen Religionen, was ſie nicht vermöchte, wenn die Authorität und die Offenbarung das einzige Criterium wären. Denn mit demſelben Rechte, als der Chriſt, geſtützt auf die Offenbarung allein, die wahre Religion zu beſitzen behauptet, kann der Heide mit Berufung auf die Authorität ſeiner Offenbarung im Beſitze der Wahrheit zu ſein behaupten, ohne daß der Chriſt den Heiden von der Wahrheit ſeiner Religion zu überzeugen vermag, weil er keine anderen Gründe, als die der Authorität nach jenem Principe anführen kann. Es iſt aber kein Widerſpruch, wenn hier von den Vernunftbeweiſen die Anerkennung der Offenbarung abhängt; denn ſie verhalten ſich zu ihr nicht negativ. Die Offenbarung ſelbſt bietet in der primitiven Vermittlung Sachgründe dar, welche der Menſch ſich nur anzueignen und näher zu begründen hat, um jede falſche Religion zu widerlegen und die innigſte Ueberzeugung von der Wahrheit der chriſtlichen zu gewinnen. Hat aber der Menſch dieſe Ueberzeugung ſich erworben, ſo ſchützt ſie ihn vor dem Rationalismus, welcher die Vernunft zum einzigen und höchſten Principe erhebt und daher die Offenbarung negirt oder nur das anerkennt, was er als wahr nach ſeinen negativen und ſubjectiven Gründen erkennt. Kann man dieſen Rationalismus, der ſich auf die Offenbarung bezieht, den theologiſchen nennen, ſo muß die Stellung der Vernunfterkenntniß zu jedem Objecte der philoſophiſche oder univerſale Rationalismus heißen. Der theologiſche hängt von dem philoſophiſchen ab und muß daher weiter verfolgt werden, als bis zur Offenbarung. Es gibt aber, wie es ſich von ſelbſt verſteht, einen wahren und falſchen Rationalismus, wie einen wahren und falſchen Vernunftglauben, obwohl man gewöhnlich darunter den falſchen Rationalismus in der Kantiſchen Periode verſteht. Die Kirche, welche ein weſentliches Intereſſe an der Verhältnißbeſtimmung der Vernunft zur religiöſen Wahrheit hat, hat die Einheit der Wahrheit und Wiſſenſchaft gegen die Trennung der Vernunfterkenntniß von der religiöſen Wahrheit und gegen ihre excluſive Stellung vertheidigt, indem ſie die Lehre verwarf, es könne in der Philoſophie etwas wahr ſein, was in der Offenbarung oder Theologie falſch iſt, und indem ſie feſtſtellte, in einem ſolchen Falle, wo ein Widerſpruch entſtehe, ſei die Vernunfterkenntniß falſch. Das Decret der V. Lateranſynode lautet: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Gegen die negative und excluſive Authoritätslehre des Lamennais und Bautain, wie gegen die negative und excluſive Stellung der Vernunft zur Offenbarung nach Hermes in der neueſten Zeit und des Abälard im Mittelalter erhob die Kirche entſchiedene Einſprache, wodurch ſie die Intereſſen des Glaubens ebenſo ſehr, wie jene der

Digitized by Google

Vernunft wahrte; denn nur der Mißbrauch, nicht der rechte Gebrauch der Vernunft iſt verpönt (Utrique errant, ſagte Gregor XVI. mit Rückſicht auf Bautain und Hermes, et ii, qui omnia tribuunt fidei, rationi nil relinquunt, et ii, qui omnia vindicant rationi, fidei nihil reliquum facientes). Zu letzterem fordert die Kirche geradezu auf, indem ſie Jene, welche das Chriſtenthum gegen innere und äußere Feinde vertheidigten, beſonders auszeichnete, und eine Widerlegung der antichriſtlichen Lehren nicht nur für möglich, ſondern auch für nothwendig erklärte. — II. Nachdem wir aus dem Weſen der Religion das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung entwickelt haben, müſſen wir weiter auf Seite der philoſophiſchen Vermittlung den Rationalismus nach ſeinem Principe und ſeiner Stellung in der theologiſchen Wiſſenſchaft würdigen. Wegen der Einheit der Wiſſenſchaft kann der theologiſche Rationalismus von dem philoſophiſchen nicht weſentlich verſchieden, vielmehr wird er nichts Anderes ſein, als die Uebertragung des philoſophiſchen Rationalismus auf das theologiſche Gebiet. Rationalismus drückt an ſich nichts Irrthümliches aus, vielmehr bezeichnet er, allgemein genommen, die Wiſſenſchaft, welche das Object dem inneren Zuſammenhange nach darſtellt, und entſpricht dem Idealismus, welcher, univerſal gefaßt, nichts Anderes, als die Darſtellung des Realen bezeichnet. Wie Sage und Sache (reor, ratio und res) innig verwandt ſind, ſo iſt auch jener Rationalismus (jene Sage, Ausſage) ein wahrer, welcher der Sache entſpricht. Das falſche Vernunftwiſſen, welches man Irrationalismus, unvernünftiges Wiſſen nennen ſollte, kann alſo nur jenes ſein, welches der Wirklichkeit widerſpricht; und iſt von einer Theorie und einem Syſteme die Rede, ſo muß bereits im Principe die rationaliſtiſche Abirrung vorliegen. — 1) Wenn nun der theologiſche Rationalismus von dem philoſophiſchen, als dem allgemeinen, bedingt iſt, ſo können wir nicht beſſer ihre principiale Gleichheit darlegen, als wenn wir die Abweichung der Neuzeit von der hergebrachten Stellung der Philoſophie zu der Religion und zu allen Objecten in Erwägung nehmen. „Das Jahrhundert der Reformation“, ſagt F. Baur in ſeinem Werke: Die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes, III. Bd. S. 466, „iſt auch der Beginn einer neuen Epoche der Philoſophie, und es kommt vor allem darauf an, das Verhältniß dieſer beiden, von verſchiedenen Puncten ausgehenden, und ihre eigenen Sphären durchlaufenden, aber gleichwohl in der engſten Beziehung zu einander ſtehenden und ſich immer näher berührenden Bewegungen richtig aufzufaſſen. Wie die Reformation die Befreiung des religiöſen Subjects von der Auctorität der Kirche und der Tradition war, oder die Spaltung des Dogma in den Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus, weil das religiöſe Subject gegen Vorausſetzungen, welche ihm nicht mehr als abſolute Wahrheit gelten konnten, ſich nur proteſtirend verhalten konnte, ſo konnte die neue Epoche der Philoſophie nur dadurch beginnen, daß ſich die Philoſophie von der Theologie, mit welcher ſie bisher auch völlig verſchlungen und zuſammengewachſen war, losriß, und ſich zu ihr in einen Gegenſatz ſetzte, welcher mit dem religiöſen Gegenſatze des Katholicismus und Proteſtantismus die größte Analogie hat, und nur darin von ihm verſchieden iſt, daß die Philoſophie, um ihr Princip in ſich ſelbſt zu haben, auch die Vorausſetzungen fallen laſſen muß, von welchen die Theologie oder das religiöſe Intereſſe, ohne in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen, ſich nicht trennen kann. Der Proceß des Geiſtes ſelbſt aber, durch welchen der eine wie der andere Gegenſatz entſtund, iſt hier wie dort derſelbe, die Emancipation des Subjects, von einer äußern Auctorität, von welcher er frei werden muß, um zu ſich ſelbſt zu kommen, und ſich der ganzen Innerlichkeit ſeines Weſens bewußt zu werden.“ Dieſes heißt, auf einen kurzen Ausdruck gebracht: Wie die Reformation ſich von der Authorität der Kirche losſagte und die freie Forſchung zum erſten Principe erhob, wodurch der theologiſche Rationalismus entſtand, ſo bildete ſich der philoſophiſche dadurch, daß der Geiſt, jede

Digitized by Google

primitive Gewißheit wegwerfend, Alles aus ſich, ohne Beziehung auf die Welt der Objecte, zu erforſchen ſuchte. Bekanntlich ging Descartes, um einen erſten gewiſſen Satz zu finden, von dem Zweifel an Allem, was er bisher für gewiß hielt, an der Exiſtenz der Naturdinge und des Leibes, an der Gewißheit der mathematiſchen Wahrheiten und an der Exiſtenz Gottes aus und behauptete, daß, wenn man alles dieſes bezweifeln könne, man doch jederzeit die eigene Exiſtenz zugeben müſſe. Daher der Satz: Cogito, ergo sum, in welchem offenbar kein Princip, ſondern nur eine unumſtößliche Wahrheit ausgeſprochen ſein kann. Aber, wenn man den Zweifel an allem Objectiven zum Principe macht, ſo kann auch der Satz: Ich denke, ſo bin ich, oder die Selbſtgewißheit gegen das Denken und Zweifeln, weil damit eine außer dem Denken liegende Realität behauptet würde, ſich nicht behaupten. Es bleibt alſo nur das von allem objectiven Inhalte entleerte Denken zurück; daher ſetzt ſelbſt Descartes den Geiſt ſchon identiſch mit cogitatio, und nach Spinoza hat der Satz: Cogito, ergo sum, nur den Sinn: Cogitans sum; d. h. nur der Gedanke iſt Ich oder Selbſtheit, wie Fichte behauptete. Das Hegel'ſche reine, d. h. völlig leere Denken iſt hiemit ſchon gegeben. In der Verirrung kann nicht mehr weiter gegangen werden, weil hiemit das Weſen des Erkennens und Denkens ſelbſt aufgehoben iſt, und ſomit liegt in dieſem Grundirrthume der philoſophiſche Rationalismus. Es begreift ſich von ſelbſt, daß eine ſolche negative, durch und durch irrige Speculation auch mit den Offenbarungswahrheiten nicht zuſammenſtimmen kann, wogegen ſelbſt eine kirchliche Geſinnung nicht zu ſchützen vermag. Dagegen muß aber die poſitive Philoſophie mit der Religion harmoniren. Zunächſt iſt feſtzuhalten, daß es kein leeres Erkennen geben kann, weil das Erkennen und Wiſſen und Denken, wie ihre Erſcheinung im Worte und in der Zeichenſprache beweiſt, nur dieſes iſt, ſoferne ihm etwas entſpricht, wovon es die Darſtellung oder das Bild iſt. Erſt aus dem Zuſammenhange mehrerer ſolcher Erkenntnißelemente entſteht ein Ganzes, worin ſich Wahrheit oder Irrthum abdrückt, jenachdem das Einzelne ſich gegenſeitig entſpricht oder widerſpricht. Iſt nun das Erkennen kein leeres, ſo muß ihm auch eine Realität entſprechen, einerſeits nach dem Subjecte des Erkennens, deſſen Accidenz es iſt, und andrerſeits nach dem Objecte, welches dem erkennenden Subjecte gegenüberſteht, und womit es in der Wirklichkeit zuſammenhängt. Damit iſt bereits eine vom Erkennen unabhängige Welt und ein ihr entſprechender Zuſammenhang, ſomit eine Wirklichkeit anerkannt, die vor dem Denken ſich nicht mehr in Nichts, in den leeren Begriff auflöſen kann, ſondern welche die Grundwahrheit bildet, welcher keine ſpätere Speculation widerſprechen kann. Von Seite der wahren Philoſophie erſcheint es daher als höchſt irrthümlich, nichts für wahr gelten zu laſſen, an Allem zu zweifeln, ehe man es als nicht anders ſein könnend erkannt hat, da vielmehr gerade die Ueberzeugung, daß es eine objective Wahrheit, eine Welt außer dem Gedanken gibt, der Grund iſt für die ſpeculative Erforſchung des objectiv Gegebenen, alſo nicht erſt Zuerzeugenden. Auf dem Grunde dieſer Urgewißheit und primitiven Erkenntniß die Forderung zu ſtellen: daß Alles ſpeculativ erfaßt werden ſoll, iſt nicht gegen die Wahrheit und gegen die Religion, weil hier die urſprüngliche Gewißheit als maßgebend angenommen wird. Die Behauptung der negativen Speculation: Alles aus dem Geiſte allein und ſchlechthin a priori zu erforſchen, enthält ohnehin einen Widerſpruch, weil der Geiſt nur von dem empiriſchen Wiſſen aus zum ſpeculativen fortſchreitet und ſich ſelbſt nicht ohne die Unterſcheidung von Gott und von der Natur erfaßt. Das zu erforſchende Object, gehöre es der Außenwelt an, wie die Natur, oder der Innenwelt, wie die Sprache, iſt gegeben und wird nicht erſt erzeugt, und wenn einige Objecte, wie die Sprache, entſtehen, ſo müſſen ſie theils ſchon vorhanden ſein, theils muß auch das Entſtehen ſelbſt ſpeculativ erfaßt werden. Das negativaprioriſche Wiſſen ruht alſo auf der Trennung des Inhaltes und der Form. Behauptet man dagegen, es gehöre zum Weſen

Digitized by Google

der Philoſophie, vorausſetzungslos zu beginnen, ſo unterſcheiden wir eine ſolche Vorausſetzungsloſigkeit, welche ſich auf die Objecte, wie ſie im primitiven und empiriſchen Erkennen enthalten ſind, und eine ſolche, welche ſich auf die ſpeculative Begründung bezieht. Nur in letzterer Hinſicht iſt die wahre Speculation vorausſetzungslos, aus dem Grunde, weil Alles ſpeculativ erforſcht werden ſoll und die Principien zu dieſer ſpeculativen Durchdringung nur durch Speculation gewonnen werden. In erſterer Beziehung gibt es aber keine Vorausſetzungsloſigkeit; denn der Geiſt hat die Objecte gegeben und er kann ſich davon nicht hinwegwenden. Mit dieſen Objecten muß aber auch eine objective Wahrheit und eine empiriſche Ueberzeugung von ihrer Realität gegeben ſein. Wer über die Natur und Sprache philoſophiren will, ſetzt ihre Realität voraus. Der Zweifel an dieſer primitiven Erkenntniß, die Forderung, alles bisher für wahr Gehaltene für falſch oder zweifelhaft zu halten, um ohne Vorurtheil philoſophiren zu können, charakteriſirt das Weſen des negativen Standpunctes in der Philoſophie. Dieſer negative Standpunct in der Philoſophie erzeugt, auf die Religion angewendet, den theologiſchen Rationalismus. Zunächſt wird die Forderung geſtellt, jede bisherige Ueberzeugung in der Religion abzulegen und für zweifelhaft zu halten, um ſie durch die Vernunfterkenntniß nachher in vollſter Sicherheit wieder herzuſtellen. Descartes zwar beſchränkte ſeinen Zweifel nur auf die ſpeculative Erkenntniß, weil er irrig vorausſetzte, es finde zwiſchen der Philoſophie und Religion eine Trennung ſtatt; aber damit hatte er ſchon auf die Univerſalität ſeines Principes verzichtet und mit dem philoſophiſchen den theologiſchen Rationalismus begründet. Denn was bei Descartes die religiöſe Geſinnung verhinderte, den Zweifel auch auf die Religion zu übertragen, das führte im Weſen auf den von der Kirche verworfenen Irrthum: es könne in der Philoſophie etwas wahr ſein, was in der Theologie irrig ſei. Daher mußten Andere, um dieſe Einheit in der Wahrheit zu retten, den Zweifel und die Negation auch auf die Religion übertragen. Daraus erhellt zugleich die Bedeutung des Carteſiſchen Zweifels; denn hätte er ihn nicht im ſtrengſten Sinne, ſondern nur zum Scheine genommen, ſo wäre eine ſolche Beſchränkung nicht nothwendig geweſen. Er ſagt nämlich, princ. ph. p. I. n. 3 et 67: Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda. — Praeter caetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima, esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio, fidem esse adhibendam. Sed in iis, in quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit, et magis fidere sensibus, hoc est, inconsideratis infantiae suae judiciis, quam maturae rationi. Hierin widerſpricht ſich Descartes ſelbſt; denn er zweifelte an der Exiſtenz Gottes, obwohl dieſe die Grundvorausſetzung für die Offenbarung und letztere ohne ſie gar nicht zu denken iſt. Daher ſagt Leibnitz mit Recht von Carteſius, de vera methodo philosophiae et theologiae: Fidei mysteria artificiose declinavit (Cartesius): philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit, quae demonstratis alibi veritatibus pugnet. Dem theologiſchen Rationalismus entgehen wir alſo dadurch, daß wir die Offenbarungswahrheit als eine ſchlechthin gewiſſe, von der Vernunfteinſicht oder ſpeculativen Erkenntniß unabhängige anerkennen, und dem philoſophiſchen dadurch, daß wir eine objective Wahrheit, die vom Geiſte zur ſpeculativen und ſubjectiven Wahrheit ohne Verkümmerung erhoben werden ſoll, anſetzen, und ſomit den Zweifel, die Negation und die negativ aprioriſche Erkenntniß ausſchließen. In Bezug auf den endlichen Geiſt behaupten wir eine untergeordnete Stellung, ſoferne er in den freien Acten irren kann, aber nicht irren muß; alſo vermag er Gottes Daſein, die Welt-

Digitized by Google

ſchöpfung, Unſterblichkeit u. ſ. w. primitiv zu beweiſen, das Chriſtenthum aus ſeiner Erſcheinung als die abſolute Religion zu erkennen und von der falſchen Religion zu unterſcheiden, ſowie zur ſpeculativ wahren Erkenntniß der Religion unter Anerkennung ihrer objectiven Wahrheit fortzuſchreiten. Die Philoſophie bleibt alſo immer die Magd der Offenbarungswahrheit, wie jeder anderen objectiven Wahrheit, und eine gleiche Geltung mit der göttlichen Authorität kann ihr trotzdem, daß der menſchliche Geiſt ſo gut, als die Offenbarung von Gott ſtammt, nicht zugeſprochen werden, weil die Offenbarung allein unmittelbar, die menſchliche und ſpeculative Erkenntniß aber nur mittelbar von Gott ſtammt. Der menſchliche Geiſt kann, weil er nicht abſolut iſt, irren, obwohl der Irrthum in der Religion nur in Folge eines Mißbrauches ſeiner Intelligenz möglich iſt. Dieſer Mißbrauch bezieht ſich aber ſowohl auf die natürliche, als auch auf die chriſtliche Religion, und beſteht in der Trennung des realen Zuſammenhanges im Weltganzen und in der geſchichtlichen Fortentwicklung. — 2) Der relative Geiſt, zur Gemeinſchaft mit Gott und zur Seligkeit durch Gott beſtimmt, beſitzt auch nach dem Falle noch das Vermögen, Gott und ſeine Beziehungen zu ihm zu erkennen, und zwar unter der Bedingung, daß er ſelbſt an der ihm entweder ungetrübt oder getrübt zukommenden Uroffenbarung intelligent geworden. Aus der Weltbetrachtung erkennt er ihre Beſchränktheit und Veränderlichkeit, aus dieſer ihre Zeitlichkeit und ihre Geneſis durch das abſolute Weſen, welches frei, ohne der Welt zu bedürfen, dieſelbe ſo hervorbrachte, daß ſie keine Verendlichung ſeines eigenen Seins und keine Umbildung aus einer ewigen Materie iſt. Daran knüpft ſich die Nothwendigkeit der Welterhaltung durch einen beſtändigen Einfluß von Seite Gottes, die Nothwendigkeit der inneren Gnade und der äußeren Belehrung, ſowie die unverfälſchte Forterhaltung des göttlichen Unterrichtes in Bezug auf das intelligente Geſchöpf. Der Rationalismus mißkennt die endliche Natur des Menſchen, indem er zwar eine Schöpfung und ein abſolutes Weſen als Schöpfer anerkennt, aber die Erhaltung der Geſchöpfe durch Gott, die Gnade und Belehrung von Seite Gottes gegen den endlichen Geiſt in Abrede ſtellt. — Bei dieſer Negation des zwiſchen Gott und der Welt obwaltenden Rapportes kann man drei Formen des Rationalismus unterſcheiden. Die erſte Form iſt die myſtiſche oder immanent-reale, indem der endliche Geiſt jede äußere Belehrung und jeden Unterricht als einen überflüſſigen und gleichgiltigen verwirft und mit einer vermeintlich inneren Offenbarung zufrieden iſt. Dieſe innere Offenbarung, verſchieden von der äußeren durch das Wort, welche im wahren Sinne Offenbarung heißt, beſteht entweder darin, daß der menſchliche Geiſt als Geſchöpf eine Darſtellung, d. h. Offenbarung Gottes iſt, oder in einem dunkeln und ahnenden Gefühle, das man der Einwirkung Gottes zuſchreibt. Allein was die erſtere Beſtimmung betrifft, ſo iſt es richtig, daß der Geiſt als Werk Gottes ſeinen Schöpfer offenbart; aber etwas Anderes iſt dieſe factiſche Offenbarung und etwas Anderes die Erkenntniß dieſer Offenbarung. Wird Niemand durch ſich allein intelligent, ſo kann auch die bloße Natur nicht ausreichen, um ſich zum Schöpfer zu erheben. Die zweite Beſtimmung dieſer immanenten Offenbarung, wornach ſie in einem Gefühle beſteht, beweiſt uns gerade ihre Unzulänglichkeit; denn ein Gefühl bedarf ſelbſt einer Interpretation, die menſchliche Freiheit tritt nicht ein, wenn nicht die vollſte Erkenntniß vorhanden iſt. Die Sprache als Ausdruck dieſer Erkenntniß iſt ein äußerer Act und ſo kann auch die Erkenntniß überhaupt nur durch das Wort, durch den Unterricht erzeugt werden. Als Repräſentant dieſes Rationalismus kann Jacobi gelten. Die zweite Form iſt die naturaliſtiſche oder real-emanente, welche darin beſteht, daß der Menſch den Anblick der äußeren Natur allein für zureichend hält, um ſeine Beſtimmung zu erkennen. Dabei wird die Nothwendigkeit der Uroffenbarung in Abrede geſtellt, da doch gerade das Schöpfungswerk eines Commentares bedarf, welcher nur von einem

Digitized by Google

bereits intelligenten Geiſte geliefert werden kann, um ſich zu Gott zu erheben. Dieſe Richtung, welche in den naturaliſtiſchen und ſenſualiſtiſch-materialen Syſtemen ihre Wurzel hat, vermag ſelbſt nicht das Daſein der wenn auch falſchen Urtraditionen bei den Heiden zu erklären. Die dritte Form iſt ein geſteigerter, ſo zu ſagen, ein rationaliſtiſcher Rationalismus, der ſich auf das inhaltsleere Erkennen, den negativen Begriff, gründet, und der logiſche oder ideal-immanente genannt werden kann. Der Repräſentant von dieſer Art Rationalismus iſt Kant. Es wird hier nicht nur die göttliche Belehrung, ſondern jede von Außen kommende Anregung und ſelbſt jede inhaltliche Erkenntniß durch die Annahme aufgehoben, der Geiſt ſei nur im Beſitze apriorer, d. h. ganz ohne Erfahrung entſtehender Begriffe und Erkenntnißformen, und er vermöge nicht die Dinge an ſich, ſondern nur ihre Erſcheinung zu erkennen. Die Erſcheinung ſelbſt aber hat das Zweideutige, daß ſie dem Ausdrucke nach von dem Dinge ſtammt, in welchem Falle eine Erkenntniß deſſelben möglich wäre, aber in Wahrheit nur die ſubjective, ganz leere Erkenntnißform iſt, ſo daß alſo in conſequenter Weiſe gar kein Inhalt erkannt wird. Im Kantiſchen Syſteme iſt alſo nur dem Scheine der eigenen Ausſage nach dem Geiſte die materiale Welt zugänglich. Der Rationalismus iſt im Kantiſchen Syſteme zu dem Gegentheile, als der Name ausdrückt, umgeſchlagen und hat ſich ſelbſt parodirt. Einer ſolchen Unwiſſenheitslehre iſt Alles, daher auch der religiöſe Rapport, unverſtändlich, und es muß der Verſuch gemacht werden, die religiöſen Ideen ihres wahren Inhaltes zu entleeren und umzudeuten. — Wenn die drei Formen des Rationalismus im Principe den religiöſen Rapport negiren und ſich ſelbſt gegenſeitig aufheben, ſo muß auch die in der geſchichtlichen Entwicklung ſich darlegende Offenbarung aufgehoben werden. Auch hier laſſen ſich Grade und Stufen unterſcheiden; denn der Rationalismus bezieht ſich nicht bloß auf die Frage, wodurch die religiöſe Erkenntniß gewonnen, ſondern auch darauf, wie die vorhandene Offenbarungswahrheit behandelt wird. Die erſte Stufe in dem negativen Verhalten gegen die Offenbarungswahrheit beſteht darin, daß jede Offenbarung durch das Wort, die urſprüngliche moſaiſche und chriſtliche geläugnet und behauptet wird, eine ſolche unmittelbare Einwirkung von Seite Gottes ſei unnütz und unmöglich, gleichwie auch ihre Beglaubigung durch Wunder, nämlich durch Weiſſagung und äußere Werke, wie die Todtenerweckung und Auferſtehung iſt, undenkbar ſei. Eine zweite Stufe anerkennt zwar die Uroffenbarung, negirt aber die nachfolgende oder ſieht darin nur die Wahrheiten beſtätigt, welche die Vernunft durch die Betrachtung der Schöpfungswerke zu erkennen vermag. Während alſo hier die Negation nur gegen die nachfolgende Offenbarung gerichtet iſt, anerkennt eine dritte Stufe jede Offenbarung, da ſie als Thatſache nicht aus dem Gebiete der Geſchichte auszuweiſen iſt; aber ſie ſieht darin keine objective Fortbildung, ſo daß die Grundlage immer dieſelbe bleibt, ſondern eine negative in der Weiſe, daß der Grundbau ganz hinweggeſchafft wird und an die Stelle der objectiven Offenbarungswahrheiten ſubjective Ideen, ohne Beziehung auf den religiöſen Verband, treten. So werden hier die Offenbarungswahrheiten durch Verbildung und Mythiſirung negirt. Der Rationalismus ſtellt ſich ſo durchgängig als Abfall und Negation dar, daher auch die Geiſtloſigkeit und Armuth in der eigenen Production. — Weiter fragt es ſich, welche Stellung der Rationalismus in ſeiner Entwicklung gegen den Deismus oder Theismus, die Naturreligion und das Chriſtenthum, ſowie gegen den Pantheismus und Atheismus, und endlich gegen den Idealismus, Realismus und die andern Syſtembildungen der Philoſophie einnehme. Dem Namen nach bezeichnen Deismus und Theismus daſſelbe, nämlich die Lehre von Gott im Unterſchiede vom Pantheismus und Atheismus, obwohl man unter Deismus gewöhnlich die Gotteslehre, welche den geſchichtlichen und realen Rapport Gottes mit der Creatur negirt, unter Theismus jene, welche ihn anerkennt, begreift. Der Deismus

Digitized by Google

iſt Naturalismus, ſoferne er nur die natürliche Offenbarung, die durch das Schöpfungswerk, anerkennt, und jede poſitive, namentlich die chriſtliche Offenbarung verwirft. Er will zwar nur den Aberglauben tilgen, oder ein gereinigtes und geläutertes Chriſtenthum anerkennen, aber er greift damit das Weſen des Chriſtenthumes ſelbſt an. Urſprünglich ſich an die naturaliſtiſche Philoſophie des Baco von Verulam und Locke anlehnend, bildete er ſich in England gegenüber einem verkümmerten Chriſtenthume, artete in Frankreich in Materialismus aus, und entſtand in Teutſchland als Rationalismus im eigentlichen Sinne oder als Aufklärerei und Freidenkerei. So iſt der Rationalismus nur eine andere Bezeichnung für Naturalismus oder Deismus, ſoferne beide die poſitive Offenbarung negiren. Der Deiſt glaubt nach Kant an einen Gott, der Theiſt an einen lebendigen Gott. Demgemäß wäre der Gott des Deiſten ein unperſönlicher und unlebendiger, der des Theiſten wenigſtens dem Namen nach ein lebendiger, aber noch kein chriſtlicher oder dreiperſönlicher. Welche Stellung nimmt nun dieſer Rationalismus gegen die natürliche und chriſtliche Religion ein? Wird die poſitive Offenbarung, der lebendige Verkehr Gottes mit dem Menſchen negirt, Gnade und Gebet, der göttliche Charakter des Erlöſers und die Stiftung einer fürdauernden Kirche verworfen, dafür eine Verehrung Gottes, des allmächtigen Weſens, durch die Betrachtung ſeiner Werke, Bewunderung ſeiner Weisheit und Allmacht ſtatuirt, ſo iſt der Rationalismus nicht bloß antichriſtlich, ſondern auch antireligiös, weil auch gegen die Naturreligion gerichtet. Denn ein Gott, welcher zwar die Welt erſchaffen, aber nach der Schöpfung ſie nicht mehr erhält und regiert, die vernünftige Creatur durch ſeinen Einfluß nicht beſeligt, iſt kein Gott, iſt ein unperſönliches, blind wirkendes Sein. Selbſt der Heide, welcher die Einheit Gottes verloren, hat ſich nicht ſo weit verirrt, zu läugnen, daß die Götter dem Menſchen helfend zur Seite ſtehen, daß man ihre Geneigtheit durch Gebet und Opfer ſich erwerben müſſe. Der Vernunftglaube alſo, welcher nur ein allmächtiges, aber nicht allgütiges, allbarmherziges und gerechtes, helfendes und beſtrafendes Weſen anerkennt, iſt ein verkehrter und irreligiöſer, verſchieden von dem wahren Vernunftglauben, zu dem ſich der von der poſitiven Offenbarung abgeſchnittene Heide erheben kann, und der in der Anerkennung Eines perſönlichen, die Welt erſchaffenden und durch ſeinen Einfluß erhaltenden und leitenden, die geiſtigen Geſchöpfe zum Guten befähigenden und ſie gerecht richtenden Gottes beſteht. Weil der mit der wahren Naturreligion zuſammenfallende Vernunftglaube den religiöſen inneren und äußeren Rapport anerkennt, ſo findet er keinen Anſtand, das Chriſtenthum, wenn es ihm verkündet wird, anzuerkennen, weil hier das, was in der Naturreligion in anfänglicher Weiſe gegeben iſt, zur Vollendung gelangt iſt. Auch die Thatſache ſeiner Gründung durch Wunderwerke beweiſt ihm deſſen göttliche Natur. Dagegen muß der gewöhnlich ſogenannte Vernunftglaube oder Rationalismus die Wunder grundſätzlich negiren, weil ſie von ſeinem Standpuncte aus widerſprechend ſind, und damit die göttliche Natur Chriſti und des Chriſtenthumes, das er zum Humanismus herabzuwürdigen ſich gezwungen ſieht. Wenn ſonach der Rationalismus jede Religion negirt, ſo muß er im Principe atheiſtiſch, pan- und polytheiſtiſch ſein; denn ſoferne er dem Menſchen eine abſolute Selbſtſtändigkeit zuſchreibt, muß er den Menſchen zu Gott erheben, und ſoferne er Gott den Einfluß auf die Creatur abſpricht, ihn ſeiner Herrlichkeit berauben. Ein zwar weltſchöpferiſcher, aber nicht welterhaltender und welterlöſender Gott iſt kein Gott. Der Entwicklung nach liegt alſo der Rationalismus zwiſchen der wahren Naturreligion und dem Pantheismus in der Mitte, wenn hier von einer Mitte geſprochen werden kann, wo er ſelbſt bereits die erſte Stufe in der falſchen Religion iſt; denn er iſt der Vater des vollendeten Pantheismus und Polytheismus, gleichwie die deſtructive Stellung zur poſitiven Religion die Grundlage zu einer ganz verkehrten mythiſirenden Conſtruction derſelben bildet.

Digitized by Google

Was endlich die wiſſenſchaftliche Stellung des Rationalismus anlangt, ſo behauptet er auch hier eine Mittelſtellung zwiſchen der unmittelbaren und ſpeculativen oder conſtructiven Erkenntniß, nämlich jene, welche in der falſchen Trennung und Auseinanderhaltung beſteht, und die Verſtandesrichtung im Unterſchiede vom Vernunftwiſſen heißt. Denn wie das falſche Vernunftwiſſen in falſcher Verbindung oder Identificirung der Unterſchiede beſteht, ſo eignet die unwahre Unterſcheidung der falſchen Verſtandesthätigkeit. Daß aber dieſe im Rationalismus vorwiege, erſieht man daraus, daß er die Welt von Gott trennt, den realen Zuſammenhang und Einfluß läugnet und den Geiſt von der Außenwelt iſolirt. Auch der deiſtiſche Naturalismus, welcher ſich auf die empiriſche Philoſophie gründet, iſt im Weſen eine Verſtandesrichtung, ſoferne das höhere, conſtructive, von allgemeinen Wahrheiten geleitete Erkennen negirt wird; denn Naturalismus oder Empirismus bezeichnet nicht das unmittelbare Wiſſen, welches ein wahres iſt, ſondern den Inhalt, der durch die negative Verſtandesthätigkeit nicht im ganzen Syſteme des Realen erforſcht wird. Wegen ſeiner geiſtigen Armuth und Hohlheit, aber eben ſo großer Selbſterhebung dient er zum Spotte für den poſitiv Gläubigen und den geſunden Menſchenverſtand, der ihn wegen ſeiner Leerheit bemitleidet und über ſeine wiſſenſchaftliche Blaſirtheit lacht, ſowie für die ſpeculative Richtung in wahrer und falſcher Ineinsbildung, obwohl er für die falſche die Grundlage bildet. Unter den philoſophiſchen Syſtemen hat der Rationalismus die meiſte Verwandtſchaft mit dem Skepticismus, welcher das Poſitive anſtreitet, aber ſelbſt nicht zur Conſtruction und Speculation fortſchreitet, obwohl er zu dem Idealismus den Grund dadurch legt, daß er den realen Verband aufhebt, den Geiſt und zwar die Intelligenz iſolirt und indem er letztere auf ſich allein ſtellt, ſo daß ſie weder eine überbegriffliche Subjectivität, noch eine außerbegriffliche Objectivität anerkennt, das leere Denken und damit die Perſonificirung und Verabſolutirung des Idealen erzeugt. So bekundet der Rationalismus, wie im religiöſen Gebiete einen Abfall von dem Poſitiven, ſo im wiſſenſchaftlichen einen Zerfall und eine Auflöſung des natürlich Einen und Ganzen. — 3) Wenn alſo der Rationalismus eine falſche Vernunftlehre, angewendet auf die Religion, iſt, ſo fragt es ſich, durch welche Vernunftthätigkeit er überwunden wird oder, was daſſelbe iſt, welche Wiſſenſchaft ſich mit der Religion verträgt. Die Antwort iſt im Allgemeinen leicht zu geben; denn nur das Wahre und Poſitive fügt ſich zu dem Wahren und Poſitiven, oder nur der Vernunftmißbrauch, die falſche Weisheit zerſtört die Religion. Im Einzelnen iſt dieſes in Bezug auf das Princip, den Inhalt und die Methode nachzuweiſen. Der Rationalismus iſt im Principe bereits negativ und ſich ſelbſt aufhebend; denn iſt die Kantiſche Philoſophie hierin Muſter, ſo iſt es bekannt, daß ſie gerade die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß beſtreitet, Inhalt und Form trennt und ſowohl den Geiſt, als Gott und die Natur nicht zu erreichen vermag. Auch geſtattet ſie keinen Uebergang aus der Welt zu Gott, weßhalb es ein Wunder wäre, wenn eine ſolche Unwiſſenheitslehre mit der Religion in Harmonie und Frieden leben könnte. Dieſelbe negative Stellung nimmt die Jacobiſche und naturaliſtiſche Philoſophie, wie bekannt, gegen die Religion ein. Da jede ſolche Speculation ſich ſelbſt widerſpricht, ſo muß ſie auch der Religion widerſprechen, und ebenſo verkehrt iſt es, wenn Einige die Philoſophie in einen ſchlechthin unvereinbaren Gegenſatz mit der Religion bringen, indem ſie vorgeben, die Philoſophie habe Alles a priori, ohne Rückſicht auf die Objectivität und die Erfahrungserkenntniß, oder aus ſich zu deduciren, während die Theologie ſich auf die Offenbarungswahrheit ſtützt. Wäre dieſes richtig, ſo könnte die Offenbarungswahrheit nie durch Vernunftgründe gegen rationaliſtiſche Angriffe vertheidigt werden, weil die Theologie und Philoſophie ſich gegenſeitig ausſchlößen. Zudem iſt die Theologie mit der Offenbarungswahrheit ebenſo wenig identiſch, als die Naturphiloſophie mit der Natur.

Digitized by Google

Als Wiſſenſchaft hat ſie keine andere Aufgabe, als das Gegebene zu entwickeln, eine Aufgabe, welche auch der Philoſophie eignet, man müßte denn irriger Weiſe annehmen, die Theologie ſei nichts weiter, als eine hiſtoriſche, äußerlich logiſche Zuſammenfügung der Offenbarungswahrheiten. Gegen den Grundſatz, man ſolle die Philoſophie nicht mit der Religion identificiren, verſtoßen gerade Jene, welche die Theologie mit den Offenbarungswahrheiten vermengen und daher behaupten, die Philoſophie habe, da ſie als einzige Quelle die Vernunft anzuerkennen habe, mit derſelben nichts zu ſchaffen. Oder ſchöpft etwa die Naturphiloſophie u. ſ. w. allein aus der Vernunft? hat ſie nicht gerade die durch Beobachtung erlangte Erkenntniß von der Natur als das Object und die Baſis für die ſpeculative Entwicklung anzuſehen. Mit dieſer grundirrigen Anſchauung hängt es zuſammen, daß man, was den Inhalt anlangt, die Philoſophie auf die Naturreligion beſchränkt und als theologia naturalis der revelata entgegenſetzt, welch' letztere eine irrationalis, wie die erſtere eine non revelata ſein müßte, was aber ungereimt iſt. Dieſen Gegenſatz bezeichnet man auch mit Vernunft und Glaube (ratio et fides), Vernunftglaube und Offenbarungsglaube. Was an dieſem Gegenſatze Wahres iſt, wurde früher ſchon dargethan. Dieſe Ausſchließung der Philoſophie von dem Chriſtenthume hat alſo ihren Grund in der rationaliſtiſchen und negativen Anſicht von der Philoſophie, indem man nicht zugibt, daß die Philoſophie, wie in der mittelalterlichen Philoſophie, der Religion Magddienſte leiſte, ſondern indem man ſie, wie in der Reformation, ganz aus dem Umkreiſe des Chriſtenthumes als eine feile Metze hinaustreibt. Wie es nämlich rationaliſtiſch iſt, wenn ſich die Vernunft zur oberſten Richterin im Chriſtenthume aufwirft, ſo iſt es das andere Extrem, wenn ſie von deſſen Heiligthume als eine unwürdige gänzlich verbannt wird. Auf ſolche Weiſe kann ſelbſt der Rationalismus von einer nur hiſtoriſchen Theologie nicht widerlegt werden. Wenn der Rationaliſt lehrt, eine Erkenntniß Gottes ſei unmöglich, Inſpiration und Wunder, Offenbarung und Gnade Aberglauben, weil ſie den Menſchen an der Selbſtvervollkommnung hindern, ſo weiß der hiſtoriſche Theolog nichts Anderes zu ſagen, als: die Kirche, die hl. Schrift und andere Männer, die doch auch Glauben verdienen, behaupten das Gegentheil u. ſ. w. Oder wenn etwa ein Verſuch zur ſpeculativen Begründung des Chriſtenthumes gemacht wird, ſo glaubt der Aftertheologe ſich gegen den vermeintlichen Vorwurf, das Myſterium anzutaſten, dadurch ſchützen zu müſſen, daß er ſagt, nicht unumſtößliche, ſondern nur wahrſcheinliche Gründe, bloße Hypotheſen aufſtellen, nicht das Wie, ſondern nur das Daß des Myſterium beleuchten zu wollen. Daß dieſes Geſchlecht von Theologen unter uns noch fortlebt, beweiſen Thatſachen zur Genüge. Uebrigens belehren uns Kirche und Schrift, wie weit die Wiſſenſchaft mit ihren Beweiſen reicht. Das vierte Lateran-Concil nennt den Einen Gott, das höchſte Weſen, unbegreiflich und unausſprechlich, wodurch Zweifaches geſagt iſt, nämlich dieſes: daß nicht bloß die Trinität, ſondern Gott überhaupt unbegreiflich iſt, gegen jene Theologen, welche das Myſterium nur in der Trinität erblicken; ſodann dieſes: daß trotz der Erkennbarkeit Gottes von Seite der Creatur, Gott gleichwohl ſo, wie er ſich begreift, der Creatur ewig unbegreiflich bleiben wird; denn die Unbegreiflichkeit bezieht ſich nach der hl. Schrift und dem Catech. Rom. I. 2. 6. darauf: daß Gott ein unzugängliches Licht bewohnt und alſo von keiner Creatur geſehen werden kann. Nur die Sache, deren Zuſammenhang wir wirklich ſehen, und nicht erſt erſchließen, begreifen wir. Aber eine ſolche Erkenntniß haben wir ſelbſt von uns und den Naturdingen nicht, weil wir weder uns, noch die Natur aufgeſchloſſen vor uns haben. Iſt daher von einem Begreifen, ſpeculativem Begründen der Offenbarungswahrheiten die Rede, ſo hat man darunter, wie es ſich von ſelbſt verſteht, nicht die durch die reale Anſchauung erzeugte Erkenntniß eines Objectes, ſondern die ſchlußweiſe und bruchſtückweiſe gewonnene zu verſtehen, wonach die Dinge, um mit dem

Digitized by Google

römiſchen Katechismus zu reden, durch die Gründe menſchlicher Wiſſenſchaft (res humanae scientiae rationibus comprehensas intelligere) begriffen werden. Hat der Glaube ſeinen Grund in der Unſichtbarkeit des Geglaubten (denn im Glauben wandeln wir, nicht in der Anſchauung, 2 Cor. 5, 7); ſo kann er durch keine menſchliche Vermittlung, durch keine Wiſſenſchaft erſetzt oder aufgehoben werden. Mit dem Glauben verträgt ſich die Wiſſenſchaft, indem ſie ſo lange dauert, als der Glaube, und mit der Anſchauung verſchwindet (scientia destruetur, 1 Cor. 13, 8.). Gerade wegen dieſer nach dem Objecte unvollkommenen, wenn auch nach den menſchlichen Gründen adäquaten Erkenntniß unterſtützt die Wiſſenſchaft den Glauben, indem der Geiſt, welcher den Zuſammenhang der religiöſen Wahrheiten einſieht, bereitwilliger glaubt oder an dem Geoffenbarten feſthält, als wenn er nur glaubt. Ebenſo muß auch ein Zweifel, ein Grund gegen das Geglaubte den Willen, obwohl er an dem Geglaubten wegen der göttlichen Authorität feſthält, ſchwächen und ihn in beſtändige Unruhe und Verſuchung ſetzen. Daher will die Kirche, daß die Glaubenswahrheiten begründet werden, theils zur Beſtärkung der Schwachgläubigen, theils zur Widerlegung der Irrgläubigen und zur Gewinnung der Ungläubigen. Die Begründung und Widerlegung hat nicht das Daß allein, ſondern vorzüglich das Wie oder den Zuſammenhang, wie es ſich von ſelbſt verſteht, nachzuweiſen, und es iſt irrig, wenn einige Theologen nur das Daß nachgewieſen haben wollen. Der hl. Anſelm dagegen erklärt (de fide trinit. c. II.), daß der Chriſt nicht unterſuchen ſolle, wie das von der Kirche Geglaubte und Gepredigte nicht ſei, ſondern wie es ſei (quaerere rationem, quomodo sit). Wenn ferner Einige ſagen, die Einwürfe können wohl widerlegt, aber die Glaubenswahrheiten nicht begründet werden, ſo widerſprechen ſie ſich ſelbſt; denn die Begründung iſt zugleich die Widerlegung, oder die Erkenntniß, wie eine Sache ſich verhält, enthält zugleich den Grund, daß die Sache ſich nicht ſo verhält, wie die Gegner behaupten. In gleicher Weiſe forderte Leo X. die Philoſophen ſeiner Zeit auf, die Unſterblichkeit der Seele ſpeculativ zu beweiſen und die Einwürfe zu widerlegen, alſo poſitiv und negativ zu verfahren. Auf der primitiven, theils die Sache, theils die Thatſache der Offenbarungswahrheit betreffenden Erkenntniß ruht die Speculation, welche nur dann eine mißbräuchliche oder rationaliſtiſche iſt, wenn die Annahme des Glaubens von der Einſicht abhängig gemacht oder derſelbe wegen eines Zweifels ſuſpendirt und verlaſſen wird. Dieſer Weg führt eben ſo wenig zur ſpeculativen Erkenntniß des Geglaubten, als die Selbſtüberhebung, Abſperrung von dem Weltganzen und die Selbſtverabſolutirung zur wahren primitiven Erkenntniß und Anerkenntniß der natürlichen und chriſtlichen Religion führt. Was endlich die wiſſenſchaftliche Methode anlangt, ſo iſt die deductive als die allein wiſſenſchaftliche anzuerkennen, aber damit kein Rationalismus verbunden, weil das Ausgehen von allgemeinen Sätzen kein practiſches Abſtrahiren von der religiöſen Wahrheit, der Beweis einer Sache keinen Zweifel vorausſetzt. Aber auch die allgemeinen Sätze ſind keine leere, aprioriſche Annahme, ſondern eine ſolche, welche durch das inductive und analytiſche Verfahren gewonnen wurde und den geſammten Inhalt in ſich ſchließt. Dieſes iſt das Weſen der Religion. Die bloße Anführung von Authoritätsbeweiſen iſt noch keine Wiſſenſchaft, da ſie nur den Inhalt liefert und die Authoritätsbeweiſe ſelbſt nur eine weitere inhaltliche Entwicklung ſind; aber auch die bloß logiſche Anordnung und Diatheſe des Stoffes begründet keine Wiſſenſchaft. Dazu iſt ſchlechterdings nothwendig, daß von einer höchſten, nicht leeren Einheit, welche alles Einzelne in ſich ſchließt, ausgegangen und deſſen Inhalt folgerichtig entwickelt werde. Wenn nun von dieſer Einheit aus, welche das Reſultat der progreſſiven Methode iſt, der Inhalt ohne die Authoritätsbeweiſe entwickelt wird, ſo liegt darin kein Rationalismus, weil die religiöſe Wahrheit und die höchſte Authorität damit nicht negirt wird. Entſteht ſo ein Widerſpruch mit der verbürgten religiöſen

Digitized by Google

Wahrheit, ſo iſt entweder das Princip oder die Ableitung einzeln oder zuſammen irrig und ſofort aufzugeben, und die Begründung neuerdings zu beginnen, bis ſie gelungen iſt. Dieſe Begründung kann als ſolche keinen bloß hypothetiſchen Charakter haben, ſo daß nur wahrſcheinliche, zweifelhafte Beweiſe geführt werden, wie die unkirchlichen Verfechter des Glaubens und der Authoritätsbeweiſe behaupten, ſondern ſie muß im Stande ſein, wie die Religion innerlich und poſitiv glaubwürdig zu machen, ſo auch dieſelbe nach Außen gegen die Angriffe zu vertheidigen. Ohne einen Schrifttext oder eine Entſcheidung der Kirche anzuführen, ſagt der Erzbiſchof D'Affre von Paris in ſeiner von Papſt Gregor XVI. belobten philoſophiſchen Einleitung in das Studium des Chriſtenthumes, kann der chriſtliche Lehrer, ein Boſſuet, ein Fenelon oder jeder Andere eine vollkommene Entwicklung von der Moral geben, was auch von anderen Objecten gilt. Daher verfahren Jene ungerecht und unkirchlich gegen die Wiſſenſchaft und Philoſophie, welche die angeführte Methode für rationaliſtiſch halten, ſo wie Jene, welche z. B. den Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen und philoſophiſchen Moral ſo beſtimmen, das Chriſtenthum bezeuge die Nothwendigkeit der Gnade und die Erbſünde, die Philoſophie kenne beides nicht — was nur von der unchriſtlichen Wiſſenſchaft gilt —; ſo wie endlich Jene, welche meinen, da die Philoſophie auf die Vernunft allein ſich ſtütze, alſo von der Authorität Umgang nehme, ſo höre ſie auf, Wiſſenſchaft und Philoſophie zu ſein, wenn ſie ſich auf Authoritätsgründe ſtütze. — III. Was den Inhalt anlangt, welchen vom Chriſtenthume die rationaliſtiſchen Principien noch übrig laſſen, ſo kann man den hiſtoriſch-kritiſchen, den theologiſchen oder vulgären und den philoſophiſchen Rationalismus unterſcheiden. Der hiſtoriſch-kritiſche Rationalismus, welcher ſich vorzüglich mit der Schriftauslegung befaßte, wurde angebahnt von Erneſti (1707—1781), welcher den Grundſatz der claſſiſchen Bildung, die Werke aus ſich ſelbſt zu erklären, ohne Rückſicht auf Geſchichte, Tradition und Authorität, auch auf die hl. Schrift anwendete und darin das Allgemeingeltende von dem Localen und Temporellen, das Weſentliche von dem Unweſentlichen, die öffentliche von der Privatreligion unterſchied. Vollkommen wurde dieſer Rationalismus ausgebildet durch Semler (1725—1791), welcher die Erbſünde und die Trinitätslehre zu beſeitigen ſuchte und die Kluft zwiſchen der Bibel und der Privatinterpretation durch ſeine Unterſcheidung zwiſchen dem Worte Gottes und der Bibel offen bekannte, ſich hiebei an Spinoza anſchließend, welcher in ſeinem tractatus theologico-politicus den Anfang zu der Umdeutung der Schrift gemacht hatte. Von anderen Rationaliſten dieſer Richtung erwähnen wir nur Paulus (1789—1851), zuletzt in Heidelberg als Profeſſor wirkſam. Der höhere Charakter der hl. Schrift wurde ganz verkannt, die Inſpiration, die Weiſſagungen und Wunderwerke für unmöglich erklärt, und alles Hohe und Göttliche und Tiefe auf die Stufe des Reinmenſchlichen herabgezogen und nach dem Maße des dünkelhaften gemeinen Verſtandes beurtheilt. Gewiſſe Grundirrthümer gaben in einzelnen Fällen hiebei die Entſcheidung, nämlich die Accommodationstheorie, wodurch man in den Stand geſetzt werde, das Grundweſentliche für etwas Gleichgültiges zu erklären, die Perfectibilitätstheorie, welche ſelbſt das weſenhaft Chriſtliche nur für eine unvollkommene Lehre ausgab, die Unterſcheidung zwiſchen dem Weſentlichen und Unweſentlichen im Chriſtenthume. — Der theologiſche, vulgäre Rationalismus fand ſeine Begründung in Tellers Dogmatik (1763), ſeine Ausbildung in der von Wegſcheider (1815—44), und ſeine durchgreifende Apologie in Röhrs Briefen über den Rationalismus. Geläugnet wird hier die Nothwendigkeit der poſitiven Offenbarung Gottes, welche nur der noch nicht entwickelten Vernunft zu Hilfe kommt; denn es läßt ſich keine andere Offenbarung, als durch die Vernunft denken. Daher iſt auch ein immer größerer Fortſchritt im Chriſtenthume möglich; denn es iſt nichts Anderes als eine von einem hl. Menſchen geſtiftete Religion, welche, wie alles Menſchliche,

Digitized by Google

perfectibel iſt. Der Menſch bedarf nämlich, weil er ohne Erbſünde iſt, auch keines Erlöſers; Chriſti Leben und Wirken iſt nur ein Beiſpiel, wie alle Menſchen leben ſollen, ſeine Sacramente ſind Zeichen, wodurch der Menſch zur Gottesverehrung angeregt wird. Die Auferſtehung des Leibes und Anderes ſind Meinungen; eine ewige Beſtrafung ſtreitet gegen Gottes Heiligkeit u. ſ. w. Kurz, kein einziges Dogma der chriſtlichen Religion blieb ſtehen und unangetaſtet. Aber auch die Naturreligion wurde nicht in ihrer Lauterkeit und Reinheit anerkannt; denn ſie weiſt auf die Erbſünde, auf die Nothwendigkeit der Gnade und der Erlöſung, ſowie auf eine ewige Beſtrafung hin. Die bloße Anerkennung eines weltſchöpfenden höchſten Weſens erzeugt noch keineswegs eine Religion, ſondern läßt den Pantheismus noch neben ſich beſtehen, wie ſie ihn in vollendeter Form aus ſich erzeugt. — Der philoſophiſche Rationalismus hat zwar in weiterem Sinne, — ſoferne die naturaliſtiſchen oder deiſtiſchen und aftermyſtiſchen oder theoſophiſchen Beſtrebungen hieher gehören, — verſchiedene Formen, aber im engeren Sinne begreift man darunter die Kantiſche oder verwandte Philoſophien, welche die Vernunft ohne einen beſonderen Inhalt zur höchſten und einzigen Erkenntnißquelle und zum Maßſtabe für die Religion machen. Die mythiſche Auffaſſung der Religion iſt einerſeits nur die andere Seite zu der Negation der Religion durch den Rationalismus und andererſeits theilweiſe ſelbſt ſchon mit dem Rationalismus gegeben. Uns liegt es hiebei ob, den Rationalismus der Kantiſchen Philoſophie darzulegen. In ſeiner Kritik der reinen Vernunft iſolirt Kant die Vernunft von jedem Inhalte und jeder unmittelbaren Erkenntniß, ohne aber hiebei ganz conſequent zu verfahren, weil er hiemit jeden Inhalt, auch den, welcher durch die Sinne dem Geiſte zugänglich iſt, hätte ausſchließen müſſen, aber annahm, daß der Geiſt die ihm eigenthümlichen Formen und Categorien, die an ſich leer ſind, auf die Objecte, welche die Sinnlichkeit dem Geiſte übermittle, anwende. Daher ſagt er, Werke II. Bd. S. 89: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beizufügen), als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen).“ Dieſer Empirismus und Senſualismus iſt im Kantiſchen Syſteme die wunde Stelle, welche erſt Fichte beſeitigte. Wenn nämlich nur die ſinnliche Anſchauung einen Inhalt liefert, ſo erkennt nicht der von der Sinnlichkeit verſchiedene Geiſt unmittelbar die Naturdinge, nicht er ſchaut an, ſondern nur die Sinnlichkeit. Daher der Widerſpruch, in den ſich Kant verwickelt, ſowohl, indem er für die Anſchauung und das Denken, den Inhalt und die Form ein verſchiedenes Subject annehmen muß, wodurch Inhalt und Form nicht vermittelt werden können, als auch, indem er die Erſcheinung der ſinnlichen Anſchauung theils mit dem Objecte identificirt, weil er die Erſcheinung von der Sache, die nicht an ſich erkannt wird, und weil ſie nur vom Objecte ſtammen kann, trennt, theils mit dem erkennenden Subjecte vermengt, weil doch das Subject nur durch die eigene Thätigkeit, durch die eigene Erſcheinung ein Object darſtellen kann. Auf jeden Fall iſt es ein Widerſpruch, wenn Kant von dem Geiſte, der Unſterblichkeit und Gott ſpricht und erſt hintenher behauptet, nichts davon zu erkennen. Die Kantiſche Immanenzlehre hebt jede Erkenntniß, auch die falſche auf; denn nur in dem Falle, als der Inhalt nicht von Außen gegeben, ſondern von dem Subjecte ſelbſt erzeugt wird, iſt eine Erkenntniß möglich. Auf dieſes Princip wurden Fichte, Schelling und Hegel hingedrängt. Die theoretiſche Vernunft vermag alſo nichts mit Gewißheit zu erkennen; eine dogmatiſche Theologie iſt unmöglich. Anders ſoll es ſich mit der ſogenannten practiſchen Vernunft (ein widerſprechender Ausdruck) verhalten; denn weil ſie ihren Inhalt ſelbſt realiſirt und nicht transſcendent zu werden hat, ſo kann ſie mit Gewißheit die ſittlichen

Digitized by Google

Pflichten beſtimmen und aus dem Verhältniſſe, in dem ſich der ſittliche Wille zur Seligkeit befindet, auf die Exiſtenz eines beſeligenden höchſten Weſens ſchließen. Dieſes Princip iſt aber unhaltbar; denn die Erkenntniß eines Geſetzes iſt verſchieden von der Realiſirung deſſelben, und weil die Vernunft nur das Geſetz erkennt, der Wille aber daſſelbe vollzieht, ſo iſt für ſie die Vollziehung gleich jedem anderen Objecte nicht immanent, wenn auch dieſelbe Perſönlichkeit das Geſetz erkennt und realiſirt. Aber wie das practiſche Vermögen nicht mit dem theoretiſchen zuſammenfällt, ſo iſt auch das Geſetz nebſt dem, was zu ihm gehört, der Vernunft nicht immanent, ſondern in transſcendenten Objecten begründet, die zuerſt und zumal erkannt werden müſſen. So ſetzt das Geſetz: Du ſollſt nicht ſtehlen, kein falſches Zeugniß geben, für deine höhere Ausbildung ſorgen, eine Erkenntniß von transſcendenten Objecten voraus, die aber die theoretiſche Vernunft nach Kant nicht mit Gewißheit erkennt. Zudem gibt es keine Freiheit ohne vorgängige Erkenntniß, denn: ignoti nulla cupido. Daher muß die Kantiſche Ethik von einem leeren, abſtracten Geſetze der eigenen Vernunft aus das Syſtem der Pflichten ableiten, ohne die Beziehung auf Gott im Principe anzuerkennen. So entſteht eine rationaliſtiſche, humaniſtiſche Ethik, und „die Moraltheologie iſt, wie Kant behauptet (Daſ. II. S. 611), nur von immanentem Gebrauche, nämlich unſere Beſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das Syſtem aller Zwecke paſſen, und nicht ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moraliſch geſetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlaſſen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchſten Weſens zu knüpfen, welches einen transſcendenten Gebrauch geben würde, der aber eben ſo, wie in der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.“ Darnach geſtalten ſich die chriſtlichen Dogmen in rein menſchliche Beziehungen des Begehrungsvermögens zu deſſen Objecten um. Das ethiſche Grundgeſetz iſt die Autonomie des Geiſtes und ihre Form die höchſte Leerheit, die Behauptung nämlich: „Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.“ Hier wird nicht nur gelehrt, der Menſch vermöge das ethiſche Geſetz in ſeiner Beziehung zu Gott zu erkennen, ſondern es wird ſogar jeder Rapport mit dem geoffenbarten Geſetze ausgeſchloſſen, da doch in der Liebe und Erkenntniß Gottes die ganze Ethik gründet. Kant kennt keine Beſtimmung des Willens durch die Erkenntniß Gottes und des göttlichen Geſetzes, keine Pflicht und Liebe zu Gott, ſondern nur das abſtracte Geſetz des Geiſtes und die Achtung vor demſelben, ohne Beziehung auf die eigenen Triebe. So behauptet er in der Tugendlehre § 18: „In Anſehung eines Weſens, was ganz über unſere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſeren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit, haben wir eben ſo wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unſerer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieſes iſt nicht das Bewußtſein einer Pflicht gegen Gott. Denn da dieſe Idee ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es ſei in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, ſelbſt gemacht wird, ſo haben wir hiebei nicht ein gegebenes Weſen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge; denn da müßte deſſen Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen (oder geoffenbart) ſein; ſondern es iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe unumgänglich der Vernunft ſich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz in uns, wo ſie von der größten ſittlichen Fruchtbarkeit iſt, anzuwenden. In dieſem (practiſchen) Sinn kann es alſo ſo lauten: „Religion zu haben iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.“ Dieſe Kantiſche rationaliſtiſche Immanenzlehre verwandelt die transſcendenten und objectiven Wahrheiten des Chriſtenthums in rein menſchliche und logiſche Beziehungen. Dieſen Umwandlungs-

Digitized by Google

proceß hat Kant in ſeiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft, vollzogen. Zuerſt wird die Urſünde geleugnet und die Sünde überhaupt nur in die verkehrte Maxime verlegt. Erbſünde oder Naturſünde ſoll ſie heißen, weil wir den Urſprung der verkehrten Maxime nicht angeben können. „Wenn wir ſagen — bemerkt Kant — der Menſch iſt von Natur gut, oder: er iſt von Natur böſe, ſo bedeutet dieſes nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böſer (geſetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daß er durch dieſelbe zugleich den Charakter ſeiner Gattung ausdrückt. — Von den freien Handlungen als ſolchen den Zeiturſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt ein Widerſpruch. — Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſein mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung deſſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen die unſchicklichſte: es ſich als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen vorzuſtellen.“ Daher wird nach Kant die Ablegung des Böſen allein durch die Umwandlung der Maxime bewirkt: „Wenn nämlich der Menſch den oberſten Grund ſeiner Maximen, wodurch er ein böſer Menſch war, durch eine einzige unwandelbare Entſchließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menſchen anzieht); ſo iſt er ſofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject.“ Wenn aber Kant keinen realen Zuſammenhang unſerer Sündhaftigkeit mit dem Sündenfalle Adams anerkennt, „weil wir es täglich eben ſo machen (wie Adam), mithin in Adam Alle geſündigt haben und noch ſündigen“, ſo kann er auch keine Erlöſung durch Chriſtus, keine reale Verbindung mit ihm, annehmen, ſondern Chriſtus kann nur als Exemplarmenſch uns zur Selbſterlöſung aneifern. Kant mythologiſirt zuerſt die Chriſtologie, wenn er lehrt: „Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, wovon, als oberſter Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. — Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in ihm von Ewigkeit her“; die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn: „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt;“ „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit.“ — Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, iſt nur allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe. — Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt), können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen, und ſelbſt für ſeine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen), kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig), zu werden; d. i. der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und

Digitized by Google

auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſowie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht werden), dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt." Kant muß aber nicht nur die Erlöſungsgnade, ſondern auch die Gnade, die Wirkſamkeit des Gebetes außer den Sacramenten leugnen, weil jeder Rapport mit Gott als unmöglich erſcheint. Dieſen Sinn hat die Kantiſche Behauptung: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Menſch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt bloßer Religionswahn und Afterdienſt Gottes." Daher ſagt Kant von der Gnade: „Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unſerem moraliſchen, ob zwar mangelhaften Vermögen und ſelbſt zu unſerer nicht völlig gereinigten, wenigſtens ſchwachen Geſinnung, aller unſerer Pflicht ein Genüge zu thun, iſt transſcendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung verſichern kann. Aber ſelbſt als Idee in bloß praktiſcher Abſicht ſie anzunehmen, iſt ſie ſehr gewagt und mit der Vernunft ſchwerlich vereinbar; weil, was uns als ſittliches gutes Verhalten zugerechnet werden ſoll, nicht durch fremden Einfluß, ſondern nur durch den beſtmöglichen Gebrauch unſerer eigenen Kräfte geſchehen müßte." Eben ſo iſt das Gebet theils ein Wahnglaube, theils nicht allgemeine Pflicht. „Das Beten, ſagt Kant, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen); denn es iſt ein bloß erklärtes Wünſchen gegen ein Weſen, das keiner Erklärung der inneren Geſinnung des Wünſchenden bedarf, wodurch alſo nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunſch, Gott in allem unſerem Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſein, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, ſie, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen, zu betreiben, iſt der Geiſt des Gebetes, der ohne Unterlaß in uns Statt finden kann und ſoll. Dieſen Wunſch aber (es ſei auch nur innerlich), in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchſtens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Geſinnung in uns ſelbſt bei ſich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht ſein." Die Taufe iſt kein Gnadenmittel, ſondern nur äußere Ceremonie. „Die einmal geſchehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinſchaft, d. i. die erſte Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der chriſtlichen durch die Taufe) iſt eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt, oder den Zeugen, die ſeine Erziehung in demſelben zu beſorgen ſich anheiſchig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menſchen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an ſich ſelbſt aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dieſem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in ſo übergroßem Anſehen es auch in der erſten griechiſchen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaſchen zu können, wodurch dieſer Wahn auch ſeine Verwandtſchaft mit einem faſt mehr, als heidniſchen Aberglauben öffentlich an den Tag legte." Daſſelbe behauptet Kant auch von der Euchariſtie und das nämliche muß er von jedem Gnadenmittel lehren. Aus dem gleichen Grunde, als Kant die Gnade verwirft, beſtreitet er auch die Wunder und geoffenbarten Myſterien, und bezeichnet ſeine Religionslehre als eine moraliſche, „weil ſie nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt", gleich als ob der göttliche Einfluß die menſchliche Freiheit ausſchließen würde. Aus demſelben Grunde beſtreitet er die Wunder und Weiſſagungen, die Nothwendigkeit der Offenbarung und die

Digitized by Google

Myſterien. So vernichtet dieſer Rationalismus die ganze, auf Gottes Gnade gegründete Religion, indem er an die Stelle des Gottesdienſtes den Menſchendienſt ſetzt und den von aller Beziehung auf Gott abgeſchloſſenen Humanismus zur Vernunftreligion erhebt. Dieſe negative und excluſive Stellung im Rationalismus verwandelt ſich in die negative Ineinsbildung in der aus ihm erzeugten pantheiſtiſchen Speculation, welche die religiöſen Wahrheiten mythiſirt oder durch die Unterſtellung einer fremdartigen Bedeutung aufhebt, während ſie der Rationalismus geradezu negirt, obwohl ſie im Weſen, in der Läugnung der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlöſung, harmoniren. Wie der Rationalismus ſeinem ganzen Weſen nach auf Skepticismus und auf dem Verfalle der ſpeculativen Erkenntniß ruht, ſo kann auch nur in Zeiten des religiöſen Indifferentismus und antichriſtlicher Beſtrebungen eine ſolche flache Wiſſenſchaft Ausbreitung und Einfluß gewinnen. [Diſchinger.]

Vernunftrecht, ſ. Rechtsphiloſophie und Naturgeſetz.

Verona, Bisthum. Nach dem Bericht des Baronius reicht das Alter dieſes Bisthums bis in die apoſtoliſchen Zeiten hinauf, und wenn man bedenkt, welch' hervorragende Stellung Verona im römiſchen Reich einnahm — Pompejus führte dahin eine Colonie, Cäſar beſchenkte es mit dem römiſchen Bürgerrecht — ſo erſcheint wenigſtens das wahrſcheinlich, daß das Chriſtenthum jedenfalls einzelne Anhänger ſehr früh in dieſer Stadt gewann. Ein Bisthum dagegen wurde hier erſt in der Mitte des dritten Jahrhunderts gegründet; denn Euprepius, der erſte Biſchof von Verona, nach Baronius ein Schüler des hl. Petrus, kann nach den zuverläßigen Unterſuchungen Maffei's höchſtens um das Jahr 240 oder 250 in Verona gelebt haben. Ja um dieſe Zeit war ſogar die daſige Chriſtengemeinde noch ziemlich ſchwach und erſt dem Biſchof Zeno, dem ſiebenten Nachfolger des Euprepius, gegen 360 oder 370, gelang es, den größeren Theil der Stadt zur chriſtlichen Religion zu bekehren. Verona war urſprünglich ein Suffraganſtuhl von Mailand, kam jedoch ſpäter, wahrſcheinlich in der Mitte des ſechſten Jahrhunderts in Folge des Dreicapitelſtreits unter das Patriarchat Aquileja. In dieſem Verbande blieb es bis in die neueſten Zeiten. Die Geſchichte unſeres Bisthums iſt reich an intereſſanten Einzelheiten. Gelegen an einer der Hauptſtraßen von Teutſchland nach Italien wurde es in alle bedeutenderen Ereigniſſe und Bewegungen der politiſchen Welt hineingezogen und ſchon darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch in kirchlicher Beziehung uns in dieſer Stadt ein äußerſt mannigfaltiges, bewegtes, in ſeinen Beſtrebungen oft tief verſchlungenes Leben entgegentritt. Während der Dauer des römiſchen Reiches hatte das Bisthum Verona, wie wir bereits angedeutet, zunächſt nur den Zweck zu verfolgen, ſich feſt zu begründen. Dieſe Entwicklung zeigt uns nichts Beſonderes und höchſtens iſt es die Perſon des oben erwähnten hl. Zeno, auf die noch des Näheren aufmerkſam zu machen iſt. Dieſer große Heilige glänzte beſonders durch ſeine Wunder und gewann für Verona überhaupt eine ſolche Bedeutung, daß er nach ſeinem Tode als einer der vorzüglichſten Patrone der Stadt verehrt wurde. Die Zeit ſeines Todes läßt ſich nicht genau beſtimmen; jedenfalls fällt derſelbe nicht, wie Viele behaupten, in die Zeit des Kaiſers Gallienus, aus dem einfachen Grunde, weil er laut eines Briefes des hl. Ambroſius erſt ein Jahrhundert ſpäter lebte. Man hat, um den Heiligen gleichwohl in ſo frühe Zeit zurückzudatiren, ſeine Zuflucht zu der Annahme genommen, es hätten zwei Männer mit dem Namen Zeno auf dem biſchöflichen Stuhle Verona's geſeſſen, aber im Widerſpruch mit der ganzen Tradition dieſer Stadt, und ohne allen Grund, denn jener Gallienus, deſſen Tochter der hl. Zeno von einem Dämon befreit, wird nirgends als Kaiſer bezeichnet und war ohne allen Zweifel einer der kleineren Fürſten Oberitaliens. Der hl. Zeno ſtarb eines gewaltſamen Todes, da aber die Art und Weiſe ſeines Martyriums aus irgend welchem Grunde nicht genau bekannt wurde, verehrten

Digitized by Google

ihn die Veroneſen lange Zeit als einen hl. Bekenner; erſt Biſchof Aloyſius Lippmann im 16. Jahrhundert traf hierin eine Anordnung und man zählte den hl. Zeno von nun an unter die Reihe der Martyrer. Die Gebeine des Heiligen waren urſprünglich in einer an der Etſch gelegenen Kirche beigeſetzt; ſpäter wurden ſie in die ehrwürdige Baſilica zum hl. Zeno gebracht, die etwa im ſiebenten Jahrhundert erbaut und im Anfang des neunten durch Pipin, den Sohn Karls des Großen zum Theil reſtituirt worden war. Als Tag der feierlichen Uebertragung wird der 21. Mai 807 genannt. — Unter den Oſtgothen ſo wie unter griechiſcher und longobardiſcher Herrſchaft bewahrte Verona ſeine Bedeutung und auch ein gewiſſes Maß kirchlicher wie politiſcher Selbſtſtändigkeit. Durch die Franken wurde es die Hauptſtadt der italieniſchen Provinzen. Karl der Große ließ die Kathedrale der Stadt, die der hl. Jungfrau gewidmet war und im Laufe der Zeiten ziemlich Schaden genommen hatte, neu herſtellen. Lothar, der Sohn Ludwigs des Frommen gründete in Verona eine für die ganze Umgegend berechnete Schule. Noch wichtiger als dieſe Aufmerkſamkeiten der fränkiſchen Herrſcher iſt eine Thatſache, die um dieſe Zeit in den innern Verhältniſſen der veroneſiſchen Kirche vor ſich ging. Rothaldus hatte im J. 802 die biſchöfliche Würde in Verona erlangt. Der Archidiacon Pariſinus, ein geiſtig ſehr bedeutender und ſeinen Biſchof ohne Zweifel überragender Mann wußte dieſen letzteren zu bewegen, dem Capitel von Verona nicht nur den Bau einer eigenen Kirche zu erlauben, ſondern auch die Canonici ſowohl als was ſie an Gütern oder Perſonen erwerben würden, aus ſeiner Jurisdiction zu entlaſſen und den Patriarchen von Aquileja als deren Ordinarius anzuerkennen. Das Actenſtück iſt datirt vom Jahre 813. Um eine ſo außerordentliche Exemtion zu rechtfertigen, weist daſſelbe auf die Ohnmacht eines einfachen Biſchofs hin, die Güter der Kirche mit Erfolg zu ſchirmen; eine Ohnmacht, wie ſie z. B. bei Biſchof Aldo von Verona (von 790 an) genugſam zu Tag getreten ſei. Man ſieht, das iſt ein Argument, welches den Schritt in ſeinem ganzen Umfang mehr beſchönigt, als entſchuldigt. Vielleicht etliche Zeit ſpäter bildete ſich in Verona eine Corporation, die eine ähnlich anomale Stellung zum Biſchof einnahm. Es war die congregatio cleri intrinseci Veronensis, an der übrigens nicht bloß Vorſteher von einzelnen Kirchen und Cleriker überhaupt, ſondern auch fromme Laien Antheil hatten. Die Corporation hatte ihre Beamten, beſonders ihren eigenen Archipresbyter, der gewählt wurde, das Ganze regierte, und eine Strafgewalt über ſeine Untergebenen bis zum Recht der Excommunication beſaß. Im Uebrigen durfte dieſe Stelle nie als ein ſelbſtſtändiges Kirchenamt betrachtet werden. Güter und Beſitzungen fielen der Congregation allmählig ſehr viele zu: jedoch hatten einfache Cleriker und Laien keinen Antheil an den Intereſſen, welche dieſelben dem Vereine abwarfen; dagegen Eines war es, was allen Mitgliedern gleichmäßig zu Gut kam, die großen geiſtigen Vortheile, die aus einer ſo frommen Gemeinſchaft floßen. Eigenthümlich müſſen wir indeſſen immerhin den Gedanken finden, der in dieſer Erſcheinung zu Tage trat; unläugbar zog ſie der biſchöflichen Jurisdiction eine ſehr bedeutende Schranke. Freilich lag in der Exemtion des Capitels eine Beſchränkung, welche die kaum genannte weit überbot. Daher kam es auch, daß zwiſchen Biſchof und Congregation ein förmlicher Streit ſich nie erhob, während zwiſchen Erſterem und dem Capitel oft die heftigſten Kämpfe entbrannten. Im Uebrigen wußten die Canonici von Verona bald die päpſtliche und kaiſerliche Beſtätigung für ihre Privilegien zu erlangen und nicht wenige Biſchöfe ſogar ſind es, welche die Conceſſionen Rothalds an ihr Capitel ebenfalls förmlich und feierlich beſtätigten. Mit dem Auftreten der teutſchen Kaiſer beginnt gewiſſermaßen eine neue Zeit auch für Verona. Wurde die Wahl der Biſchöfe urſprünglich vollkommen frei vollzogen und in ſpäteren Zeiten doch nur hin und wieder geſtört, ſo nahmen es jetzt allmälig die Kaiſer als eine ſelbſtverſtändliche Befugniß in Anſpruch, die biſchöfliche

Digitized by Google

Würde zu vergeben. In Verona beſtiegen ſo mehrere Teutſche den Stuhl des hl. Zeno und es ſcheint, daß die Päpſte denſelben aus Rückſicht auf die Kaiſer nicht ſelten das Pallium verliehen. Bruno erhielt es aus der Hand Gregors VII. auf einer Faſtenſynode. Er war indeſſen der letzte Biſchof, den der Kaiſer ohne Weiteres den Veroneſen gab. Bekanntermaßen trat der genannte Papſt für die Freiheit der Biſchofswahlen in die Schranken und in Verona wenigſtens wurde ſchon 1084 Sigimbold durch Wahl auf den biſchöflichen Thron erhoben. Der gewaltige Kampf, der nun aber überhaupt zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Gewalt entſtand und faſt ganz Europa in zwei Lager auseinander trennte, ergriff auch die Kirche von Verona, und insbeſondere ſcheint es mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden zu dürfen, daß die Parteien nicht ſelten die eigenthümliche Stellung des Capitels zum Biſchof für ſich auszubeuten ſuchten. So beeilte ſich z. B. der gegen Gregor aufgeſtellte Gegenpapſt Clemens III. und Heinrich IV. ſelbſt, die Privilegien der Canonici anzuerkennen und zu beſtätigen, vermuthlich weil Sigimbold kirchlich geſinnt war. Gewöhnlich aber fanden der Kaiſer und der Papſt es am gerathenſten, die Vorrechte des Capitels und des Biſchofs in ihren Schutz zu nehmen und das mußte von Rom aus um ſo durchgängiger der Fall ſein, als für daſſelbe der Parteiſtandpunct ja ein ſchlechthin untergeordneter war. Von den unmittelbaren Nachfolgern Sigimbolds läßt ſich nicht angeben, auf welche Weiſe ſie ihre Würde erlangten. Den Canonicis ſcheint es jedenfalls zunächſt noch mehr um ihre anderweitigen Privilegien, als um das neue Recht zu thun geweſen zu ſein. Theobald, 1135 zum Biſchof erhoben, am wahrſcheinlichſten durch Wahl — das Concordat von Worms war ja ſchon zu Stande gekommen — eröffnet die Kämpfe mit ſeinem Capitel. Sieger blieben wie gewöhnlich die Canonici; Eugen III. ſelbſt entſchied ſich für ſie. Sein Nachfolger Omnibonus, erwählt 1157, war ein intimer Freund Barbaroſſa's und wurde durch dieſen zum Reichsfürſten erhoben. Die Stadt indeſſen ſelbſt von allen teutſchen Kaiſern faſt vollkommen in ihrer Freiheit belaſſen, war vorherrſchend guelfiſch geſinnt und nahm, wie bekannt, ſehr lebendigen Antheil am Lombardenbund. 1177 kam Alexander III. auf ſeiner Reiſe nach Venedig in die Stadt und weihte hier einen Altar. Lucius III. hatte mit Friedrich Barbaroſſa eine Zuſammenkunft in Verona, um neue Zwiſtigkeiten zu ſchlichten 1185. Dieſer Papſt ſtarb noch in Verona einige Zeit nach dem Biſchof Omnibonus, in demſelben Jahre. Unruhen in Rom waren die Urſache geweſen, daß er in ſeine Hauptſtadt nicht alsbald zurückkehrte. Er wurde feierlich beſtattet in der Kathedrale. — Verona hat außerdem eine beſondere Urſache, dieſes Papſtes dankbar zu gedenken; denn er nahm, — der erſte wenn wir nicht irren, — die oben beſprochene Congregation in ſeinen und des hl. Petrus Schutz. — Unterdeſſen begann in Verona die zurückgedrängte ghibelliniſche Partei ihre Verſuche, um die Oberhand zu gewinnen, und auf ihren Schultern erhob ſich Ezzelino 1227 als Alleinherr der Stadt. Das Capitel und der damalige Biſchof Gerard waren guelfiſch geſinnt. Zuletzt ſah ſich Gerard und die meiſten Canonici genöthigt, die Stadt zu verlaſſen; ja der Biſchof hatte das Unglück, gefangen zu werden und erſt nach Ezzelino's Tod konnte er auf ſeinen Stuhl zurückkehren. Ebenſo muthig kämpfte Gerard's Nachfolger Manfred II. für die kirchliche Sache und wurde gewürdigt, ähnliche Leiden für dieſelbe zu erdulden. In den folgenden Jahren erwarb ſich die berühmte Familie der Scaliger die Herrſchaft über Verona und wußte ſie bis 1388 zu behaupten. Sie nahm die Kirche und ihr Beſitzthum in ihren Schutz, aber nicht ohne große Vortheile daraus zu ziehen. Nicht nur gewann ſie bedeutenden Einfluß im Capitel, vier aus dem Geſchlechte beſtiegen ſogar den biſchöflichen Thron, und auch im andern Fall mußten die Biſchöfe dem herrſchenden Hauſe ziemlich zu Willen ſein. Wenigſtens wurde und blieb daſſelbe mit einer Reihe kirchlicher Güter belohnt. 1336 wurde vom Capitel Bartholomäus Scaliger gewählt.

Digitized by Google

Die damaligen Herrſcher Maſtinus und Albert Scaliger hatten ihn im Verdacht, daß er mit den Venetianern und Florentinern gegen ſie conſpirire und ſo wagte Maſtinus die frevelhafte That und ermordete ſeinen Verwandten und Biſchof an der Pforte des biſchöflichen Palaſtes (1338). Wie es ſcheint, war das Capitel nicht ganz und gar unbetheiligt an dem Mord; Benedict XII. verhängte nämlich nicht nur die ſchwerſten Strafen über die verbrecheriſchen Fürſten (ſie konnten ihre Excommunication nur durch ſehr bedeutende Leiſtungen an die Kirche Verona's und andere Bußübungen löſen); ſondern er entzog auch dem Capitel das Recht der Biſchofswahl und Verona empfing ſeine Kirchenfürſten fortan von Rom. Das Capitel ſträubte ſich vergebens gegen dieſe Sentenz. Als einen gewiſſen Erfolg geſtattete Clemens VI. der Stadt, eine Univerſität zu gründen. Zum Biſchof von Verona beſtellte Clemens den bisherigen Biſchof von Pavia Matthias von Ribaldis. Er ſowohl als ſein Nachfolger Petrus Scaliger erhoben Streit mit ihrem Capitel. 1376 ging Petrus mit demſelben einen Vergleich ein und der Patriarch von Aquileja beſtätigte denſelben. Die Canonici verloren kein einziges weſentliches Privilegium. 1388 bemächtigte ſich Galeazzo von Mailand der Stadt. Der Biſchof Jacobus, durch ſeine Gewalt dazu erhoben, ſäumte nicht, den neuen Herrn mit allen Gütern zu belehnen, die die Scaliger von der Kirche empfangen hatten. Indeſſen dauerte die Herrſchaft des Mailänders nicht lange und Verona kam nun unter die Botmäßigkeit Venedigs. Es bewahrte aber einen großen Reſt von Unabhängigkeit und vielleicht begannen jetzt für die Stadt die glücklichſten, ruhigſten und glänzendſten Zeiten. Eine Reihe großer Biſchöfe, die Meiſten aus venetianiſchen Patricierfamilien, regierten die Diöceſe, und beſonders unter ihrem Scepter erhob ſich der Cultus zu ſeinem ſo ſeltenen Glanze und wurde der Grund zu den zahlloſen wohlthätigen Anſtalten gelegt (1409 entſtand das Leihhaus, 1515 wurde das Bürgerſpital gebaut). — 1409 wurde das Biſthum Verona von Seite des Papſtes an Guido von Venedig verliehen. Er lag mit ſeinem Capitel lange Zeit in dem heftigſten Streit, konnte aber ſo wenig durchſetzen als ſeine Vorgänger und es blieb bei dem Vergleich des Biſchofs Petrus Scaliger. Verona hatte um jene Zeit einen gar bedeutenden Gönner. Papſt Eugen IV. war ſelbſt längere Zeit dort Canonicus geweſen und bewahrte der Stadt eine treue Anhänglichkeit. Er gründete dort das Seminarium der Akolythen und erwarb ſich auch um Herſtellung der Zucht in den Klöſtern große Verdienſte. Ein hervorragender Biſchof war Matthäus Gibertus, 1524 von Rom zum Biſchof von Verona ernannt. Clemens VII. befreite ihn (für ſeine Perſon) von der Jurisdiction des Patriarchen von Aquileja und des Nuntius in Venedig und ernannte ihn zu ſeinem Legaten. Sein erſter Kampf gegen das Capitel endigte mit der ſog. Transaclio Gibertina, die noch Alles ziemlich beim Alten ließ. Indeſſen ſtellte ſich ein Mann wie Gibertus damit nicht zufrieden, und auf der andern Seite nahmen die Canonici allmählig eine ſo herausfordernde Haltung an, daß ſie dem Biſchof auch die gewöhnlichen Ehrenrechte ſtreitig machten, ihm beim Gottesdienſt in der Kathedrale die Dienſtleiſtungen verweigerten, ja dieſen Gottesdienſt durch auffallende Unziemlichkeiten zu ſtören keinen Anſtand nahmen. In allen genannten Puncten erwirkte ſich Matthäus in Rom umfaſſende Vollmachten, um Ordnung zu ſchaffen und Paul III. beſtätigte ihm dieſelben und anerkannte ihn, was die Hauptſache war, wie Clemens VII. als ſeinen Legaten. Jetzt erſt war der Friede zwiſchen Biſchof und Capitel dauernd gegründet. Das Letztere behielt zwar Vorrechte, die wir mit einer freien biſchöflichen Jurisdiction nicht vereinigen können. Es behielt nicht nur die Gerichtsbarkeit (in Civil- und Criminalſachen) über ſeine Untergebenen und ſeine eigenen Mitglieder, nicht bloß die Befreiung von der Gewalt des Biſchofes, ſondern es beſtimmte auch unabhängig von Letzterem die Viſitatoren für die Diöceſe und wählte die Richter, die, den Biſchof an der Spitze, das biſchöfliche Gericht bil-

Digitized by Google

beten. Aber jedenfalls waren durch Gibert die erſten Schritte geſchehen, um der biſchöflichen Authorität wieder die rechte Stellung zu den einzelnen Perſonen zurückzugeben und das Tridentinum hat ſicher viel dazu beigetragen, auch in Verona wieder die Thätigkeit des Capitels in naturgemäßere Bahnen zu lenken. Gibert ſtarb 1543, die Veroneſer weinten an ſeinem Grabe, denn ſie hatten an ihm einen Vater verloren; und die Kirche ſelbſt hat die Größe des Mannes aufs Glänzendſte gewürdigt, indem ſie auf dem Concil von Trient viele ſeiner Conſtitutionen zu allgemeinen Kirchengeſetzen erhob. Unter den Biſchöfen aus venetianiſcher Zeit erwähnen wir noch beſonders des **Bernhard Navagerius**, der ein berühmter Rechtsgelehrter und Staatsmann nach dem Tode ſeiner Gemahlin Prieſter wurde und auf Empfehlung des hl. Carl Borromäus das Bisthum Verona erhielt. Er genoß auf dem Concil von Trient ein großes Anſehen. Ebenſo groß war ſein Neffe **Auguſtin Valerius** und würdig ihrer beider deſſen Neffe **Albert Valerius**. Der Biſchof **Marcus** (1631) hat nach einem kurzen Streit mit ſeinem Capitel ſich wieder mit demſelben verglichen. Die tridentiniſchen Reformen wurden in Verona eifrig durchgeführt. Es entſtand ein seminarium puerorum (das zweite Seminar demnach in Verona). Diöceſanſynoden traten ins Leben und der Verkehr zwiſchen Biſchof und Clerus wurde ſo lebendig, daß die Congreg. cleri intrins. gewiß ihrem eigentlichen Weſen nach nicht mehr lange fortbeſtand. — Die Ereigniſſe am Schluſſe des vergangenen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts haben die Kirche von Verona faſt ihres geſammten Vermögens beraubt und auch die Verbindung mit der früheren Metropole zerſtört. Wie Verona zuletzt politiſch an Oeſtreich kam, ſo ſteht auch das Bisthum jetzt unter Venedig. Die Armuth aber, in die Verona fiel, geſchweige, daß ſie niederdrückend gewirkt hatte, iſt die Mutter eines verjüngten religiöſen Lebens geworden. Das Starre an den alten Verhältniſſen iſt mit dieſen Verhältniſſen ſelbſt untergegangen; der Biſchof beſitzt ſeine volle und ungeſchmälerte Authorität. Der Clerus hat mit dem Reichthum auch die Fehler verloren, die ſich daran heften; ſeine Mitglieder ſtehen in einem wirklich brüderlichen Verhältniß zu einander. Erzogen in einem kirchlichen Inſtitut, das ganz unter dem Biſchofe ſteht, bildet er ſeine Frömmigkeit in den jährlichen Exercitien, ſeine Wiſſenſchaft in den ausgezeichnet organiſirten monatlichen Conferenzen weiter. Das Volk ſelbſt iſt von tiefer Religion beſeelt. Die Prieſter ſchenen aber auch keine Mühe, und beſonders müſſen die geiſtlichen Uebungen, welche dieſelben mit dem Volke in den letzten 8 oder 14 Tagen der Faſten vornehmen, rühmend hervorgehoben werden. In tauſend Geſtaltungen ſpiegelt ſich die Frömmigkeit, welche einen großen Theil der Veroneſen durchdrungen hat. Zu ſchweigen davon, daß faſt alle Orden in Verona eine Heimath gefunden haben, ſchaaren ſich die Bürger der Stadt ſelbſt zu den mannigfaltigſten Bruderſchaften und religiöſen Genoſſenſchaften zuſammen. Wir dürfen nicht unterlaſſen auf einige Erſcheinungen aufmerkſam zu machen. Die Zünfte ſind mit andern mittelalterlichen Inſtituten untergegangen; nicht zum Segen der Gewerbetreibenden. In Verona ſind ſie dem Geiſte unſerer Zeit entſprechend hergeſtellt. Die verſchiedenen Gewerbe bilden jedes eine Genoſſenſchaft, die einen Adeligen zum Protector und einen Prieſter zum Vorſtand hat und deren Mitglieder ſich im Fall der Krankheit unterſtützen, im Fall der Arbeitsloſigkeit ſich Arbeit verſchaffen. Die wohlthätigen Stiftungen und Anſtalten aus dieſem Jahrhundert aufzuzählen würde zu weit führen; faſt kein Bedürfniß iſt vergeſſen: im Durchſchnitt werden täglich bei einer Bevölkerung von ungefähr 56,000 Seelen 200 Thaler zu wohlthätigen Zwecken verwendet. Ebenſo reichlich iſt für den Unterricht geſorgt. 3 Ordensſtifterinnen ſind in der neueren Zeit aus Verona hervorgegangen; Leopoldina Naudet und Theodora de Campoſtrini, die beide mehr ein beſchauliches Leben; und Maddalena de Canoſſa, die ein in Werken der Barmherzigkeit thätiges Leben bei der Gründung ihres Ordens im Auge

Digitized by Google

hatte. — Verona zählt jetzt noch 60 Gotteshäuſer, darunter 15 Pfarrkirchen. Das Bisthum ſelbſt begreift außer Verona noch 243 Pfarreien in ſich und die Geſammtzahl der Gläubigen beträgt 250,000 Seelen. An der Cathedrale dienten einſt 200 Geiſtliche; jetzt beſteht das Domcapitel aus 13 Domherren, deren Jeder einen Gehalt von 500 fl. bezieht. Außerdem ſind an der biſchöflichen Kirche noch 20 Capläne und 24 Acolythen angeſtellt. — In die Reihe der Biſchöfe von Verona, von denen 37 als Heilige verehrt werden, iſt in jüngſter Zeit Joſeph Graſſer, ein Tyroler, würdig eingetreten. — Der gegenwärtige Oberhirt iſt Johann Peter Aurelius Mutti, geb. 1775. —(Ughelli, Italia sacra t. 5; Maffei, Verona illustrata; Hiſtor.-pol. Blätter, B. 3 u. 5). [Ruckgaber.]

Veronica, die hl., ſ. Chriſtusbilder.

Veronius, Franz, berühmter katholiſcher Controverſiſt, war geboren zu Paris um's J. 1575. Seine Studien machte er im Collegium der Jeſuiten, in deren Geſellſchaft er auch in ſeinem 20. Lebensjahre eintrat. Prieſter geworden, durchwanderte er verſchiedene Provinzen des Reiches, um als Miſſionär unter den Proteſtanten zu wirken. Es gelang ihm viele von dieſen, darunter Gelehrte, Vornehme und Prediger in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückzuführen. Eine ausgezeichnete theologiſche Bildung, gründliche Kenntniß beſonders der Controverſen, deren Studium er in ſeiner Vorbereitungslaufbahn ſpeciell betrieben, befähigten ihn in hohem Grade zu ſeinem Amte und er trug oft den Sieg davon, wenn er, wie damals Sitte war, Conferenzen mit den hugenottiſchen Predigern hielt. Um aber in dem einmal erwählten Amte mit mehr Freiheit wirken zu können, trat jetzt Veronius aus der Geſellſchaft Jeſu und arbeitete im Weltprieſterſtande als apoſtoliſcher Miſſionär mit unermüdlichem Eifer. Ein Decret des Königs vom 19. März 1622 erlaubte ihm, frei auf den öffentlichen Plätzen zu predigen und die Disputationen aufzunehmen, die ihm angetragen wurden. Mehrere Verſammlungen der Geiſtlichkeit von Frankreich fügten dem die geiſtliche Jurisdiction bei und wieſen ihm einen Jahrgehalt zu. So fuhr Veron fort, eifrig ſeines Amtes zu walten, und in Conferenzen, Predigten und Schriften an der Belehrung der Getrennten zu arbeiten. Auf dem berühmten Religionsgeſpräch zu Cadom diſputirte er mit dem berühmten Bibelgelehrten Bochartus, dem bedeutendſten der damaligen proteſtantiſchen Theologen Frankreichs, und die Gelehrſamkeit, die er hier mit ſo großer Beſcheidenheit verband, nöthigten ſogar den Gegnern Bewunderung ab. Ueberhaupt wußte Veronius bei dem brennendſten Eifer die größte Klugheit und Mäßigung zu beobachten. Später erhielt er die Pfarrei Charenton, in der Pariſer Diöceſe, der er bis zu ſeinem Tode vorſtand. Seine Paſtoralgeſchäfte hielten ihn nicht ab, auch jetzt noch Conferenzen zu halten und theologiſche Bücher zu ſchreiben. Gegen den eben erſtehenden Janſenismus erklärte er ſich mit aller Entſchiedenheit, beſonders auch in ſeiner Schrift „Baillon des Jansenistes“. — Veronius ſtarb zu Charenton den 6. December 1649. Sein Hauptwerk iſt: Règle generale de la foi catholique, zuerſt Paris 1645 in fol.; von den Jeſuiten zu Ingolſtadt wurde es ins Lateiniſche überſetzt. Der Cursus theologiae von Abbé Migne enthält es (lateiniſch) im I. Bd. p. 1035 sqq. Das beſondere Abſehen des Veronius in dieſer ſeiner berühmten Schrift iſt darauf gerichtet, ſtreng zu unterſcheiden zwiſchen demjenigen, was blos Schulmeinung, frommer Glaube ꝛc. und demjenigen, was de fide iſt. Auf dieſe Weiſe glaubt er die Verhandlungen zwiſchen Katholiken und Proteſtanten bedeutend abkürzen und auf den einfachſten Ausdruck bringen zu können, damit man von da ausgehend ſchneller zum Ziele gelangen könne. Erklärt hier Veronius, daß dieſer oder jener Artikel nicht ſtreng de fide ſei, ſo will er ihn natürlich damit nicht aufgeben, oder als etwas Gleichgiltiges prädiciren: ihm iſt nur darum zu thun den eigentlichen Streitpunct ſcharf und klar ans Licht zu ſtellen. Das Buch erhielt ſchon bei ſeinem Erſcheinen großen Beifall. Die Gebrüder Walembuſch ſchätzten es ſo

Digitized by Google

hoch, daß ſie, ſtatt, wie ſie anfänglich ſich vorgenommen, einen eigenen Tractat de regula fidei zu liefern, das Buch des Veronius mit einigen kleinen Aenderungen ganz in ihr Werk de controversiis fidei (II. Band) aufnahmen. Daſſelbe, erklärten ſie, werde gewiß die höchſte Anerkennung jedes Controverſiſten finden und die erſprießlichſten Dienſte leiſten. Und Richard Simon, der Kritiker, urtheilt, es finde ſich in dem Buche weder Griechiſch noch Hebräiſch, aber deſto mehr geſunder Menſchenverſtand, weßhalb es zu ſeinem Zwecke ſehr brauchbar geworden ſei (Lettres choisies, ed. 1730. tom. I. p. 277). Veronius hat auch eine Bibelüberſetzung veranſtaltet, bei der er die Vulgata und die Ueberſetzung der Löwener Theologen von 1557 zu Grund legte. Außer den genannten haben wir von Veronius noch mehrere Controversſchriften. Vergl. Richard Simon a. a. O. und deſſen histoire critique des Versions du N. Test. p. 355 sqq. ed. Rotterdam. 1689. Biographie universelle s. v.; den Cursus theologiae von Abbé Migne, tom. I. und Schröckh, Kirchengeſchichte ſeit der Reformat. IV. 251. [Kerker.]

Verordnung, kirchliche (constitutio ecclesiastica), iſt die allgemeine Bezeichnung für alle von kirchlicher Authorität ausgehenden Rechtsbeſtimmungen. Man unterſcheidet daher rückſichtlich ihres Urſprungs päpſtliche, erzbiſchöfliche, biſchöfliche Verordnungen, welche von den betreffenden Hierarchen entweder mit oder ohne Beiziehung einer reſp. allgemeinen oder Provincial- oder Diöceſanſynode erlaſſen werden. Sie ſind ferner nach dem Umfange ihrer Geltung bald allgemeine d. i. die Geſammtkirche, beziehentlich die ganze Provinz, die ganze Diöceſe betreffend (constitutiones generales); bald beſondere, nämlich nur an einzelne Kirchengemeinden, kirchliche Anſtalten oder Perſonen gerichtet (constitt. speciales, gewöhnlich Reſcripte genannt). Dieſe wieder ſind ihrem Inhalte nach theils Entſcheidungen von Rechtsſätzen, worüber unter Rechtslehrern oder Richtern Controverſen entſtanden ſind (decisiones); theils Erkenntniſſe in Streit- und Strafſachen nach Vernehmung der Betheiligten (sententiae); theils amtliche Weiſungen (decreta) oder Aufträge (mandata) an kirchliche Unterbehörden in Sachen ihres Geſchäftskreiſes; theils nähere Erklärungen früherer Verordnungen oder Beſtimmungen auf geſchehene Anfragen (instructiones), u. dgl. (ſ. d. A. Reſcripte, päpſtl., Bd. IX. S. 213 f.). Die päpſtlichen Verordnungen insbeſondere ſcheiden ſich noch mit Rückſicht auf ihre Form in Bullen und Breven aus (ſ. dieſe Art. Bd. II. S. 154 und S. 209 ff.). Für alle dieſe kirchlichen Verordnungen, biſchöfliche wie päpſtliche, wurde bis in die jüngſte Zeit herab und wird zum Theile noch Behufs ihrer Publication das landesherrliche Placet gefordert. Ueber die dießfalls in den teutſchen Bundesſtaaten geltenden Beſtimmungen und deren Würdigung vgl. man die Art. Genehmigung, landesherrl., Bd. IV. S. 398 ff., und Jura circa sacra Nr. I. 2., Bd. V. S. 930. [Permaneder.]

Verpachtung, ſ. Pacht und Kirchenvermögen.

Verſchwörung, papiſtiſche, ſ. Oates.

Verſe der Bibel, ſ. Abtheilung.

Verſetzung, ſ. Translation.

Verſitzen, ſ. Anni cleri.

Verſöhnungstag bei den alten Hebräern und neuern Juden, ſ. Feſte der Hebräer.

Verſöhnungsverſuche, ſ. Sühnverſuche.

Verſtoßung, ſ. Degradation.

Verſuchen — Gott, ein häufig vom Volke der Juden gegen ihren Gott begangenes Verbrechen. — Das jüdiſche Gottesbewußtſein hatte ſich unter Vorausſetzung und auf Grund göttlicher Thaten gebildet, durch welche Gott ſelbſt ſein Weſen und ſeine Eigenſchaften geoffenbart hatte, und ſo in ein beſtimmtes geſchichtliches Verhältniß zu dieſem Volke getreten war. Hiernach erſcheint Gott als der allein Mächtige unter allen Göttern, und folglich als der Einzige und

Digitized by Google

Eine, und inſofern ſein Wirken beſtändig auf das Heil des auserwählten Volkes gerichtet iſt, deſſen Herr und König er iſt, als der Gütige, Treue und Wahrhaftige. Dieſer Glaube der Juden hat ſeinen objectiven Grund in beſtimmten geſchichtlichen Thatſachen, durch welche er die Wirklichkeit dieſer göttlichen Eigenſchaften an ſich ſelbſt erfahren hat. Sowohl die Größe, als die Objectivität dieſer Thatſachen bringt es mit ſich, daß ſie ein hinreichend ſicheres und feſtes Fundament für den Glauben auch bei Solchen bilden, welche nicht in ſo unmittelbarer und überwältigender Weiſe die Wirklichkeit der genannten göttlichen Eigenſchaften empfunden haben, wie dieß in den vorzüglichſten Momenten der jüdiſchen Geſchichte der Fall geweſen iſt. Dem entſpricht nun von Seiten des ganzen Volkes, wie des Einzelnen die Verpflichtung, überall, auch in den ſchwierigſten und bedrängteſten Verhältniſſen, unbefangen und ruhig auf dieſe Macht, Güte und Wahrhaftigkeit Gottes zu vertrauen, und in dieſen Eigenſchaften die Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit vorauszuſetzen. Immerhin aber blieb dieſes gläubige Verhalten des Volkes zu ſeinem Gott ein freies, beſtand in freier Anerkennung Gottes, und die darin enthaltene Ueberzeugung war in demſelben Grade wandelbar, bald inniger und feſter, bald äußerlicher und ſchwächer, je nachdem die ſie erzeugenden göttlichen Thaten bald gewaltiger und eindringlicher hervortraten, bald weniger auffallend ſich zu verbergen ſchienen. Bringt man hiezu noch die ſündige Natur, welche dieſes Volk mit der ganzen vorchriſtlichen Menſchheit theilt, und durch welche es ſich außer Gott und zunächſt nur mit der Natur in Verbindung wußte, in Rechnung, ſo iſt damit hinreichend die Möglichkeit eines Widerſtreites begründet, in welchen das Volk in gewiſſen Lagen mit ſeinem geſchichtlich überlieferten Gottesbewußtſein gerathen konnte. Je entſchiedener nun die Tendenz der Führungen Gottes im alten Bunde dahin ging, das Volk aus ſeiner Verſunkenheit in die Natur herauszureißen und ihm die geiſtige Gemeinſchaft mit Gott als abſolutes Ziel zum Bewußtſein zu bringen; je mehr alſo das Volk von einer ausſchließlichen Verbindung mit der Natur entwöhnt werden ſollte: deſto öfter mußten in ſeiner Geſchichte Lagen vorkommen, wo die natürlichen Anforderungen des Volkes an dieſe Welt nicht befriedigt wurden, dadurch aber der geiſtige Sinn für das Verſtändniß des Himmelreiches geöffnet werden ſollte. Indem ſich nun Gott ſo von ſeinem auserwählten Volke zurückzuziehen, es ſich ſelbſt zu überlaſſen ſchien, mußte die innere Begierlichkeit nach dem verbotenen Naturgenuß in demſelben immermehr als Verſuchung, es von Gott abzuziehen, und damit der Zweifel an dem bisherigen Gottesglauben hervortreten. Gab nun das Volk in einer ſolchen Lage dem Zweifel Raum, abſtrahirte es von den frühern göttlichen Thaten, auf welche ſich ſein Glaube bisher gegründet hatte, oder, wie die hl. Schrift ſich ausdrückt (z. B. Pſ. 105, 13) vergaß es dieſelben, ſo blieb ihm, um ſeine bisherige Ueberzeugung zu ſalviren, nichts anders übrig, als die ausdrückliche Forderung an Gott zu ſtellen, er ſolle ſich in dieſem concreten Falle, in dieſer beſtimmten Bedrängniß, ſo offenbaren, wie es der hiſtoriſche Glaube an ihm vorausſetzte. Außer der Muthloſigkeit und Verzweiflung in irdiſcher Noth kann aber auch bloße Vermeſſenheit, bloßer ungläubiger Uebermuth dem Volke eine ſolche Forderung in den Mund legen, indem die bisherigen Offenbarungen Gottes nicht genügen ſollen, oder frei und willkürlich die äußern Bedingungen herbeigeführt werden, welche ein außerordentliches Eingreifen von Seiten Gottes nothwendig machen. Was in ſolchen Fällen geſchieht, iſt dieſes, daß Gott entweder aus Mißtrauen oder aus Unglauben auf die Probe geſtellt, verſucht wird (tentatur), mit der Erwartung, wie er ſich dieſen Umſtänden gegenüber verhalten werde. Die Stimmung, aus welcher ein ſolches Betragen gegen Gott entſteht, iſt immer leichtſinniges Vergeſſen der göttlichen Thaten, Undankbarkeit, Verhärtung des Herzens und Widerſpänſtigkeit gegen die Führungen Gottes, und hat die Reizung Gottes zum Zorne, die Erbitterung Gottes und die

Verhängung der göttlichen Strafgerichte zur Folge, durch welche die Frevler ſich ſelbſt überlaſſen bleiben, bis ſie zur göttlichen Barmherzigkeit zurückkehren, oder der göttlichen Verheißungen verluſtig gehen (Pſ. 105, 13. 14; 94, 8). — Die jüdiſche Geſchichte iſt nur zu reich an beſtimmten Fällen dieſer Art, welche oft Gegenſtand der die Barmherzigkeit Gottes feiernden Pſalmen ſind, z. B. des Pſ. 77. und 105., das bekannteſte Ereigniß dieſer Art, auf welches die hl. Schrift wiederholt anſpielt (Deuteron. 6, 16. Pſ. 94, 8. Hebr. 3, 7 ff.), iſt der dies tentationis in deserto (Exod. 17, 1—7), wo es dem Volke auf der Wanderung durch die Wüſte an Waſſer fehlte, und es deßhalb murrend ausrief: Estne Deus in nobis, annon? (V. 7.). Von dieſem Ereigniſſe wurde der Ort, wo es geſchah, locus tentationis genannt. Ein ebenſo bekanntes Beiſpiel iſt dieſes, wo der Teufel, unter der Vorausſetzung, daß Jeſus als der Sohn Gottes unter unmittelbarer göttlicher Obhut ſtehe, dieſen auffordert, ſich auf Grund und zur Bewährung dieſer Verheißung von der Zinne des Tempels zu ſtürzen (Matth. 4, 5—7). Endlich gehört hierher auch die Forderung der Phariſäer an Chriſtus, er ſolle ihnen ein Zeichen vom Himmel geben, zum Beweiſe, daß er nicht durch dämoniſche, ſondern durch göttliche Macht die Teufel austreibe, was Chriſtus verweigert und dafür auf die (ſchon vorhandenen) Zeichen der Zeit hinweiſt (Luc. 11, 16. 29. Matth. 16, 1. ff.). Die äußerſte Spitze dieſer Sünde iſt die ungläubige Verblendung der Juden gegen die Thatſache der Erlöſung, ungeachtet in Chriſtus alle Verheißungen Gottes erfüllt ſind, ein Verhalten, welches ſodann die gänzliche Verwerfung des Volkes und die Fülle der göttlichen Strafgerichte zur Folge hat. — Auch das chriſtliche Bewußtſein beruht ſeinem Principe nach auf dem Glauben, der Thatſache der Menſchwerdung, ſeinem Ziele nach auf der Hoffnung, auf der ſeligen Vereinigung mit Gott im Jenſeits; auch hier iſt demnach ein freies Verhalten zu Gott in beiderlei Hinſicht, und damit die Möglichkeit der nämlichen Sünde, wie bei den Juden, vorhanden. Dem gemäß verſucht der Chriſt Gott, wenn er entweder im übergroßen Gefühle ſeiner Sündhaftigkeit die erlöſende Kraft Chriſti zu gering anſchlägt, und ſo den urſprünglich empfangenen Glauben nicht feſthält (Hebr. 3, 12—14), oder in leichtſinniger Vermeſſenheit eine übergroße Sündhaftigkeit als den ſpecifiſch für die göttliche Gnade geeigneten Seelenzuſtand anſieht, und ſo würdige Früchte der Buße zu bringen unterläßt. [Hagemann.]

Verſuchung Jeſu durch den Satan, ſ. Jeſus Chriſtus.

Verſuchungen des Menſchen durch den Satan. Nach der Lehre der Kirche bietet der Satan Alles auf, um die Wiedergeborenen von Neuem zu ſtürzen und ſich botmäßig zu machen. Je größer ihr Eifer für das Reich Gottes iſt, deſto ingrimmiger haßt er ſie, und deſto heftiger ſtellt er ihnen nach. Was zunächſt die Thatſache betrifft, ſo wird ſie ausdrücklich von der hl. Schrift behauptet (Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Eph. 6, 12. 1 Petr. 5, 8. Matth. 26, 41), und durch einzelne Facta beſtätigt (Adam, Chriſtus). Wegen dieſer Eigenſchaft, die Menſchen durch Verſuchung zur Sünde zu reizen, heißt der Teufel auch geradezu Verſucher, tentator (Matth. 4, 3). Sobald die wirkliche Exiſtenz des Teufels als eines perſönlichen, durch die Sünde gänzlich verdorbenen Weſens vorausgeſetzt wird, wie das hier mit Rückſicht auf den Art. Teufel geſchieht, ſo verſchwindet auch jeder Grund, an der von der Kirche behaupteten Thatſache, daß er die Menſchen zur Sünde verführe, zu zweifeln. In Betracht kann hier nur die Einwendung derjenigen kommen, welche ſolche dämoniſche Angriffe nicht an ſich bemerken und deßhalb ſchlechtweg ihre Wirklichkeit leugnen. Allein in Betreff Solcher hat ſchon der Catechismus Rom. (p. IV. c. 15. q. 7) mit Recht bemerkt, ſie ſeien nicht Gegenſtand der Angriffe des Teufels, weil ſie ſich ihm bereits freiwillig ergeben haben. In

Digitized by Google

Solchen ſei keine Frömmigkeit, keine Liebe, keine chriſtliche Tugend, folglich nichts, wogegen der Teufel ſeine Angriffe richten könne. Nur die Frommen ſind ſeinen Verſuchungen ausgeſetzt. Dieſen aber legt er jeden Augenblick (in singula temporis momenta) Fallſtricke. Das Motiv dazu iſt ſein Haß gegen das Gute, welcher dem Teufel wegen ſeiner durch und durch böſen Natur innewohnt, ſo daß er nur das Böſe wollen kann, und dieſen Willen in einzelnen Handlungen individualiſirend, dem concreten, ebenfalls in einzelnen Acten ſich manifeſtirenden Willen des Guten ſich widerſetzen muß. Gleichwohl aber iſt die Macht des Teufels auf die Grenzen beſchränkt, welche ihm von Gott angewieſen werden; omnis ejus potestas Dei est (Cat. Rom. l. c. q. 8). Er kann daher den Menſchen nur in ſoweit verſuchen, als es Gott zuläßt. Dadurch werden ſeine Verſuchungen in der Hand Gottes ein neues Mittel, um die Ehre Gottes auf Erden und das Heil des Menſchen durch tapferes Widerſtehen und Ausdauer im Guten zu befördern. Im Allgemeinen beſtehen nun die Verſuchungen darin, daß der Teufel ſeine eigene böſe Geſinnung dem Menſchen mitzutheilen, zum Princip der Handlungen deſſelben zu machen ſucht. Es geſchieht dieß durch innere Einflüſterungen, durch Aufregung der verdorbenen Begierlichkeit, durch Illuſionen und Vorſpiegelung eines Scheinguten, durch die Verkettung äußerer Umſtände, kurz durch jedes Mittel, wodurch die innere teleologiſche Beziehung des Menſchen auf Gott als Endziel geſtört oder aufgehoben wird. Auch böſe Menſchen dienen ihm als Organe für dieſen Zweck. Ueberhaupt kann man ſagen, daß der Menſch nach der dreifachen Relation, in welcher er zu Gott, zu ſich ſelbſt und ſeines Gleichen und zur Natur ſteht, den Angriffen des Teufels ausgeſetzt iſt, woraus ſich bei dem unbedingten Haſſe des letztern gegen das Gute von ſelbſt ergibt, was der Cat. Rom. ſagt, daß der Dämon einen beſtändigen Krieg mit uns führe, in welchem kein Frieden, kein Waffenſtillſtand ſein könne. Die Stärke dieſer Angriffe iſt jedoch verſchieden; von einzelnen, ſich unterbrechenden Verſuchungen kann ſie ſich bis zur permanenten Verſuchung und zum dauernden dämoniſchen Innewohnen, der Beſeſſenheit, ſteigern. — Die Möglichkeit ſolcher Verſuchungen erhellt ſowohl aus der Natur des Menſchen als des Teufels. Der Menſch iſt nicht bloß ein unvollendetes, erſt werdendes, ſondern auch ein durch die Erbſünde bereits verdorbenes Weſen. Auch nach der Wiedergeburt bleibt in ihm die Möglichkeit der Sünde, der stimulus carnis, der fomes peccati, die prava concupiscentia zurück. Wenn aber dieß, ſo kann durch den freien Willen des Menſchen das in ihm angefangene Gute auch wieder zerſtört werden, er kann zum Böſen wieder zurückkehren, ſich freiwillig von Gott losſagen, auf jeden Fall aber zu einem ſolchen Verhalten von außen gereizt, ſollicitirt werden, inſofern ein perſönliches, aber böſes Weſen exiſtirt, welches nach dieſer Seite hin mit ihm in Verkehr treten kann. Ein ſolches Weſen iſt aber der Teufel, und deßhalb iſt auch von ſeiner Seite die Möglichkeit gegeben, auch ohne Zuthun des Menſchen auf deſſen Willen einzuwirken, um ihn vom Guten abwendig und dem Böſen zugänglich zu machen. Was dabei vorausgeſetzt wird, iſt nur dieß, daß es ebenſo einen beſondern Modus für den Verkehr des Menſchen mit der Geiſterwelt gibt, wie es einen ſolchen gibt für den Verkehr des Menſchen mit ſeines Gleichen und mit der Natur, eine Vorausſetzung, an deren Wirklichkeit zu zweifeln nichts berechtigt, indem der Verkehr des Menſchen als Geiſt mit andern Geiſtern im Grunde genommen nicht ſchwerer, oder ebenſo ſchwer zu begreifen iſt, als die Art und Weiſe, durch welche der Menſch überhaupt mit einem Andern, als er ſelbſt, in Verbindung tritt. Vor Allem folgt aber hieraus die wichtige Thatſache, daß die Verſuchungen des Teufels nur auf dem Gebiete der ſittlichen Freiheit möglich ſind. Der Verkehr perſönlicher Weſen mit einander iſt ein freier. Es entſpricht zwar der Natur des Teufels, durch ſeine Verſuchungen fortwährend an dem Fundamente der menſchlichen Frömmigkeit zu rütteln; aber es folgt daraus noch keineswegs die Nothwendigkeit für den

Digitized by Google

Menſchen, ſich dieſes zerſtörende Treiben gefallen zu laſſen, in daſſelbe einzugehn, Organ des Teufels zu werden. Und ſo handelt der Teufel zunächſt für ſich, unabhängig vom menſchlichen Willen. Für die ſittliche Beurtheilung des Menſchen kommt es darum lediglich darauf an, wie er ſich den Verſuchungen des Teufels gegenüber verhalte. So wenig die bloße Gnade, wie ſie Gott den Menſchen anbietet und mittheilt, an ſich ſchon Tugend, gutes Werk, Verdienſt iſt, ebenſowenig oder vielmehr noch weniger iſt die bloße Verſuchung und Verſuchbarkeit des Menſchen, d. h. das bloß dämoniſche Streben, dem Willen des Menſchen den teufliſchen Willen einzupflanzen und die Möglichkeit, ihn aufzunehmen, ſchon Sünde, böſes Werk, Mißverdienſt. Vielmehr iſt das Ethiſche hier rein in die Freiheit des Menſchen geſtellt. Erſt nämlich, wenn der Wille des Menſchen den Willen des Teufels in ſich aufnimmt, ihn gewiſſermaßen concipirt, erſt durch dieſen freien Act ſetzt er den teufliſchen Willen als eigenen Willen und erzeugt ſo die Sünde. Dagegen können aber auch die Verſuchungen durch den Teufel eine reiche Quelle des Verdienſtes für ihn werden, wenn er nämlich ihnen gegenüber ſeine Freiheit bewahrt, und ſich deſto inniger Gott anſchließt, je heftiger jener ihn beſtürmt und ihn von Gott loszureißen ſucht (Beatus vir, qui ſuffert tentationem, quoniam quum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromiſit Deus diligentibus ſe. Jac. 1, 12). Demnach wird Alles, was dazu dient, die Verbindung des Menſchen mit Gott zu ſtärken und zu befeſtigen, auch geeignet ſein, die Verſuchungen des Teufels zu überwinden. Im Allgemeinen gilt, was ſo ſchön der Cat. Rom. l. c. q. 18 ſagt: Vincitur autem ſatanas non otio, ſomno, vino, commeſſatione, libidine, ſed oratione, labore, vigilia, abſtinentia, continentia, caſtitate, alſo durch die chriſtliche Asceſe, welche den Menſchen in die richtige Verfaſſung ſetzt, den Angriffen ſeines Feindes zu begegnen, ihm die Waffenrüſtung verleiht, in welcher er den Verſucher zu erwarten hat. Im Beſondern ſind hieher zu rechnen a. das Mißtrauen des Menſchen auf ſeine eigene Kraft und Vertrauen auf Gott, der den Gerechten in der Verſuchung nicht verläßt; b. Vertrauen auf Chriſtus, welcher den Teufel überwunden hat (Luc. 11, 22. Joh. 16, 33. Apoc. 5, 5.; 6, 2), welcher ſelbſt in Allem verſucht, Mitleid mit unſerer Schwäche haben kann (Hebr. 4, 15); c. Nüchternheit und Wachſamkeit (ſobrii eſtote et vigilate etc. 1 Petr. 5, 8); d. ſtetes Andenken an die nach glücklich beſtandenem Kampfe verheißenen Belohnungen (Apoc. 2, 11.; 3, 5. 12. 21.; 21, 7); e. der häufige Gebrauch der hl. Sacramente verſteht ſich von ſelbſt; f. im Augenblicke der Verſuchung inbrünſtiges, dringendes Gebet um Hülfe (orate, ut non intretis in tentationem. Matth. 26, 41), und Uebung der entgegengeſetzten Tugenden, z. B. bei Verſuchungen zur Hoffart, dem Geize, der Trägheit, der Ungeduld u. ſ. w., oder Flucht, bei Verſuchungen gegen die Keuſchheit; g. nach überſtandener Verſuchung demüthiger Dank gegen Gott — ohne ſtolzes Vertrauen auf die eigene Kraft, und ohne ſich einer falſchen Sicherheit zu überlaſſen. — Darin nun, daß die Verſuchungen des Satans gegen die Wiedergeborenen gerichtet ſind, mit dem Zwecke ſie wieder zu gewinnen, daß aber die Wiedergeborenen im Stande ſind, ein ſolches Unternehmen zu vereiteln, liegt ein Doppeltes: eine durch einen freien Act urſprünglich und für das ganze Geſchlecht geſetzte Abhängigkeit des Menſchen vom Teufel, und eine durch einen freien Act bewirkte und für das ganze Geſchlecht geltende Aufhebung dieſer Abhängigkeit. Demnach treten für das Leben der Menſchheit als einer geſchlechtlichen Einheit in Beziehung zum Teufel zwei Acte beſonders hervor: die freie Einwilligung in den Willen des Satans und die freie Ueberwindung deſſelben, beide aber ſetzen Verſuchungen von Seiten des Teufels voraus, die jetzt näher zu beſprechen ſind, eben weil durch ſie die gegenwärtige Zuſtändlichkeit des Menſchen, ſein Verhältniß zum Teufel, wie zum Erlöſer, bedingt iſt. Der erſte Act, durch welchen das menſchliche Geſchlecht in die Abhängigkeit vom Teufel gerieth, kann offenbar nur im Anfange der

Digitized by Google

Geſchichte, nur vom leiblichen Stammvater der Menſchen ſelbſt vollzogen ſein. Da aber dieſer von Gott ſelbſt geſchaffen, unmittelbar aus deſſen Hand rein und unſchuldig hervorgegangen war, ſo kann der Grund ſeines Verderbens nicht in ſeinem Weſen gelegen haben, ſondern muß von außen in ihn eingedrungen ſein. Dieß iſt denn auch die Lehre der katholiſchen Kirche; der Sündenfall der erſten Menſchen iſt veranlaßt durch die Verſuchung der Schlange, des Teufels (Gen. 3, 1 ff.). Hier haben wir bloß die Möglichkeit dieſer Thatſache und ihre Beziehung zur Verſuchung Chriſti zu beſprechen. Als Geſchöpfe Gottes waren die erſten Menſchen 1) gut, der göttlichen Idee entſprechend, 2) durch Mittheilung der Gerechtigkeit und Heiligkeit mit Gott verbunden; 3) dieſe Verbindung zwiſchen beiden, obgleich eine unmittelbare, war doch eine an ſich freie, indem der Menſch unmittelbar ſich ſo in Gott ſetzte, wie Gott ſeine Idee im Menſchen ſetzte. Eben deßwegen aber, weil dieſes Verhältniß ein an ſich freies war, konnte und ſollte es ſeiner ganzen Anlage nach nicht in dieſer Unmittelbarkeit fortbeſtehn, ſondern ſollte auf vermittelte Weiſe durch einen beſtimmten Freiheitsact des Menſchen ausdrücklich geſetzt werden. Das war nur möglich, wenn der menſchliche Wille veranlaßt wurde, ſich mit dem göttlichen Willen in Beziehung auf ein Drittes (die Natur) in Einklang zu ſetzen. Indem nun Gott dem Menſchen als Geſetzgeber gegenüber trat, der Menſch aber die göttliche Idee frei in ſich ſetzen ſollte, ſo entſtand die Möglichkeit, dem nicht zu entſprechen, den geforderten Act zu unterlaſſen; zu dem poluit non peccare trat das potuit peccare hinzu. Dieſe Möglichkeit war jedoch zunächſt nur als eine abſtracte vorhanden; zur Wirklichkeit konnte ſie erſt werden, wenn ſie dem Menſchen äußerlich und zwar unter dem Scheine des Guten (erilis sicut Deus etc.) vorgeſtellt wurde, was nur durch ein ſchon böſes, aber perſönliches und intelligentes Weſen geſchehen konnte. Sowie aber dieſe zweite Möglichkeit äußerlich wirklich an den Menſchen herantrat, war die Verſuchung da, der innere Reiz, nicht dem Willen Gottes zu folgen, und dadurch die reale Exiſtenz mit der idealen identiſch zu ſetzen, ſondern die wirkliche Exiſtenz in Widerſpruch mit der idealen zu ſetzen, von Gott abzufallen. Daß dieß letztere geſchehen, beweiſt die verkehrte Beziehung, in welcher der natürliche Menſch zu dem Dritten, mit Rückſicht auf welches die freie Willensentſcheidung vollzogen wurde, zu der Natur, ſich befindet, indem er vermöge ſeiner Sinnlichkeit ſich gedrungen fühlt, in ihr ſein abſolutes Ziel zu ſuchen. Dieſe verdorbene Sinnlichkeit iſt denn auch fortwährend der erſte und nächſte Angriffspunct, von welchem aus der Teufel die Verbindung des Menſchen mit Gott zu zerſtören trachtet. Die nächſte Folge des Sündenfalles war, daß die Menſchheit in die Gewalt (potestas) des Teufels gerieth. Non solum vicit, ſagt Irenäus (adv. haer. IV, 33, 4) vom Teufel, hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate. Näher bemerkt der hl. Bernard gegen Abälard über dieſen Punct (ep. ad Innoc. II. de errorib. Abael. cap. 5), jenes Anrecht ſei zwar nicht regelmäßig erworben, ſondern ungerechter Weiſe uſurpirt, aber auf gerechte Weiſe zugelaſſen (juste tamen permissum). Demnach lag es lediglich in der Hand Gottes, dieſes Verhältniß der Hörigkeit aufzulöſen und ſein Anrecht auf den Menſchen in urſprünglicher Weiſe wiederherzuſtellen. Dieß iſt geſchehen durch Jeſus Chriſtus. Es handelt ſich nun darum, zu erkennen, auf welche Weiſe das durch die erſte Sünde geſetzte Verhältniß des Menſchen zum Teufel wieder aufgehoben wurde. Weil daſſelbe auf die ganze Menſchheit übergegangen war, ſo mußte Chriſtus als Erlöſer mit ihr in ein beſtimmtes Verhältniß treten. In ſeinem idealen und ewigen Anſich aufgefaßt, beſteht dieſes in der Erwählung der Menſchheit vor Erſchaffung der Welt, auf daß wir heilig und unbefleckt vor ſeinem Angeſichte ſeien in Liebe (Eph. 1, 3 ff.), näher iſt es der gnädige Entſchluß, uns trotz der Sünde wieder zu ſeinen Kindern durch Jeſus Chriſtus anzunehmen (V. 4). Das Geheimniß des göttlichen Willens beſteht demnach darin, zu der beſtimmten Zeit Alles in

Chriſtus herzuſtellen, was im Himmel und auf Erden iſt. Die Wirkſamkeit Chriſti iſt demnach eine ſtellvertretende (für das Geſchlecht) in dem Sinne, daß in ihm das ganze geſchichtliche Leben der Menſchheit nach Anfang, Mitte und Ende der göttlichen Idee gemäß, ſich verwirklicht. Sie iſt darum zu faſſen als recapitulatio (ἀνακεφαλαίωσις), d. h. als die teleologiſche Zurückführung des Geſchaffenen, insbeſondere des gefallenen Menſchen auf den Urgedanken Gottes als das Princip und Ziel der Schöpfung. Mit Beziehung auf den Sündenfall folgt hieraus, daß im Leben des Gottmenſchen ein Act vorkommen müſſe, wodurch der Act Adams, welcher ihn der Gewalt des Teufels überlieferte, aufgehoben wird. Dieß iſt denn auch der Gedanke, wenn Chriſtus von dem Apoſtel Paulus (1 Cor. 15, 45. und Röm. 5, 17 ff.) als der zweite Adam bezeichnet wird. Als ſolcher hat er durch ſeinen Gehorſam zu erfüllen, was vom erſten Adam unterlaſſen war. Das Werk Chriſti zerfällt ſo in zwei Theile: in die Zerſtörung der Macht des Teufels und die Erneuung des Geſchlechts. So unterſcheiden auch die Kirchenväter, z. B. Irenäus (adv. haer. IV, 24, 1), welcher bemerkt, Chriſtus ſei Menſch geworden et reformasse quidem humanum genus, destruxisse autem et vicisse inimicum hominis, et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam. Demnach wird nur ein beſonderes Moment im Erlöſungswerke hervorgehoben, wenn Irenäus weiter ſagt (mit Bezug auf Gen. 3, 15): *Καὶ τὴν ἔχθραν ταύτην* (des Weibes mit dem Teufel) ὁ *Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ πατήσας αὐτοῦ* (der Schlange) *τὴν κεφαλήν* (IV, 40, 3). Hiernach ſind wir im Stande, die Stellung zu würdigen, welche die Verſuchung Chriſti durch den Teufel im Erlöſungswerke einnimmt. Hatte Chriſtus als Microcosmus der Geſchichte die Totalität des geſchichtlichen Lebens der Menſchheit in ſeinem Leben darzuſtellen, ſo hatte er den Anfang zu machen mit dem, was den Anfang der Geſchichte ausmacht. Dieß geſchieht, wenn er ſich als zweiter Adam durch einen freien Act des Gehorſams der Gewalt und den Anmuthungen des Teufels widerſetzt, ſich als Kind und Unterthan Gottes bekennt und das Geſetz freier Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den göttlichen vollzieht. Es gehört dieß aber zur erlöſenden, zur ſtellvertretenden Thätigkeit Chriſti. An ſich nämlich, ſofern er Perſon iſt, war in ihm der menſchliche Wille mit dem göttlichen vollkommen geeint, jener das willige Organ des letztern. Dieſe an ſich vorhandene Einheit zeigt, offenbart ſich nur in dieſem einzelnen Acte; die Frucht deſſelben kommt der Menſchheit zu Gute. Dadurch nämlich, daß durch die Taufe der Wille Chriſti unſer Eigenthum wird, werden wir von der Macht des Satans befreit, und ſind im Stande, dieſe Macht nun auch wirklich den Angriffen des Teufels gegenüber zu zeigen. Die Beſiegung des Teufels war darum der erſte Act, mit welchem Chriſtus ſeine ſtellvertretende Erlöſung begann. Sie erfolgte unmittelbar auf ſeine Taufe, durch welche er ſein meſſianiſches Amt antrat, und bildet den Grundſtein der Erlöſung. Dem entſprechend nimmt auch in der Wiedergeburt des Menſchen die abrenuntiatio diaboli genau dieſelbe Stelle ein, welche der Beſiegung des Teufels im Erlöſungswerke zukommt. Da der Menſch durch ſeine Geburt unter der Botmäßigkeit des Teufels ſteht, ſo iſt das Erſte, was geſchehen muß, die Auflöſung dieſes Verhältniſſes, die freie Erklärung der Unterthänigkeit und des Gehorſams gegen Gott, worauf dann zweitens die poſitive Heiligung, die Annahme an Kindes Statt erfolgt. — Daß demnach die Verſuchung Chriſti nicht als Freiheitsprobe für ihn ſelbſt, als Verſuch, ob er für ſeine Perſon Gott treu und gehorſam ſein werde, aufzufaſſen ſei, bedarf keiner Erörterung. [Hagemann.]

Vertauſchung der Beneficien, ſ. Permutatio.

Vertrag (Uebereinkommen, conventio) überhaupt iſt die Vereinbarung zweier oder mehrerer Perſonen über ein unter ihnen zu begründendes Rechtsverhältniß. Jeder Vertrag, wodurch ſich einer dem andern zu einer beſtimmten Leiſtung

verpflichtet, iſt ein rechtliches Geſchäft, bei welchem die Form d. i. die geſetzliche Vorſchrift, von deren Beobachtung die Gültigkeit des Rechtsgeſchäftes abhängt, einzuhalten iſt. Das römiſche Recht unterſchied zwiſchen ſolchen Verträgen, welche zwar moraliſch verbindlich waren, aber zu keiner gerichtlichen Klage berechtigten, und ſolchen Verträgen, die eine Obligatio und Actio begründeten. Erſtere nannte man Pacta, letztere Contractus; wiewohl ſpäter manche pacta dadurch, daß ihnen gleichfalls Klagbarkeit beigelegt wurde, gleiche Kraft und Wirkſamkeit mit den eigentlichen Contracten erhielten. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen Pacten und Contracten hat jedoch das canoniſche Recht nicht anerkannt, und auch heutzutage wird dieſelbe nicht mehr beachtet, ſondern jeder erlaubte und an ſich gültige Vertrag begründet eine Verbindlichkeit und zugleich ein Klagerecht. Es wird aber zu einem Vertrage, wie zu jedem gültigen Rechtsgeſchäfte, weſentlich erfordert: einmal in Anſehung des Gegenſtandes, daß derſelbe nicht extra commercium, nicht eine phyſiſch unmögliche (impossibilis) oder moraliſch unerlaubte (inhonesta) Handlung, keinem poſitiven Geſetze (contra legem), noch den Rechten Dritter (contra jus tertii) entgegen ſei; dann in Anſehung der Perſon, daß beide Contrahenten Vernunftgebrauch und Willensfreiheit haben, und ihren Willen entweder ausdrücklich (es ſei mündlich oder ſchriftlich), oder ſtillſchweigend durch hinlänglich concludente Handlungen entweder ſogleich oder durch nachfolgende Genehmigung erklären. Wer daher nicht einwilligen kann, der iſt auch unfähig, einen Vertrag einzugehen, und wer zur Eingehung eines rechtlichen Geſchäftes der Auctorität des Tutors oder der Zuſtimmung des Curators bedarf, der hat dieſe auch zur Abſchließung eines Vertrages nöthig. Ein gültiger Vertrag ſchließt daher jede Aufhebung oder Beſchränkung der freien und ernſten Willensbeſtimmung (alſo Irrthum, Betrug, Zwang, Simulation) aus. Uebrigens kann der Vertrag unbedingt (pure) abgeſchloſſen, oder an eine Bedingung geknüpft (sub conditione), oder mit einer Nebenverpflichtung verbunden (sub modo), oder von einer beſtimmten Zeit abhängig (sub die) gemacht ſein. Was endlich die Arten der Verträge betrifft, ſo ſind ſie im Allgemeinen entweder Hauptverträge, welche für ſich beſtehen; oder Nebenverträge, welche ſich auf einen Hauptvertrag beziehen; ferner entweder ſolche, wodurch nur einer der Paciscenten verpflichtet wird, oder ſolche, aus denen für beide Theile gegenſeitige Obligation entſteht. Nach der Verſchiedenheit des Grundes ihrer Klagbarkeit theilt man die Contracte ein in ſolche, bei denen zur Begründung der obligatio und actio nichts weiter erfordert wird als die Uebereinſtimmung (consensus) der Contrahenten; und in ſolche, bei denen überdieß der eine Paciscent dem anderen etwas gibt, was dieſer ihm entweder wiedergeben, oder dafür etwas anderes leiſten ſoll (ſog. Realcontracte). Zur erſteren Claſſe gehören: der Kauf- und Verkaufcontract (emtio et venditio), der Mieth- und Pachtvertrag (locatio et conductio), der Erbpachtcontract (contractus emphyteuticus), der Geſellſchaftsvertrag (contr. socialis) und der Bevollmächtigungsvertrag (contr. mandatarius). Zur zweiten Claſſe zählen: der Darlehenscontract (mutuum), der Leihvertrag (commodatum), der Verwahrungscontract (depositum), der Pfandvertrag (pignus) und der Tauſchvertrag (permutatio). Bei allen dieſen eigentlichen Verträgen, ſowie bei jenen pactis, denen das neuere römiſche Recht ausnahmsweiſe auch in foro saeculari Klagbarkeit einräumte, z. B. bei der Schenkung (donatio), bei einem widerruflichen Nutzungsrechte (precarium), bei der Bürgſchaft (fidejussio) ꝛc. befolgt das canoniſche Recht zwar im Allgemeinen die Grundſätze des römiſchen Civilrechts, doch weicht es in manchen Puncten (vgl. die einzelnen Artikel) davon ab. Dieß erklärt ſich ſchon dadurch, weil das römiſche Recht die Gültigkeit eines Rechtsgeſchäftes größtentheils von der dabei eingehaltenen äußeren Form abhängig machte, das canoniſche Recht dagegen jeden Vertrag zunächſt nach ſeiner inneren, moraliſchen Seite, nach der Intention der Contrahenten beurtheilte. [Permaneder.]

Digitized by Google

Verwaltung, ſ. Bisthumsadminiſtration und Kirchenvermögen.

Verwandlung, ſ. Transſubſtantiation.

Verwandtſchaft, ſ. Ehehinderniſſe und Stammbaum.

Verweſer der Pfarrei, ſ. Hülfsprieſter.

Verzichtleiſtung, ſ. Biſchof und Reſignation.

Verzweiflung, ſ. Tugenden, göttliche.

Verzückung (ecstasis). Unter Verzückung verſteht man im allgemeinſten Sinn ein Außerſichſein der Seele. Ein ſolches kann auf verſchiedene Weiſe ſtattfinden. Um dieß zu erklären, müſſen wir etwas weiter ausholen. Die Seelenvermögen ſind als bloße Naturpotenzen unfrei und daher ſind auch die *erſten* Bewegungen derſelben, oder wie es die ältern Theologen ausdrücken, die actus primi, weil aus innerer Nöthigung hervorgehend, der Zurechnung nicht unterworfen. Da aber der Menſch zur Freiheit geſchaffen iſt, ſo iſt dem durch die Vernunft geleiteten freien Willen die Möglichkeit gegeben, die Bethätigung der übrigen Seelenvermögen zu beherrſchen und ſie gemäß vernünftiger Zwecke zu lenken, ſei's daß er auf die von ihnen eingeſchlagene Richtung eingeht, und ſie zur eigenen macht, ſei's daß er ſie zurückhält, und, wenn auch unter ſchweren Kämpfen, in andere Bahnen lenkt. So lange der vernünftige freie Willen des Menſchen ſich in dieß Verhältniß zu den unfreien Seelenvermögen ſtellt, ſagen wir, die Seele ſei bei ſich. Allein außer dieſem poſitiven, ſei's zuſtimmenden oder abwehrenden, Verhalten des Willens zu den übrigen Seelenvermögen kann auch ein rein negatives ſtattfinden, indem jener dieſe, ohne auf ſie einzuwirken, nach dem ihnen an ſich inwohnenden blinden Drang ſchalten und walten läßt, wodurch die einzelnen dieſer Vermögen in den Stand geſetzt werden, in beſtimmter Richtung ihre ganze natürliche Energie zu entfalten und in ſich gleichſam die ganze Seelenthätigkeit zu abſorbiren. Dieß iſt am häufigſten der Fall bei dem Walten der Leidenſchaften und Triebe z. B. Liebe, Zorn, Bewunderung, Furcht, Schrecken, Scham u. ſ. w.; aber auch die Thätigkeit der intellectuellen Vermögen vermag gleiche Erſcheinungen hervorzurufen, wie das bekannte Beiſpiel des Archimed zeigt, der, in ſeine mathematiſchen Figuren vertieft, die Einnahme ſeiner Vaterſtadt nicht merkte. In ſolchen Fällen pflegt man allerdings zu ſagen, der betreffende Menſch ſei außer ſich, er ſei entzückt, hingeriſſen u. ſ. w. allein ein wirkliches Außerſichſein findet nicht Statt, da der Wille jeden Augenblick, ſobald er ſich aus der Unthätigkeit aufrafft, ſolche Zuſtände aufheben kann. Wenn daher ältere Theologen nach dem Vorgange der hl. Schrift (Marc. 5, 42; 16, 8; Luc. 5, 26) ein derartiges Außerſichſein auch Ecſtaſe zu nennen pflegen, ſo vergeſſen ſie doch nicht zu bemerken, daß eine ſolche Benennung nur uneigentlich ſei, oder ſie unterſcheiden (wie z. B. Suarez de virtute et statu religionis, Tom. II, l. 2. c. 12) zwiſchen negativer und poſitiver Ecſtaſe und verſtehen unter erſterer die ſo eben auseinander geſetzten Zuſtände. Damit das Außerſichſein der Seele im eigentlichen und engern Sinne zur Ecſtaſe werde, iſt nothwendig, daß die unfreien Seelenvermögen durch Einflüſſe, die weder hervorzurufen, noch zu leiten, noch zu hemmen unmittelbar in der Macht des freien Willens liegt, zu Thätigkeiten beſtimmt werden, die ihrer ſonſtigen Wirkungsweiſe nicht entſprechen, aber auch nicht als Verzerrung und Zerrüttung derſelben, wie in den eigentlichen Seelenkrankheiten, ſondern als Erhöhung und Steigerung erſcheinen. Die Erſcheinungsform iſt nicht nur bei verſchiedenen Arten von Ecſtaſe, ſondern auch bei verſchiedenen Individuen, die von derſelben betroffen werden, verſchieden; das Gemeinſame aber iſt die Paſſivität des freien Willens in Bezug auf Herbeiführung, Dauer u. ſ. w. ſolcher Zuſtände. Dieſe Paſſivität kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß eine äußere Macht die demſelben an Kraftintenſität überlegen iſt, auf die unfreien Seelenvermögen einwirkt. Daß eine ſolche Einwirkung möglich ſei, hat ſeinen Grund in dem Verhältniſſe, in welchem der Wille zu dieſen Vermögen ſteht. Jenem kommt zwar

Digitized by Google

die Herrſchaft über dieſe zu, aber wie die Scholaſtiker ſich auszudrücken pflegen, nicht eine despotiſche, die jede Selbſtſtändigkeit bei dem Untergeordneten abſchneidet, ſondern eine königliche, d. h. eine ſolche, welche am Beherrſchten nicht die Möglichkeit des Fürſich- oder Füreinanderesſein aufhebt. Daraus folgt, daß die genannten Seelenvermögen zwar nicht ſich ſelbſt beherrſchen können, aber auch nicht an die Herrſchaft des Willens gebunden ſind. Deßwegen kann auch eine außer dem eigentlichen Bereich der Seele liegende Macht über ſie Gewalt erlangen und ihre Vermögen in einer Weiſe verwenden, die ſonſt dem Menſchen nicht eigenthümlich iſt. Als ſolche Mächte müſſen drei anerkannt werden. Vor allem der göttliche Wille. Er umſpannt das ganze Weſen des Menſchen ſo, daß er jeder Kraft deſſelben, nicht einmal den Willen, ſofern ſeine Bethätigung actus primus iſt, ausgenommen, nach Wohlgefallen ſich bedienen kann. Daher vermag Gott den Menſchen in den Zuſtand der Verzückung zu verſetzen, wenn er will und wie er will, und es iſt dazu nicht nothwendig, daß dazu vorher von dem Menſchen oder in ihm irgend eine weitere Dispoſition vorhanden wäre, wie denn auch ſchon bei dem erſten Menſchen jedenfalls die Möglichkeit einer von Gott gewirkten Verzückung anzunehmen iſt, wenn auch die Erzählungen Gen. 2, 20, u. 21. nicht von ecſtatiſchen Zuſtänden zu deuten ſein ſollten. Die beiden andern Mächte ſind die blindwirkende Naturgewalt und die dämoniſche Macht. Damit dieſe im Stande ſein ſollten, ein Außerſichſein des Menſchen in der beſchriebenen Weiſe zu bewirken, war nothwendig, daß vorher die Sünde in die Menſchheit eingedrungen. Denn vor der Sünde war dem Menſchen die Natur abſolut unterthan und eine dynamiſche Einwirkung dämoniſcher Mächte auf ihn nicht möglich. Darnach unterſcheidet man eine dreifache Ecſtaſe, eine übernatürliche, eine natürliche und eine dämoniſche. Dieſe Unterſcheidung iſt ſchon alt. Sie findet ſich in ihren weſentlichen Elementen ſchon bei Auguſtin (de Genesi ad literam, lib. XII. passim) und wird von den ſpätern Theologen conſtant beibehalten. Die Veranlaſſung zu derſelben gaben theils beſtimmte Angaben der hl. Schrift, theils die unmittelbare Lebenserfahrung. Auf der einen Seite nämlich erwähnt die hl. Schrift häufig ecſtatiſche Zuſtände der erſten Art. Dahin gehören zunächſt alle die Vorgänge, wo ſie von einem Menſchen erwähnt, er ſei ἐν ἐκστάσει (cf. Act. 10, 10; 11, 5; 22, 7) oder ἐν πνεύματι (cf. Apoc. 1, 10; 4, 2; 17, 3) geweſen, oder er ſei in den Himmel oder das Paradies fortgerafft worden (2 Cor. 12, 2. u. 3.); ſodann Vorgänge, welche nach der Beſchreibung, die ſie von denſelben gibt, ecſtatiſcher Natur geweſen ſein müſſen, wie z. B. das γλώσσαις λαλεῖν in Corinth (cf. 1 Cor. 14, 14). Auf der andern Seite berichtet die hl. Schrift oft genug von Beſeſſenheiten durch Dämonen, an welche ſich die dämoniſche Ecſtaſe leicht von ſelbſt anſchließt. Das auffallendſte Beiſpiel dieſer Art iſt Act. 16, 16 erwähnt. Die Erſcheinungen, wie ſie beiden Arten von Verzückung eigenthümlich ſind, wiederholten ſich in der Kirche zu jeder Zeit. Dabei aber mußte man die Erfahrung machen, daß es Zuſtände gebe, welche alle Eigenſchaften der Verzückung an ſich trugen und doch weder auf eine unmittelbar göttliche noch auf eine dämoniſche Cauſalität zurückgeführt werden konnten. Solche Erſcheinungen zählt Auguſtin mehrere auf, vgl. de Genesi ad literam, lib. XII, c. 36 sq. c. 47 sq. und das beſonders merkwürdige Beiſpiel des Presbyter Reſtitutus von Calama (de civ. Dei, l. 14, c. 14). Wenn ſo die angeführte Unterſcheidung der Verzückung entſtand, ſo iſt doch nicht zu mißkennen, daß von den ältern Theologen die natürliche Verzückung weniger einläßlich behandelt wurde, wovon der Grund wohl nicht in der geringen Neigung derſelben, auffallende Dinge natürlich zu erklären, ſondern theils darin geſucht werden muß, daß ſie die Abhandlung über dieſen Gegenſtand den Aerzten zuſchoben (cf. Zachias, quaestt. medico-legales, lib. IV. tit. I. qu. VII), theils aber in dem Umſtande, den Görres hervorgehoben (Chriſtl. Myſtik, Bd. 2 S. 298), daß in der frühern religiös ernſter geſtimmten Zeit die religiöſe Myſtik die natür-

liche gebunden zu haben ſcheine, während umgekehrt in der ſpätern mehr erkalteten die natürliche die andere zurückgedrängt. Für unſern Zweck haben wir nur die natürliche und die übernatürliche Verzückung genauer zu betrachten, indem wir in Betreff der dämoniſchen auf den Art. Beſeſſenheit verweiſen können. A. Die natürliche Ecſtaſe hat ihren Grund in körperlichen Dispoſitionen und Vorgängen, durch welche die Thätigkeit des Cerebralſyſtems zurückgedrängt, dagegen die des Ganglienſyſtems erhöht wird. Dadurch verliert die Seele die Medien der regelmäßigen Sinneswahrnehmung und ebenſo die Mittel, die körperlichen Organe willkührlich zu bewegen, und an die Stelle derſelben tritt einerſeits der Gemeinſinn und die Phantaſie, andererſeits die Inſtinktthätigkeit. Solche Zuſtände können ſchon durch Anwendung äußerer Mittel, wie Opium, narkotiſcher Getränke u. ſ. w. herbeigeführt werden; auch finden ſie ſich im Gefolge von Fiebern und anderer das Syſtem der Cerebralnerven berührender Krankheiten. Indeſſen die Hauptquelle der natürlichen Verzückung bildet einerſeits der ſogen. Somnambulismus und andererſeits der ecſtatiſche Krampf. — 1) Obwohl der Somnambulismus längſt bekannt iſt, — wie denn Auguſtin a. a. O. mehrere Erſcheinungen berichtet, die alle Charactere deſſelben an ſich tragen — ſo iſt er doch noch nicht gehörig wiſſenſchaftlich gewürdigt und erklärt. Der Grund davon dürfte einerſeits in der natürlichen Scheu des rohen Materialismus vor Erſcheinungen liegen, welche die Selbſtſtändigkeit des Seelenlebens unabhängig von den gewöhnlichen Organen ſeiner Bethätigung beurkunden, eine Scheu die veranlaßte, daß man lieber das Daſein jener Erſcheinungen läugnete als ſie wiſſenſchaftlich zu unterſuchen ſtrebte. Auf der andern Seite iſt auch nicht zu verkennen, daß in einer vom wahren Glauben abgefallenen Zeit die natürliche Glaubensbedürftigkeit des Menſchen ſich ſolchen Zuſtänden zuwandte und mit Beſeitigung aller geſunden Ueberlegung ſich zu erſättigen ſuchte, wofür uns Teutſchland, Frankreich und England als alte Stätten des Unglaubens und in neuerer Zeit auch Italien und Spanien Beweiſe genug liefern, wie denn überhaupt der Weg vom Unglauben zum Aberglauben nicht weit iſt. Allein dieſer Aberglaube hinderte nicht nur die richtige Würdigung des Somnambulismus von Seite der Beobachtenden, ſondern verleitete auch die Somnambulen ſelbſt zu Betrügereien jeder Art. Außerdem muß man wohl im Auge behalten, daß es ſchwerlich ein Gebiet gibt, auf welchem Trug und Selbſttäuſchung ſo ſchwer zu überwinden wäre, als das der ſomnambuliſtiſchen Erſcheinungen. Wie der Unglaube in Betreff derſelben irre führt, ſo noch vielmehr die Leichtgläubigkeit, und es iſt deßwegen ſowohl bei Beobachtung als bei Erörterung ſolcher Erſcheinungen die größte Vorſicht nöthig. — Der Somnambulismus iſt eine natürliche Erſcheinung und zwar eine krankhafte im weitern Sinn. Von den Krankheiten im engern Sinn unterſcheidet er ſich dadurch, daß er nicht in einer Desordination, ſondern blos in einer Depotencirung des natürlichen Organismus der menſchlichen Kräfte beſteht. Dagegen von den Depotencirungen, welche regelmäßig im geſunden menſchlichen Leben vorkommen, wie dem gewöhnlichen Schlafe, unterſcheidet er ſich wieder und zwar einmal durch das Außerordentliche ſeines Auftretens, ſodann insbeſondere dadurch, daß er nicht alle Seelenvermögen mit Ausnahme der vegetativen unterdrückt, ſondern blos die, welche für ihre Aeußerung an das Cerebralnervenſyſtem angewieſen ſind, während er die an das Ganglienſyſtem angewieſenen erhöht, und ihnen eine Intenſität verleiht, daß ſie nicht nur theilweiſe ſtellvertretend für jene eintreten können, ſondern auch eine Wirkſamkeit entfalten, die weit über diejenige hinausgeht, welche ſie in ihrem Gebundenſein durch die höhern Seelenkräfte zu entfalten vermögen. Man geht ſchwerlich ſehr weit irre, wenn man den Zuſtand des Somnambulen mit dem Zuſtande der Thiere vergleicht, bei welchen das Cerebralſyſtem noch nicht, oder nur mangelhaft entwickelt iſt, während das Ganglienſyſtem vorherrſcht. Gerade bei dieſen Thieren — man denke z. B. an Ameiſen, Bienen u. ſ. w. — ſtoßen wir auf

Digitized by Google

Aeußerungen des thieriſchen Inſtinkts, die uns in Verwunderung ſetzen. Jedermann z. B. iſt bekannt, daß viele dieſer Thiere geborne Wetterpropheten ſind. Es muß alſo das Ahnungsvermögen in Bezug auf das, was dem körperlichen Organismus ſtörend oder fördernd iſt, bei ihnen in einem Grade ausgebildet ſein, wie dieß bei dem Menſchen im gewöhnlichen Zuſtande weitaus der Fall nicht iſt. Ebenſo verhält es ſich mit dem Vermögen des Fernfühlens, des Unterſcheidens von Stoffen u. ſ. w. Nun iſt ſicherlich anzunehmen, daß dieſelben inſtinktiven Vermögen, deren ſolche Thiere ſich erfreuen, im Menſchen vorhanden ſind, daß ſie aber im regelmäßigen Gange der Lebensentwicklung nicht zur Bethätigung kommen, weil ſie von den höhern Vermögen ſozuſagen abſorbirt werden. Werden aber, wie dieß im Somnambulismus geſchieht, hinwieder gerade dieſe Vermögen gebunden, ohne daß die inſtinktiven, wie es im Schlafe der Fall iſt, zugleich mit deprimirt werden, ſo wird ſich die Seele, um mit der Außenwelt in Verkehr zu treten, der letztern bedienen müſſen und ihre Bethätigungsweiſe wird alſo Aehnlichkeit mit der Bethätigung jener Thierſeelen bekommen. Allein neben dieſer Aehnlichkeit wird ſich auch eine Verſchiedenheit zeigen, eben weil die menſchliche Seele weſentlich verſchieden iſt von der thieriſchen. Die menſchliche Seele hat das Vermögen geiſtig plaſtiſcher Bildungen: ſie formt den Gedanken zum Wort, ſie kann Geſehenes, Gehörtes u. ſ. w. als Geſehenes, Gehörtes ſich vorſtellen, ohne die betreffenden Sinneswerkzeuge zu gebrauchen u. ſ. f. Iſt dabei allerdings vorauszuſetzen, daß ohne Eintreten der höhern zu ihrer Vermittlung an das Cerebralſyſtem angewieſenen Vermögen ſolche Bildungen nicht zu Stande kommen würden, ſo iſt doch auch feſtzuhalten, daß, nachdem ſie zu Stande gekommen, ſie vermittelſt des Gedächtniſſes in der Seele bleiben und der Phantaſie Stoff zu neuen eigenthümlichen Bildungen gewähren. Die Phantaſie aber ſteht zu den inſtinktiven Vermögen in der innigſten Beziehung; ſie wird durch dieſelben angeregt und gibt hinwieder dem dunkeln Begehren der Inſtinkte Form und Geſtalt. Dieß Verhältniß der Phantaſie zu den Inſtinkten kann man ſchon im gewöhnlichen Traumſchlafe (der als eine Vorſtufe des Somnambulismus zu betrachten iſt) beobachten. Der Hungrige ſieht im Traume die beſten Speiſen, dem Durſtigen bietet ſich ſein Lieblingsgetränk dar, das Gefühl gehemmten Blutumlaufs wandelt ſich um in die ſcheußlichen Geſtalten des Alps und der Schratte u. ſ. w. Wie aber im Traumſchlaf die formende und geſtaltende Thätigkeit der Phantaſie nicht aufhört, ſo auch nicht im Somnambulismus, und nur der Unterſchied findet Statt, daß von der Seelenthätigkeit im Traumſchlaf eine Erinnerung zurückbleibt, während dieß beim Somnambulismus nicht der Fall iſt, wovon der Grund wohl darin liegt, daß, wenn der Schlaf in den Traumſchlaf übergeht, bereits eine Löſung der gebundenen höhern Seelenvermögen vor ſich geht (was man zuweilen deutlich bemerkt, indem man im Traume das Bewußtſein hat, daß man träumt), während im ſomnambulen Schlaf eine ſolche allmählige Löſung ſich nicht findet, dieſelbe vielmehr nur plötzlich eintritt. Nach dieſen Vorausſetzungen wird ſich das Wunderbare, das man den Erſcheinungen des Somnambulismus gerne beimißt, leicht erklären laſſen. Ehe wir darauf übergehen, bemerken wir noch, daß der Somnambulismus eingetheilt wird in einen von ſelbſt entſtandenen (Idioſomnambulismus) und in einen künſtlich erzeugten oder in einen magnetiſchen Somnambulismus. Der erſtere entwickelt ſich **gewöhnlich** in Folge von Krankheiten, namentlich von Störungen der Pubertätsentwicklung. Der Kranke fällt in einen Schlaf, aus dem er bei gehemmt bleibender Thätigkeit der Einzelſinne, beſonders des Geſichts und des Gehörſinnes wieder aufzuwachen ſcheint, indem er die Gabe der Rede erhält und ſein Wahrnehmungsvermögen zu der Außenwelt in Beziehung tritt. Er ſpricht ſich aus über ſeine Wahrnehmungen und gibt auf Fragen Antwort, ſobald zwiſchen ihm und dem Fragenden ein Rapport hergeſtellt iſt. Die Kranken glauben in einer höhern Welt zu ſein und überirdiſche Erſchei-

Digitized by Google

nungen zu heben, die ſich ihnen bald als Perſonen, bald als Stimmen, bald als ſymboliſche Zeichen präſentiren und von welchen oder durch welche ſie Offenbarungen über ihnen ſonſt verborgene Dinge erlangen. Die Offenbarungen beziehen ſich zunächſt auf die Geſundheitsverhältniſſe der Kranken; ſie erhalten Anweiſungen, was ſie für Heilmittel gebrauchen ſollen, ferner Auskunft darüber, wann und wie oft ſie in den Schlafzuſtand zurückſinken, wann ſie die Geſundheit wieder erlangen werden u. ſ. f. Solche Angaben, bei welchen die Kranken bloß die Vermittler zwiſchen dieſer und einer andern Welt zu ſein ſcheinen, haben oft etwas in hohem Grade Ueberraſchendes. Nicht nur erweiſen ſich dieſelben, namentlich wenn von außen kein verkehrter Einfluß auf den Kranken ausgeübt wird, häufig als richtig und wahr, ſondern ſie werden auch in einer Sprachform vorgetragen, die in ihrer rhetoriſchen Erhabenheit und grammatiſchen Reinheit oft ſeltſam genug gegen die Sprachweiſe, welche ſolche Leute im gewöhnlichen Leben einhalten, abſticht. Indeſſen etwas Wunderbares liegt darin nicht. Das Thier leitet der Inſtinkt ſicher zu dem Heilmittel für ſeine Krankheiten und auch bei Menſchen finden wir, daß ohne Dazwiſchenkunft außerordentlicher Zuſtände, Gelüſte, welche in Krankheiten von ſelbſt entſtehen, den richtigen Fingerzeig zur Heilung geben. Daraus folgt, daß es nicht über den Bereich des Inſtinktmäßigen hinausliegt, das Bedürfniß eines beſtimmten Heilmittels zu empfinden, ein Bedürfniß, das ſich bei dem Somnambulen, wie bei dem Träumenden, durch Vermittlung der Phantaſie in die Vorſtellung eines von außen kommenden Rathſchlages umſetzen kann. Was aber die Vermittler ſolcher Rathſchläge anlangt, ſo wird man immer finden, daß die äußere Erſcheinungsform derſelben nicht über den Vorſtellungskreis des Somnambulen hinausliegt, vielmehr aufs ſtrengſte durch denſelben bedingt iſt. Die Perſonen tragen die Geſtalt ſolcher, die man ſonſt zu verehren pflegt, oder die tiefen Eindruck auf die betreffenden Individuen, wenn auch ſchon in früher Jugend, gemacht, und ebenſo iſt es mit Stimmen und Symbolen, ſo daß man z. B. an den Offenbarungen der Somnambulen leicht erkennen kann, ob ſie in katholiſchen oder proteſtantiſchen oder indifferentiſtiſchen Kreiſen ſich zu bewegen pflegten. Auch die gehobene Sprache hat nichts Auffallendes: die Phantaſie iſt es ja auch, die beim Dichter und Redner die ſchöne Sprache hervorbringt. Endlich das Vorherſagen der Zeitpuncte, in welchen der ſomnambule Schlaf wieder eintreten, oder ganz aufhören werde, wird ſich erklären, wenn man erwägt, daß auch bei andern Krankheiten des Nervenſyſtems, z. B. Fiebern eine Periodicität beobachtet wird, ein Umſtand der gerade beim Somnambulismus characteriſtiſch iſt und von dem Kranken ſei's durch Wiederholung, ſei's durch die Sagacität des Inſtinkts wohl erkannt werden kann. Man ſieht leicht, bei dieſer Art des Somnambulismus bildet der Inſtinkt das Centrum der Seelenthätigkeit und die einzelnen Erſcheinungen laſſen ſich aus dem ſonſt uns bekannten Walten deſſelben erklären. Allein dieß iſt auch nur die einfachſte Form des Somnambulismus; es gibt complicirtere Geſtaltungen deſſelben. Indem nämlich die Seele aus dem Zuſtande bloßer Innerlichkeit heraustritt, muß auch die Außenwelt wieder auf ſie zurückwirken und zwar nicht bloß die eigene Körperlichkeit des betreffenden Individuums, ſondern in engerm und weiterm Kreiſe die Körperwelt überhaupt. Dieſe wird anfangen, Einflüſſe auf das Gemeingefühl auszuüben, die uns bei ungehemmter Thätigkeit der Einzelſinne nicht bemerkbar ſind, und eben dadurch müſſen der Seele Wahrnehmungen vermittelt werden, die ſie ſonſt nicht erlangt. Es iſt unläugbar, daß Somnambulen Gegenſtände noch in Entfernungen oder unter Verhüllungen wahrnehmen, die ſie der regelmäßigen Sinneswahrnehmung entſchieden entzogen hätten; daß ſie ferner überraſchende Auskunft über den Geſundheitszuſtand Anderer und über die für denſelben dienlichen Heilmittel zu geben wiſſen; daß ſie endlich ſogar die moraliſche Beſchaffenheit von Perſonen, die ſich ihnen nähern, zu durchſchauen vermögen. Daß ſie mit Letzterem nicht nothwendig in ihrer Beobachtung über den

Digitized by Google

Kreis der Körperwelt hinausgehen müſſen, dürfte aus der einfachen Erwägung erhellen, daß ſich notoriſch das moraliſche Verhalten mehr oder weniger in der Verfaſſung oder Geſtaltung des Leibes ausprägt. Wie weit der Kreis der Körperwelt iſt, den ein Somnambule mit ſeiner Wahrnehmung zu beherrſchen vermag, iſt nicht ausgemacht. Es ſind darüber die gröbſten Uebertreibungen in Umlauf geſetzt worden, wie z. B. die angeblichen Reiſen von Somnambulen in den Mond oder die Geſtirne u. ſ. w. Jedenfalls wird feſtzuhalten ſein, daß je nach dem Grade der Intenſität der inſtinktiven Vermögen jener Kreis bei verſchiedenen Somnambulen bald ein größerer bald ein kleinerer ſein werde. Auch über das Medium, durch welches der Contact zwiſchen dem empfindenden Individuum und dem empfundenen Gegenſtande hergeſtellt wird, iſt man noch keineswegs im Klaren; ob vielleicht Reichenbach mit ſeiner Hypotheſe einer Oddynamide das Richtige getroffen (vgl. Reichenbach, odiſch-magnetiſche Briefe, Stuttgart und Tübingen 1853), wird die Zeit lehren. Allein außer der Körperwelt vermag auch der Geiſt eines andern Menſchen auf den Somnambulen einzuwirken, ſobald der Rapport zwiſchen beiden hergeſtellt iſt. Dieſer Rapport bildet ſich entweder von ſelbſt, oder vermittelſt des ſogenannten Magnetiſirens oder Mesmeriſirens. Der Magnetiſeur erhält eine ſolche Macht über den Somnambulen, daß deſſen Seelenthätigkeit in höherm oder niederm Grade von ihm abhängig wird. Er kann die Aufmerkſamkeit des Kranken auf Gegenſtände lenken, auf welche dieſer von ſelbſt nicht gekommen wäre, und dazu bedarf es in vielen Fällen nicht einmal des äußerlich articulirten Befehls, ſondern nur der innerlichen Formirung eines Willensactes. Die Abhängigkeit des Somnambulen von dem Magnetiſeur wird zuweilen ſo groß, daß er das Gefühl der Selbſtheit verliert und von ſich ſelbſt als von einer dritten Perſon redet. Dieß Verhältniß läßt ſich vielleicht ſo erklären. Im Somnambulen iſt, wie wir geſehen, die Seelenthätigkeit durch den Inſtinkt beherrſcht, dieſer aber iſt wieder abhängig von den Eindrücken, welche das Gemeingefühl durch Medien erhält, die wir als vorhanden anerkennen müſſen, wenn wir uns auch über deren Qualität noch keine genaue Rechenſchaft geben können. Iſt nun in einem andern Menſchen dieſes Medium — ob man es magnetiſches Fluidum oder Od nenne, iſt gleichgiltig — in hohem Grade vorhanden, ſo wird er in den Stand geſetzt ſein, auf das Gemeingefühl des Somnambulen, und damit auf den Inſtikt und die Phantaſiethätigkeit deſſelben einzuwirken. Da eine ſolche Einwirkung durch den Willen geleitet wird, ſo muß der Anſchein entſtehen, als ob dieſer Wille unmittelbar auf den Kranken wirke und in gewiſſer Weiſe den abſorbirten Willen des letztern erſetze. Verhalte ſich aber dieß, wie es wolle, ſicher iſt, daß unter derartigen Einwirkungen die Offenbarungen der Somnambulen einen andern Charakter annehmen, als wenn dieſelben ſich ſelbſt überlaſſen bleiben. Im letztern Falle nämlich ſcheint es, daß die Kranken nur auf ihre eigenen Zuſtände und etwa noch auf die äußern materiellen Gegenſtände, die ſtörend oder fördernd auf ſie einwirken, ihre Aufmerkſamkeit wenden. Dagegen ſcheint es bloß auf fremden Einfluß zurückgeführt werden zu müſſen, wenn ſie auch andere Gegenſtände in den Bereich ihrer Wahrnehmung zu ziehen ſuchen. Dieß dürfte namentlich auch anzunehmen ſein, wenn ſich die Wahrnehmungen der Somnambulen auf überirdiſche Dinge ausdehnen, obwohl nicht zu verkennen iſt, daß in manchen Fällen die Lage des Kranken ſelbſt oder eine tief religiöſe Gemüthsſtimmung eine ſolche Hinwendung zum Ueberirdiſchen ohne die Annahme äußern Einfluſſes hinlänglich motiviren können. Was die Offenbarungen der Somnambulen aus dieſen Gebieten anlangt, ſo überraſchen ſie häufig durch die Schönheit der Form, die Sicherheit und Selbſtgewißheit, mit der ſie ausgeſprochen werden, materiell aber enthalten ſie nichts, was über den ſonſtigen Geſichtskreis der Kranken hinausgehen würde. Die Ausſagen z. B. der berühmten Seherin von Prevorſt (Friederike Hauffe) laſſen überall den unter den Mittelſtänden

Digitized by Google

Altwürtembergs herrſchenden Aberglauben und die bei denſelben üblichen Geiſtervorſtellungen durchblicken, während bei der Seherin von Weilheim leicht zu erkennen iſt, daß ſie bei einem dem Rationalismus huldigenden proteſtantiſchen Geiſtlichen in die Schule gegangen und nachher in die Hände der Pietiſten gefallen. Wenn Ennemoſer (Anleitung zur mesmeriſchen Praxis, S. 463) behauptet, daß bei Somnambulen des höchſten Grades in ihren religiöſen Aeußerungen das confeſſionelle Element nicht mehr erkennbar hervortrete, ſondern „in reinem Schmucke die unverhüllte Sonne der Wahrheit allen faſt gleichmäßig aufgehe“, ſo ſcheint er überſehen zu haben, daß die Kranken, die er im Auge hat, jenen Ständen angehörten, bei welchen der ſentimentalrationaliſtiſche Indifferentismus, dem er ſelbſt, mehr als billig, huldigt, im Schwange geht, ſo daß alſo auch bei dieſen nicht anzunehmen iſt, ſie ſeien in ihren ſomnambulen Schauungen über ihren religiöſen Geſichtskreis hinausgetreten. Haben wir demnach in den Erſcheinungen des Idioſomnambulismus nicht etwas Ueberirdiſches zu bewundern, ſo gilt daſſelbe von dem künſtlich hervorgerufenen Somnambulismus, über den wir uns kurz faſſen können. Das Verfahren, das dabei in Anwendung kommt und hauptſächlich in Strichen beſteht, die über den zu Behandelnden gemacht werden, nennt man Mesmerismus nach dem bekannten Erfinder des ſog. thieriſchen Magnetismus, dem Arzte Mesmer, obwohl es ſeine Ausbildung eigentlich dem Franzoſen Puyſeger und Andern verdankt. Die ausführlichſte und vom ärztlichen Standpunct beſonnenſte Anweiſung zu dieſem Verfahren hat Ennemoſer in ſeiner oben angeführten Schrift gegeben. Die Anwendung des Mesmerismus bezweckt zunächſt nicht Herbeiführung des ſomnambulen Schlafes, ſondern eine andere Stimmung des Nervenſyſtems. Tritt in Folge der mesmeriſchen Behandlung auch Schlaf ein, ſo entwickelt er ſich doch nicht immer bis zum Schlafwachen. Geſchieht aber dieß, ſo ſind die Erſcheinungen, welche der Kranke bietet, dieſelben, wie beim Idioſomnambulismus und nur der Unterſchied findet Statt, daß beim künſtlichen Somnambulismus immer ein Magnetiſeur vorhanden iſt, der die Bethätigungen des Schlafwachenden lenkt — verſtändig oder unverſtändig, ſchlecht oder gut, je nach dem er ſelbſt beſchaffen iſt. Daher liegt auch in dem gegenſeitigen Verhältniß des Magnetiſeur und Magnetiſirten große Gefahr, eine Gefahr für die Geſundheit des Leibes und der Seele und eine ſittliche Gefahr, die wo möglich noch größer iſt als jene. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn von Seite der Moral die Frage aufgeworfen wurde, ob die Anwendung des Mesmerismus zuläſſig ſei. Dieſe Frage enthält ſtreng genommen zwei Fragen, nämlich einmal ob der Mesmerismus an und für ſich und ſodann ob er wegen der Umſtände, die bei ſeiner Anwendung eintreten, verwerflich ſei. Die Theologen, welche erſtere Frage zu bejahen geneigt waren, ſtützten ihre Anſicht vorzüglich auf zwei Gründe, nämlich einerſeits darauf, daß ſich die Effecte des Mesmerismus nicht durch göttliche, und nicht durch natürliche Wirkung, ſondern bloß durch dämoniſchen Einfluß erklären laſſen, und ſodann auf den Umſtand, daß die römiſche Pönitentiarie, ſo oft ſie über die Zuläſſigkeit des Mesmerismus gefragt worden, verneinend entſchieden habe. Allein was den erſten Grund anlangt, ſo haben ſich die betreffenden Theologen offenbar durch die Lügen, die man über die Effecte des Mesmerismus in Umlauf ſetzte irre führen laſſen. Sie legen ein Hauptgewicht auf die Gabe, in fremden Sprachen zu ſprechen, welche angeblich die Mesmeriſirten erlangen ſollen, und betrachten dieß als einen Umſtand, der nur durch dämoniſche Einwirkung erklärt werden könne. Allein mit der Sprachengabe der Somnambulen iſt es nicht weit her: das ſicher und glaubwürdig Ermittelte in dieſer Beziehung beſchränkt ſich darauf, daß Perſonen im ſchlafwachen Zuſtande ſich einer Sprache bedienten, die ſie nur in früheſter Jugend geſprochen, ſpäter aber gänzlich vergeſſen zu haben ſchienen, oder daß ſie, wenn ſie als Katholiken an lateiniſchen Gottesdienſt gewöhnt waren, lateiniſche Phraſen vorbrachten, ohne

Digitized by Google

ſe eigentlich Latein gelernt zu haben, oder daß eine weibliche Somnambule, die beim Herannahen der Entwicklungsjahre aus Intereſſe für den Inſtructor den griechiſchen Inſtructionen ihres ſchwerbegreifenden Bruders beigewohnt hatte, nach vielen Jahren, während ſie im geſunden Zuſtande ſich keines griechiſchen Wortes mehr entſinnen konnte, in der Krankheit mit griechiſchen Redensarten um ſich warf. All dieß läßt ſich ſehr natürlich erklären; was aber darüber hinaus erzählt wird, wird ſelbſt von den eifrigſten Anhängern des Mesmerismus als Betrug und Lüge verworfen. Daß aber auch die übrigen Erſcheinungen des Somnambulismus ſich natürlich erklären laſſen, glauben wir bisher gezeigt zu haben (ſehr intereſſant iſt für dieſen Nachweis eine Reihe von Artikeln der civiltà catholica, teutſch überſetzt unter dem Titel: der animaliſche Magnetismus in ſeinem Verhältniſſe zu den Wundern des Chriſtenthums. Regensburg 1853). In Betreff des andern Grundes iſt zum voraus zu bemerken, daß Declarationen der Cardinalscongregationen wie auch der Pönitentiarie nur für den beſtimmten Fall, für den ſie erlaſſen wurden, gelten, auf ähnliche Fälle jedoch zwar angewendet werden können, aber nicht müſſen. Daher haben anſehnliche Auctoritäten im Gebiet der Moraltheologie die Anſicht feſtgehalten, daß durch die angeführten Declarationen die Sache nicht entſchieden ſei, und dieſe Anſicht fand ihre Beſtätigung durch ein officiöſes Schreiben des Großpönitentiar, Cardinal Caſtracane, an den jetzigen Cardinal Erzbiſchof Gouſſet von Rheims, datirt vom 2. Sept. 1843. Aus dieſem Schreiben erhellt, daß der hl. Stuhl es bisher weder für nothwendig noch für zeitgemäß gehalten, eine allgemeine Entſcheidung in Betreff dieſer Streitfrage zu geben, und demnach haben die bedeutendſten Vertreter der poſitiven Moraltheologie, wie Gouſſet, Gury u. ſ. w. die Zuläſſigkeit des Mesmerismus behauptet, aber unter Reſtrictionen, welche geeignet ſind, die Mißbräuche bei Anwendung deſſelben zu entfernen. Fürs erſte nämlich ſollen beide Theile, der Magnetiſeur wie der Magnetiſirte, in gutem Glauben handeln, d. h. ſie ſollen den Mesmerismus als ein natürliches und nützliches Heilmittel betrachten und als ſolches anwenden. Daher wäre es Mißbrauch, wenn derſelbe zu Befriedigung der Neugierde, und Aberglauben, wenn er zu dem Behufe verwendet würde, über übernatürliche Dinge Auskunft zu erlangen. Fürs zweite ſollen bei Anwendung des Mesmerismus die Vorſchriften chriſtlicher Sittſamkeit und Ehrbarkeit wohl beachtet werden. Dieß iſt ein Hauptpunct; bei der Abhängigkeit, in welche der magnetiſirte Theil von dem magnetiſirenden gelangt, ſind, wie auch die Erfahrung lehrt, den gröbſten Unſittlichkeiten Thür und Thor geöffnet, namentlich wenn beide Theile verſchiedenen Geſchlechtes ſind. Daher ſoll, wenn dieſes der Fall iſt, ein Beichtvater auf Befragen niemals ſeine Zuſtimmung zum Gebrauche einer mesmeriſchen Cur geben. Fürs dritte ſollen beide Theile jeder dämoniſchen Einwirkung ausdrücklich widerſagen. Geht auch der Mesmerismus über das Gebiet des Natürlichen nicht hinaus, ſo iſt doch unläugbar, daß derſelbe den Menſchen in eine Verfaſſung bringt, die ihn dämoniſchen Infeſtationen zugänglicher macht, als dieß in gewöhnlichem Zuſtande der Fall iſt, und mit Redensarten, wie ſie Ennemoſer im angeführten Buche S. 20 ff. bringt, iſt der Teufel noch nicht beſeitigt. Endlich ſoll kein Geiſtlicher den Gebrauch des Mesmerismus anrathen. Abgeſehen davon, daß dieß ſchon an und für ſich ſeines Berufes nicht ſein kann, ſo hat die Sache noch ſo viel Dunkelheiten, iſt namentlich in ihren Folgen noch ſo wenig erkannt, daß es wahrhaft Mißbrauch der prieſterlichen Auctorität wäre, ſie zu fördern. Dieß ſind die Reſtrictionen, welche die Moraliſten bei Anwendung des Mesmerismus eingehalten wiſſen wollen (vergl. Gousset, théol. mor. I, nro. 425; Gury, comp. theol. mor. I, nro. 272). Es darf dieſen als weitere noch hinzugefügt werden, daß ein Geiſtlicher, der in der Seelſorge ſteht oder geſtanden iſt, ſich nicht mesmeriſiren laſſen darf; denn er würde ſich in die nächſte Gefahr begeben, Beichtgeheimniſſe zu verrathen, die er auch unter

Digitized by Google

Todesgefahr zu bewahren abſolut verpflichtet iſt. — 2) Die andere Quelle der Verzückung iſt der ecſtatiſche Krampf. Auch dieſen haben die ältern Theologen als eine natürliche Erſcheinung wohl gekannt, nennen ihn aber gewöhnlich Epilepſie. Allerdings treten auch bei Somnambulen oft genug Krämpfe ein, allein, da bei ihnen die krampfhaften Convulſionen zunächſt in den Zuſtand des Schlafes übergehen und erſt aus dieſem das Erwachen hervorgeht, ſo unterſcheidet ſich doch der Somnambulismus ſehr deutlich von dem ecſtatiſchen Krampf. Bei dieſem tritt nämlich die Ecſtaſe ein als unmittelbare Folge der Convulſionen, ohne daß ein Schlaf dazwiſchen ſich zeigte, und ſomit auch ohne daß die Organe der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung aufhörten, thätig zu ſein. Dieſer plötzliche Uebergang iſt nicht ohne Einfluß auf die Erſcheinungsform der Ecſtaſe, welche bei Convulſionären immer etwas Herbes, Gewaltſames, ſelbſt Wildes an ſich hat, während die Ecſtaſen der Somnambulen vorherrſchend mehr einen wohlthuenden Anblick gewähren. Das Schauen des krampfhaft Ecſtatiſchen ſcheint vorzugsweiſe der Nachtſeite des menſchlichen Lebens zugekehrt zu ſein. Schon bei gewöhnlichen Kranken dieſer Gattung iſt Grab und Tod der Gegenſtand, mit dem ſie ſich am liebſten beſchäftigen. Waren ſie aber ſchon vor der Krankheit beſonders religiös geſtimmt, oder ſtanden ſie auch nur unter Einflüſſen einer in ihrer Umgebung verbreiteten religiöſen Stimmung, ſo iſt es die Sünde, die Strafe der Sünde, die Hölle, ſowie das was den Gegenſtand des religiöſen Haſſes oder Abſcheu's bildet, worauf ſich ihre Aufmerkſamkeit wendet. Die Gehobenheit der Sprache haben die convulſionär Ecſtatiſchen mit den Somnambulecſtatiſchen gemein; während aber dieſe zu Dichtern werden, werden jene zu Predigern und zwar vorzugsweiſe zu Bußpredigern und Predigern fanatiſchen Haſſes. Allein ſo wenig die Somnambulecſtatiſchen über den natürlichen Kreis ihrer Vorſtellungen hinausgehen, ſo wenig die convulſionär Ecſtatiſchen; nur die Art, wie ſie dieſe Vorſtellungen unter ſich verbinden und die Leichtigkeit, mit welcher ihnen das Gedächtniß dieſelben darbietet, iſt bei beiden etwas Außerordentliches. Der ecſtatiſche Krampf kann wie der Somnambulismus von ſelbſt entſtehen und auch künſtlich hervorgerufen werden. Eigenthümlich iſt ihm, daß er, wie andere Nervenkrankheiten, anſteckend wirkt, und daher förmlich als Epidemie auftreten kann, und zwar ſowohl wenn der Focus der Anſteckung ſich von ſelbſt gebildet, als auch wenn er künſtlich hervorgerufen wurde. Von ſolchen Epidemien weiß die Geſchichte vielfach zu erzählen namentlich aus Zeiten großer Umwälzungen wie z. B. der Reformationsperiode, und auch die neueſte Zeit liefert davon Beiſpiele. Die bemerkenswertheſte Erſcheinung dieſer Art iſt die Prediger- oder Leſerkrankheit in Schweden, die im Mai 1841 begann, bis in das J. 1844 fortdauerte, und Anlaß zu Gründung der bis jetzt in jenem Lande noch weit verbreiteten Leſerſecte gab. Die erſte Perſon, die von ihr befallen wurde, war ein 16jähriges Mädchen, Liſa Andrestochter zu Hinlmſergd in Smaland. Die Krankheit begann bei ihr mit Kopfſchmerzen und Unterleibsbeſchwerden, worauf ſich Krämpfe in Händen, Armen, Geſicht, Hals und Beinen einſtellten. In der Ecſtaſe, in welche ſie dadurch gerieth, verſpürte ſie einen unwiderſtehlichen Trieb zu ſingen und laut zu ſprechen, welchen ſie im Anfang durch Singen weltlicher Lieder und Geſpräche über weltliche Gegenſtände befriedigte. Erſt ſpäter, im Auguſt 1841, und wie es ſcheint, nicht ohne daß äußerer Einfluß dabei wirkſam war, nahmen ihre Ecſtaſen eine religiöſe Färbung an, und ſie fing an geiſtliche Lieder zu ſingen und erbauliche Reden zu halten. Von da an begann ſich die Krankheit auf andere Mädchen, zuerſt ihrer nächſten Umgebung, bald aber auch in weiterer Entfernung zu verbreiten, weßwegen man dieſelbe die Mädchenkrankheit nannte. Allein je weiter ſie um ſich griff, um ſo intenſiver wurde ſie auch, und es wurden nach einander auch verheurathete Weibsperſonen, Kinder und Jünglinge von ihr befallen; auf geſtandene Männer aber ſcheint ſie ſich nicht ausgedehnt zu haben. Die von der Krankheit

Digitized by Google

Ergriffenen glaubten, es ſei ihnen der hl. Geiſt mitgetheilt worden und dieſer ſei es, der in ihnen die Krämpfe wirke und ſie zum Predigen und Singen treibe. Zu letzterm kamen jedoch nicht alle; ein großer Theil bekam bloß Krämpfe, ohne daß der gewöhnliche Zuſtand ihres Bewußtſeins verändert wurde; allein auch dieß wurde von dem Volke der Einwirkung des hl. Geiſtes zugeſchrieben. Die welche förmlich in Ecſtaſe verfielen, nahmen zum Gegenſtand ihrer Predigten hauptſächlich ſolche Gegenſtände, durch welche das am Hergebrachten hängende Volksbewußtſein verletzt wurde, z. B. das einreißende Sittenverderben, die Veränderung der Volkstracht, Veränderungen im hergebrachten Gottesdienſt u. ſ. w. Der Drang zum Predigen war in ihnen ſo ſtark, daß Manche, als die Regierung einſchritt und die Kranken in Lazarethen zuſammenſperren ließ, aus Furcht an einſame Oerter ſich begaben und da predigten, bis der Drang in ihnen geſtillt war. (Das Nähere ſ. in Bruns Repertorium für Theologie, Bd. 3. und in der Schrift: Einiges über die rufenden Stimmen oder die ſogenannte Predigtkrankheit in Smaland in den Jahren 1842—1843. Von einem Augenzeugen. Leipzig 1843.) Aehnliche Erſcheinungen, nur nicht von gleichem Umfange, kamen auch anderwärts vor. So berichteten die Zeitungen vor mehreren Jahren über eine Predigerkrankheit, die unter den Schulkindern eines ſchleſiſchen Fleckens ausgebrochen; eine ähnliche Krankheit zeigte ſich im J. 1852 in dem badiſchen Dorfe Niedereggenen, über welche der Bericht des dortigen Pfarrers Schlatter in der allgemeinen Zeitſchrift für Pſychiatrie von Damerow, Flemming und Roller Bd. IX. S. 604 enthalten iſt. Ueberhaupt ſcheinen Schulen mit ihrem ſchlimmen Einfluß auf Verfrühung des Geſchlechtstriebs die geeignetſten Heerde für Bildung ſolcher Krankheiten zu ſein. Allein, wie wir bereits bemerkt, dieſelben bilden ſich nicht bloß von ſelbſt und gleichſam zufällig, ſondern ſie können auch förmlich hervorgerufen, ſo zu ſagen, eingeimpft werden. Den ſchlagendſten Beweis hiefür liefern die ſogenannten Propheten der Cevennen (ſ. d. Art. Camiſarden und Hugenotten). Als nämlich um das Ende der 70ger Jahre des 17. Jahrhunderts durch die Maßregeln Ludwigs XIV. die Sache des Calvinismus in Frankreich immer mehr in Zerfall gerieth und maſſenhafte Uebertritte zur katholiſchen Kirche ſtatt hatten, beſchloſſen die entſchiedenſten, um kein Mittel verlegenen Parteiführer unter den Hugenotten, ein draſtiſches Mittel zur Aufregung der Maſſen in Anwendung zu bringen. Zu dieſem Behufe ſtifteten ſie unter Leitung von Deſerre, ſeiner Frau und der beiden fanatiſchen Genfer Prediger Henry und Perrin eine eigene Prophetenſchule auf der Glashütte Peyra in dem gebirgiſten Theile der Dauphiné. Dreißig Kinder armer Calviniſten, theils Knaben, theils Mädchen, wurden dahin gebracht, unter ſtrenge Disciplin geſtellt, zu regelmäßig wiederkehrendem ſtrengen Faſten angehalten und dabei unter Aufſtachelung des wüthendſten Haſſes gegen die katholiſche Kirche in der Ausdrucksweiſe der Propheten und der Apocalypſe unterrichtet. Fingen hierauf die Kinder an in Krämpfe zu fallen und ecſtatiſch zu werden, ſo wurde ihnen geſagt, dieß ſei Inſpiration des hl. Geiſtes und ſie wurden dann unter gewiſſen, geheimnißvollen Ceremonien in die verſchiedenen Grade des Prophetenthums aufgenommen. Solcher Grade waren vier: l'avertissement, le souffle, la prophétie und le don. Waren die jungen Leute gehörig vorbereitet, ſo wurden ſie in die gebirgigen Theile des ſüdlichen Frankreichs abgeſchickt und begannen in einer ohnehin ſchon aufgeregten Bevölkerung ihre Wirkſamkeit. Da inzwiſchen nach dem mißlungenen Aufruhr der Hugenotten in der Dauphiné und dem Vivarais von 1683 im J. 1685 das Edict von Nantes zurückgerufen und den Calviniſten die freie Religionsübung genommen worden war, ſo verſammelten ſie die Volksſchaaren auf freiem Felde, in Bergklüften und Wäldern, ließen ſie ſingen und beten, bis der Geiſt auf die Propheten herabkam, d. h. bis dieſe in Convulſionen verfielen und in der Ecſtaſe zu reden anfingen. Den Hauptinhalt ihrer Reden bildeten wilde Prophezeiungen

auf den nahen Sturz Babels, d. h. der katholiſchen Kirche, energiſche Aufforderungen zum Kampf gegen die königlichen Truppen, Warnungen vor Verrath und Ueberfall, wobei ſie nicht ſelten ein Fernfühlen wie die Somnambulen an den Tag legten u. ſ. w. Je mehr ſie dadurch das Volk fanatiſirten, um ſo mehr wuchs in dieſem die Empfänglichkeit für dieſe Art Prophetismus. Bald fanden ſich ſolche, welche in den Verſammlungen dieſelben Krämpfe bekamen und ebenſo prophezeiten wie die Propheten, ja ſelbſt ſolche, welche in feindſeliger Abſicht gekommen waren, fanden ſich plötzlich von Convulſionen und einem unwiderſtehlichen Drange, zu prophezeien, ergriffen. Da die Convulſionen vom Unterleib ausgingen, ſo ſagten die Ergriffenen wohl aus, der Geiſt ſei durch die Beine in ſie eingegangen (vgl. Ideler, Verſuch einer Theorie des religiöſen Wahnſinns I. S. 318 ff. Görres, chriſtliche Myſtik IV. 2. S. 150). An das Prophetenthum der Cevennen erinnert in vielen Beziehungen der Janſeniſtiſche Convulſionarismus beim St. Medarduskirchhofe zu Paris 1731 (ſ. d. A. Janſenismus und Ideler a. a. O. S. 440). Ob auch dieſe Erſcheinung urſprünglich künſtlich hervorgerufen worden und ſich dann auf dem Wege natürlicher Anſteckung weiterverbreitet habe, läßt ſich hiſtoriſch nicht ausmachen; doch ſpricht bei dem engen Zuſammenhang des Janſenismus mit dem Calvinismus dafür die Vermuthung. Daß letzterer es noch nicht verlernt hat, die krampfhafte Ecſtaſe künſtlich hervorzurufen, beweiſen eine Reihe von Erſcheinungen bei den Sectenausläufern deſſelben in England und Nordamerika, namentlich die ſogenannten camp-meetings der Methodiſten (ſ. d. Art. und Ideler a. a. O. S. 478). Auch der Irvingianismus, der ſich mehr und mehr in Teutſchland zu verbreiten anfängt, ſcheint ſich von ſolchem Unweſen nicht fern zu halten. Denn daß es Unweſen und ſittlich verwerflich im höchſten Grade iſt, bedarf wohl keines Beweiſes, und es wird ſchwerlich Jemand Görres darum tadeln wollen, wenn er die künſtliche Hervorrufung der krampfhaften Ecſtaſe als eines der Exercitien der Vorſchule zum Dämonismus auffaßt. Wir gehen nun über B. auf die übernatürliche Ecſtaſe. Daß es eine ſolche gebe, wird man zum voraus nicht läugnen können, ſo lange man noch die Exiſtenz eines überweltlichen Gottes anerkennt und das Zeugniß der Schrift und der Kirche nicht verwerfen will. Allerdings iſt nicht alles, was ſich für übernatürliche Ecſtaſe ausgibt, dieß wirklich; ebenſo iſt zuzugeben, daß es kaum etwas Schwereres gibt, als die Erſcheinungen der übernatürlichen Ecſtaſe von denen der natürlichen zu unterſcheiden; allein ſo wenig wir die Exiſtenz des Gewiſſens zu läugnen berechtigt ſind, weil nicht alles, was ſich als Gewiſſensausſpruch ausgibt, wirklich ein ſolcher iſt, und weil es ſchwer iſt z. B. das Verlangen des ſcrupuloſen Gewiſſens von den Forderungen geſunder Gewiſſenhaftigkeit zu unterſcheiden, ebenſowenig ſind wir berechtigt, aus denſelben Gründen das Vorhandenſein der übernatürlichen Ecſtaſe in Abrede zu ziehen. Die wirkende Urſache der übernatürlichen Ecſtaſe iſt Gott, und zwar entweder unmittelbar oder durch Vermittlung überirdiſcher heiliger Weſen oder aber auch durch Vermittlung des Irdiſchen, mit welchem die überirdiſche Gnadenwirkung unzertrennbar verbunden iſt, nämlich der Sacramente. Die Seele des Menſchen iſt nach Auguſtin's bekanntem Ausſpruche geſchaffen zu Gott und zwar in dreifacher Beziehung, nämlich zu ſeiner Erkenntniß, zu ſeinem Genuſſe und zur vollkommenen Conformirung ihres Willens mit dem göttlichen. Dieſes Ziel kann ſie ſo lange ſie mit dem Körper, der unter dem Geſetze des Todes ſteht, verbunden iſt, nicht vollſtändig erreichen; ſie muß dieſen vorher im Tode abgelegt haben, ehe ſie zu der vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangt, zu der ſie geſchaffen iſt. Der Tod aber bildet keine abſolute Scheidewand zwiſchen dem dießſeitigen und dem jenſeitigen Leben; wie die göttliche Liebe will, daß das Verdienſt des zeitlichen Lebens hinüberwirke in das ewige, ſo kann ſie auch wollen, daß die Herrlichkeit des Himmels auch ſchon auf dieſer Erde, ſo weit es überhaupt möglich iſt, offenbar werde.

Digitized by Google

Eine ſolche Offenbarung iſt natürlich reines Gnadengeſchenk; ſie kann nicht verdient, noch viel weniger erzwungen oder durch Manipulationen, wie die natürliche Ecſtaſe, hervorgerufen werden; der Menſch muß ſie ſich einfach geben laſſen. Wird ſie ihm aber gegeben, ſo wird ſein Geiſt auf eine Stufe erhoben, auf welcher er in höherer Weiſe Gott erkennt, ſeine Liebe genießt, und mit ſeinem Willen ſich conformirt, als dieß ihm möglich iſt, ſo lange ſeine Seele an den Körper gebunden iſt. Daher verſteht es ſich auch von ſelbſt, daß das Eintreten der übernatürlichen Ecſtaſe den Leib nicht unberührt laſſen kann. Kommt durch dieſelbe die Seele einem Zuſtande nahe, deſſen ſie nur nach Ablegung des irdiſchen Leibes fähig iſt, ſo muß auch der Leib annähernd in einen Zuſtand gerathen, wie er ſonſt nur nach ſeiner Trennung von der Seele eintreten kann. Dieſer Zuſtand iſt aber ein doppelter, der der Erſtarrung im Tode und der der Verherrlichung in der Auferſtehung. Demnach wird je nach dem Grade oder der Art der übernatürlichen Ecſtaſe der Körper des Verzückten bald das Bild des Todes, bald das der Auferſtehung bieten. Er wird entweder erſtarren, die Lebensfunctionen, Athemholen, Blutumlauf, die Stoffaſſimilation und Stoffſecretion werden kaum noch bemerkbar ſein, oder aber er wird über die Geſetze der Körperwelt hinausgehoben, er wird ſelbſtleuchtend werden, in der Luft ſchweben, durch verſchloſſene Räume hindurchgehen, an verſchiedenen Orten zugleich erſcheinen u. ſ. w. Iſt es Gott, welcher die übernatürliche Verzückung herbeiführt, ſo kann es auch nur ſein Wille ſein, der ſie aufzuheben vermag. Daher die Gewalt des kirchlichen Gehorſams über dieſe Art von Ecſtatiſchen. Während ſie jeder Sinneswahrnehmung entrückt ſind, während auch das gewaltſamſte Verfahren gegen ihren Körper von ihnen nicht empfunden wird, genügt der einfache, nicht einmal artikulirte Befehl des kirchlichen Obern, ſie aus der Verzückung zurückzubringen, ohne daß irgend ein anderer Rapport zwiſchen beiden Theilen hergeſtellt würde. Ja der kirchliche Obere kann ſeine Vollmacht einer andern Perſon übergeben (was übrigens nur aus wichtigen Gründen geſchehen ſoll) und dieſe findet ſogleich denſelben Gehorſam. Die übernatürliche Verzückung kann, weil unmittelbar von Gott ausgehend, nicht an eine Periodicität gebunden ſein, die ihren Grund in natürlichen Weltverhältniſſen hat, wie dieß die Intervallen des Fiebers, der Wechſel der Jahreszeiten, der Lauf der Geſtirne u. ſ. w. ſind, vielmehr wird man, wo etwas der Art bemerkbar iſt, in der Regel auf bloß natürliche Ecſtaſe erkennen müſſen. Wohl aber iſt der Wechſel des Kirchenjahrs, als der höhern Ordnung, die ſich in die niedere einzeichnet, etwas, an das die übernatürliche Ecſtaſe ſich anlehnen kann; denn wie ſich die Thätigkeit der göttlichen Vorſehung in dem natürlichen Laufe der Dinge an die Formen der urſprünglichen Schöpfung anſchließt, ſo wird ſie ſich auch in den übernatürlichen Dingen an die Thatſachen der zweiten Schöpfung in Chriſtus, die der Lauf des Kirchenjahres repräſentirt, anſchließen. Was den Zweck der übernatürlichen Verzückung anlangt, ſo iſt dieſer kein anderer als der der ſogenannten Gnadengaben (χαρίσματα, gratiae gratis datae) im engern Sinn; wie denn auch vielfach von den Theologen die Verzückung unter die Gnadengaben gerechnet wird. Wie dieſe nicht gegeben ſind, um das betreffende Individuum zu heiligen, ſondern um den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zur Auferbauung zu dienen, ſo auch in gewiſſer Weiſe die Verzückungen. Die Verzückung wirkt nicht, wie z. B. der Empfang der Sacramente unmittelbar innere Heiligung, ſondern ſie ſoll für den, dem ſie zu Theil wird, ein Mittel ſein, ſeinen Glauben, ſeine Hoffnung und Liebe zu befeſtigen, ein Anſporn, die ſittliche Losſchälung von allem Irdiſchen zu vollenden, und eine Tröſtung auf dem dornenvollen Pfade zur Vollkommenheit. Dieß iſt der nächſte Zweck der Verzückung; der entferntere iſt, Zeugniß von dem realen Bande der Einheit zu geben, das die triumphirende Kirche mit der ſtreitenden verknüpft. Daher begreift es ſich von ſelbſt, daß, während die Gnaden-

Digitized by Google

gaben ohne Rückſicht auf die moraliſche Beſchaffenheit der betreffenden Individuen und ſogar an Laſterhafte verliehen werden, die Verleihung der Ecſtaſe, wenigſtens in der Regel (über die Ausnahmen ſiehe der hl. Thereſia „Weg zur Vollkommenheit“ cap. 56), einen gewiſſen Fortſchritt im Leben der Vollkommenheit vorausſetzt. In dieſer Beziehung kann man auch von einer Vorbereitung auf die Verzückung ſprechen, wer freiwillig der Welt entſagt und in dieſer Entſagung ſich durchübt, wer ſein ganzes Gemüth in ſtrenger Zucht hält und es unverwandt auf die Uebung der göttlichen Tugenden richtet, bei dem wird ſich auch die übernatürliche Ecſtaſe leicht einſtellen. Doch iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob jene Acte die wirkende oder auch nur die meritoriſche Urſache dieſer Art von Verzückung ſein könnten; denn dieſelbe bleibt unter allen Umſtänden freies Gnadengeſchenk Gottes. Vielmehr will damit nur ein Erfahrungsurtheil ausgeſprochen ſein, weil man häufig beobachtet hat, daß auf eine ſolche Dispoſition ſich die Verzückung einſtellte, iſt man im einzelnen Falle, wo die Dispoſition vorhanden iſt, wenigſtens nicht unberechtigt, das Eintreten der Verzückung zu erwarten, obwohl dieß, wie dieſelbe Erfahrung lehrt, in vielen Fällen auch nicht ſtattgefunden. Uebrigens ſieht man leicht, daß, wenn in einem Menſchen die Meditation und Contemplation, d. h. die Uebung der theologiſchen Tugenden, die Intenſität erreicht hat, daß der Zuſtand, welchen wir im Eingang als Verzückung im uneigentlichen Sinne bezeichnet haben, eintritt, der Uebergang aus demſelben in den Zuſtand der übernatürlichen Verzückung äußerlich nicht bemerkbar ſein wird, vielmehr wird der Anſchein entſtehen, als ob letzterer aus erſterem auf dem Wege continuirlicher Entwicklung hervorgegangen. Darnach unterſcheiden die Theologen zwiſchen Verzückung (ecstasis) im engern Sinne und Entzückung (raptus) (vgl. Thom. Aqu. Summa theol. 2. 2 quaest. 175 art. 2) und verſtehen unter letzterer die Ecſtaſe, welche plötzlich, z. B. während Verrichtung eines Geſchäftes, während des Gehens u. ſ. f. eintritt, unter erſterer aber die, welche ſcheinbar durch das Außerſichſein im uneigentlichen Sinne vermittelt wird. Dieſe Unterſcheidung hat nur Bedeutung für die äußere Erſcheinungsform der Ecſtaſe; das innere Weſen derſelben berührt ſie nicht; denn im einen, wie im andern Fall wird ſie von Gott mit unwiderſtehlicher Gewalt gewirkt. Unter dieſer Vorausſetzung wird ſich auch die Streitfrage der Theologen, ob die Acte der Ecſtatiſchen als freie zu betrachten ſeien (vgl. Suarez l. c. tom. 2. cap. 20. num. 5), leicht löſen laſſen. Faßt man den Ausdruck frei im Sinne von wahlfrei, ſo ſind nur die präparatoriſchen Acte auf die Ecſtaſe im engern Sinne, die aber, wie wir auseinandergeſetzt haben, in keinem Cauſalverhältniß zur übernatürlichen Ecſtaſe ſtehen, frei zu nennen und zwar entweder frei an ſich oder urſächlich frei (liberi in se vel liberi in causa), und darum ſind ſie auch meritoriſch. Dagegen die im Zuſtande der Ecſtaſe verrichteten Acte ſind nicht wahlfrei, aber auch nicht unfrei, ſondern frei im Sinne der ſeligen Freiheit (libertas beatorum), die die Möglichkeit des Sündigens ausſchließt und darum ſind ſie auch nicht meritoriſch. Das Verfallen in die Ecſtaſe ſelbſt aber kann bei dieſer Frage nicht in Betracht kommen, da es nicht von dem Menſchen, ſondern von Gott gewirkt wird. Wenn auch, wie wir bemerkt, das Vorkommen der übernatürlichen Ecſtaſe bei einem Menſchen auf einen gewiſſen Fortſchritt deſſelben in der Vollkommenheit ſchließen läßt, ſo liegt doch in dieſem Umſtande noch keine Gewähr der Seligkeit. Je höher der Menſch begnadigt iſt, um ſo tiefer kann er auch ſinken, und dieſe Möglichkeit bleibt, ſo lange er im zeitlichen Leben wandelt. Daher haben die Verzückungen auch eine Seite an ſich, wornach ſie zur Verſuchung, zur Prüfung und Läuterung dienen, was die Heiligen wohl erkannt haben, indem ſie dieſelben ſorgfältig vor der Welt zu verbergen ſuchten oder auch Gott baten, ſie von ihnen zu nehmen. Das Eigenthümliche der Gefahr, die in ihnen liegt, hat ſchon der Apoſtel 2 Cor. 12, 7 ff. angedeutet und unter den aſcetiſchen Schriftſtellern beſonders der hl. Johann vom Kreuz gründ-

Digitized by Google

lich erörtert (vgl. deſſen „Aufſteigen zum Berge Carmel" Buch III. Cap. 7). Auch im kirchlichen Canoniſationsproceß wird das Vorkommen der Verzückung nicht als entſcheidendes Zeichen der Heiligkeit angeſehen; denn als ein ſolches gilt bloß die Ausübung heroiſcher Tugenden und die Verrichtung von Wundern. Daher werden Perſonen canoniſirt, bei denen ſich keine Verzückung gezeigt, und umgekehrt auch ſolche nicht canoniſirt, deren Leben faſt eine zuſammenhängende Kette von Verzückungen geweſen. — Wenn die Verzückung die intellectuellen Vermögen ergreift, ſo geſtaltet ſich von ſelbſt die Viſion und die Apparition. Auch vorausgeſetzt, daß die Verzückung eine übernatürliche ſei, ſo iſt doch der Inhalt der Viſion oder der Apparition nicht einer göttlichen Offenbarung gleichzuſetzen und verdient daher nur menſchlichen Glauben, d. h. man darf ſie für mehr oder weniger wahrſcheinlich, keineswegs aber für gewiß halten, wie z. B. die Offenbarungen, die in der hl. Schrift enthalten ſind. Der Grund davon iſt leicht einzuſehen. Wird ein Individuum einer göttlichen Offenbarung gewürdigt, ſo wird es dadurch noch nicht von ſelbſt auch befähigt, dieſelbe als ſolche Andern mitzutheilen. Dieſe Befähigung wird auch den Ecſtatiſchen, ſofern ſie bloß dieß bleiben, nicht gegeben, und daher ſind ſie ſowohl in Auffaſſung als in Mittheilung der ihnen gewordenen Offenbarungen der Möglichkeit des Irrthums ausgeſetzt. Der Prüfſtein für alle Viſionen Ecſtatiſcher bleibt die in der Kirche niedergelegte Offenbarungswahrheit. Widerſprechen ſie dieſer, ſo zeigen ſie eben damit, daß ſie nicht von Gott kommen. Stimmen ſie aber mit derſelben überein, ſo iſt dieß noch kein ſtricter Beweis ihres übernatürlichen Urſprungs. In letzter Inſtanz nämlich beruht derſelbe auf der Ausſage der viſionären Perſon. Nun kann zwar die Wahrheitsliebe einer ſolchen über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ſein, aber dafür, daß ſie ſich nicht ſelbſt getäuſcht, oder daß ſie nicht verkehrt oder unvollkommen aufgefaßt, iſt keine Bürgſchaft vorhanden. Wenn daher bei einem Heiligſprechungsproceſſe auch eine kirchliche Approbation von Viſionen ausgeſprochen wird, ſo will damit nur erklärt werden, daß dieſelben nichts enthalten, was der Lehre und Anſicht der Kirche zuwider wäre, keineswegs aber, daß ſie im ſtrengen Sinn als Offenbarungswahrheiten zu betrachten ſeien (vgl. Benedicti XIV. de servorum Dei canonizatione etc. lib. III. cap. 42. Amort, de revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis, p. 268 und den Art. Weiſſagung). — Ueber die einzelnen Formen, welche die Ecſtaſe annimmt, je nach dem ſie das eine oder andere Vermögen des Geiſtes vorzugsweiſe ergreift und je nach dem ſie auf das Körperliche zurückwirkt, können wir uns hier nicht weiter einlaſſen. In ausführlicher und wie wir glauben, maßgebender Weiſe hat ſich Görres im 5. Buche ſeiner chriſtlichen Myſtik darüber verbreitet und es kann für unſern Zweck genügen, auf ihn zu verweiſen. Dagegen müſſen wir uns auf die Frage nach der Erkennbarkeit der übernatürlichen Ecſtaſe noch etwas näher einlaſſen. Dieſe Frage iſt eigentlich eine zweifache: wie kann der Ecſtatiſche ſelbſt erkennen, daß ſein Zuſtand ein übernatürlicher ſei, und wie können dieß andere vom Ecſtatiſchen verſchiedene Perſonen? Was nun das erſte anlangt, ſo darf vorausgeſetzt werden, daß eine Ecſtaſe, die überhaupt auf das betreffende Individuum nicht den Eindruck einer übernatürlichen macht, von demſelben auch nicht für eine ſolche gehalten werde, und es handelt ſich alſo näherhin darum, zu beſtimmen, wann einem ſolchen Eindrucke Folge gegeben werden dürfe. In dieſer Beziehung gilt vor allem, daß eine Ecſtaſe, in Folge welcher die Sinnlichkeit aufgeregt und Gedanken des Hochmuthes und der Selbſtüberſchätzung hervorgerufen werden, oder mit welcher ſich eine Viſion verbindet, in der eine Diſpenſation von einer beſtimmten Pflicht ausgeſprochen, oder ein mit einer klar erkannten Verpflichtung collidirendes Gebot auferlegt, oder ein Auftrag ertheilt wird, der mit der beſtehenden kirchlichen Ordnung nicht harmonirt, nicht als übernatürliche, ſondern als dämoniſche ſei's im engern, ſei's im weitern Sinn zu betrachten ſei. Ecſtaſe

welche körperliche Ermüdung hinterlaſſen, in regelmäßigen Zeiträumen ſich wiederholen, den Körper in eine unanſtändige oder auch nur unangemeſſene Haltung bringen, welche Zweifel gegen Glaubenswahrheiten erwecken, welche keine höhere Gluth der Liebe zu Gott, keine Kräftigung des Glaubens und der Hoffnung auch für das Leben außer der Ecſtaſe hervorbringen, ſind ebenfalls nicht als übernatürliche anzuſehen. Bemerkt eine ſolche Perſon, daß ſich in ihr ein Verlangen nach ecſtatiſchen Zuſtänden regt, ſo iſt dieß als ein ſehr bedenkliches Zeichen zu betrachten; denn, ſagt der hl. Johann vom Kreuz, (a. a. O. Bd. 2. Cap. 21), „am beſten wird ſich die Seele vor Betrug ſicher ſtellen, wenn ſie gegen alle beſondern Offenbarungen, Viſionen und Anſprachen entſchiedene Abneigung hegt und ihnen behutſam ausweicht.“ Die Form der Ecſtaſe entſcheidet nichts. Mag die mit derſelben verbundene Viſion noch ſo klar, erhaben und majeſtätiſch ſein; mag ſie noch ſo ſehr den Schein an ſich tragen, als verſtoße ſie ſich nicht gegen den Glauben und die guten Sitten; mag eine ſolche Perſon im Stande ſein, verborgene Sünden an andern zu erkennen; mögen Vorausſagungen, die ſie in viſionärem Zuſtande gemacht, auch eintreffen, ſo liegt doch in all' dem noch keine ſichere Gewähr für den übernatürlichen Charakter der Ecſtaſe. Eine ſolche Gewähr kann nur gegeben werden durch ein wirkliches Wunder, das an den ecſtatiſchen Zuſtand ſich anknüpft oder durch die Gnadengabe der Geiſterunterſcheidung, das einer ſolchen Perſon verliehen wird, oder endlich durch reflectirende Vergleichung einer Ecſtaſe mit einer andern, deren übernatürlicher Urſprung über jeden Zweifel hinausgehoben iſt (cf. Amort, l. c. p. 259 sq.). Iſt es demnach ſchon für den Ecſtatiſchen ſelbſt ſchwer, ſich in Betreff des übernatürlichen Charakters ſeines Zuſtandes zur Gewißheit zu erheben, und muß er ſelbſt in vielen Fällen das Urtheil ſuſpendiren, ſo tritt dieß in erhöhtem Grade für Andere ein, die in die Lage kommen, Ecſtatiſche prüfen zu müſſen. Denn für ſie handelt es ſich nicht nur, die übernatürliche Verzückung von der natürlichen und dämoniſchen, ſondern auch dieſe alle von der ſimulirten zu unterſcheiden. Da jeder Zuſtand der Ecſtaſe etwas außerordentliches und ſomit geeignet iſt, Aufſehen oder nach Umſtänden Mitleid zu erregen, ſo liegt eben darin für menſchliche Eitelkeit und Gewinnſucht eine ſtarke Aufforderung, ſolche Zuſtände durch willkürliche Hervorrufung der Symptome, welche ſie zu begleiten pflegen, zu ſimuliren. Daß die Verzückungen des Somnambulismus und ecſtatiſchen Krampfes betrüglich nachgemacht wurden, zeigen viele Erfahrungen. Indeſſen iſt es doch das Gebiet der dämoniſchen und übernatürlichen Ecſtaſe, dem ſich der Betrug vorzugsweiſe zuwendet. Ein ſolcher Betrug kann von Anfang an intendirt ſein, oder er kann daraus entſtehen, daß eine Perſon Anfälle natürlicher Ecſtaſe irrthümlich für etwas Uebernatürliches hält, und dieſelben, nachdem ihre Periode bereits abgelaufen, zu dieſem oder jenem betrüglichen Zwecke willkürlich hervorruft. Am meiſten geneigt zu Simulirung der übernatürlichen Ecſtaſe iſt das weibliche Geſchlecht wegen des ihm eigenthümlichen Triebes nach äußerer Geltung, und es wird darin durch ſeine natürliche Fertigkeit in der Verſtellungskunſt unterſtützt. Wenn daher bei Prüfung angeblich ecſtatiſcher Zuſtände überhaupt große Vorſicht in der Richtung nothwendig iſt, um ſich vor Betrug zu ſchützen, ſo iſt ſolche Vorſicht weiblichen Perſonen gegenüber in doppeltem Maße anzuwenden und zwar um ſo mehr, je mehr ſie durch Lectüre aſcetiſcher Schriften die Anforderungen kennen gelernt, die für ein Leben in der Vollkommenheit geſtellt werden. Zwar wird man die Regel, welche in dieſer Beziehung eine ſonſt beachtenswerthe Authorität, der Trappiſt gewordene Arzt Debreyne, gibt, daß nämlich in der Gegenwart Perſonen, namentlich weiblichen Geſchlechts, die von außerordentlichen Wegen, Ecſtaſen, Viſionen, Erſcheinungen u. ſ. w. ſprechen, im Beichtſtuhle gar nicht zuzulaſſen ſeien (vgl. deſſen Essai sur la théologie morale, cap. V. p. 339 der 5. Auflage), in ihrer Allgemeinheit ſogleich als eine Uebertreibung

Digitized by Google

erkennen, wie dieß auch von Van der Möre, dem Biographen der hl. Thereſia, im neueſten Bande der Bollandiſten (tom. VII. Octobris etc. 92. p. 513) einläßig nachgewieſen iſt, allein ſoviel wird man jedenfalls aus vielfältiger Erfahrung abſtrahiren können, daß man im einzelnen Falle im Mißtrauen nicht leicht zu weit gehen könne, und daß man auch nach längerer ſorgfältiger Beobachtung ſich noch hüten müſſe, ein definitives Urtheil abzugeben. Die Bemerkung welche Gury (comp. theol. mor. tom. I. nro. 308) in Betreff der dämoniſchen Ecſtaſe macht „non facile generatim credendus est aliquis a daemone possideri, quia verae possessiones nostris temporibus rarae sunt et pleraeque ex iis, quae perhibentur, falsae inveniuntur“ darf ohne Zweifel auch auf die übernatürliche Ecſtaſe ausgedehnt werden. Als hauptſächliche Kennzeichen bloß ſimulirter Ecſtaſe hat man es zu betrachten, wenn eine Perſon mit ihren Zuſtänden Aufſehen zu erregen ſucht, wenn ſie es emſindlich aufnimmt, ſobald man dieſelben nicht als übernatürliche anerkennen will, wenn ſie aus ihren Zuſtänden Gewinn zieht, wenn ſie ein müſſiges Leben liebt, wenn ſie den Beichtvater zu meiſtern ſtrebt u. ſ. w. Durch das Vorkommen der Stigmatiſation oder eines ungewöhnlich langen Faſtens bei ſolchen Perſonen darf man ſich am wenigſten zu einem Vorurtheil in Betreff der Aechtheit der Ecſtaſe hinreißen laſſen; denn in beiden Beziehungen kann der gröbſte Betrug ſtattfinden (cf. Debreyne l. c. p. 331 sq.). Kann man aber verſichert ſein, daß ein Betrug nicht ſtattfinde, ſo iſt doch nicht ſogleich auf übernatürliche Ecſtaſe zu erkennen. Beichtväter, Seelſorger u. ſ. w. werden immer gut thun, ſich zu erinnern, daß, um die Ausdrucksweiſe der Moraltheologie auch hier anzuwenden, für das Natürliche der Beſitzſtand ſpricht, daß alſo für das Außernatürliche der Beweis geliefert werden muß. So lange demnach für die Uebernatürlichkeit einer Ecſtaſe der Beweis nicht geliefert iſt, hat man das Recht, ſie für etwas Natürliches zu halten, und dieſes Recht wird mit Rückſicht auf die ecſtatiſche Perſon zur Pflicht, da man ihr durch voreilige Anerkennung einer übernatürlichen Begabung nur ſchaden kann, während ihr, wenn dieſe wirklich vorhanden, durch Nichtanerkennung kein Eintrag geſchieht. Man kann dagegen nicht einwenden, daß durch ſolche Nichtanerkennung die Ehre Gottes, der die übernatürliche Ecſtaſe wirkt, beeinträchtigt werde; denn wenn Gott will, daß dieß ſein Wirken als ſolches anerkannt werde, ſo ſtehen ihm auch die Mittel zu Gebot, den übernatürlichen Urſprung ſeiner Gabe über allen Zweifel hinauszuheben, und es iſt auch anzunehmen, daß er dieſe Mittel in Anwendung bringen werde. Es iſt ein durchaus verwerfliches Vorurtheil, wenn man glaubt, durch Annahme natürlicher Vorgänge bei ecſtatiſchen Perſonen werde auf dieſe in ſittlicher Beziehung ein Schatten geworfen. Wie eine Perſon heilig werden kann, wenn ſie nie Ecſtaſen erlitten, ſo iſt daſſelbe möglich wenn ihre Ecſtaſen nur natürliche ſind, denn die natürliche Ecſtaſe iſt eine Krankheit wie andere Krankheiten und dient wie dieſe als Prüfungsmittel. Anders als Lebenden gegenüber wird der Standpunct der Beurtheilung ſolchen gegenüber ſein, die bereits vollendet haben, deren Leben als ein in Uebung heroiſcher Tugenden bis ans Ende vollbrachtes vorliegt, und welche Gott bereits durch Wunder verherrlicht hat. Bei dieſen ſpricht die Vermuthung für den übernatürlichen Urſprung ihrer Ecſtaſen, und es muß ſonach das Gegentheil, nämlich der natürliche Urſprung derſelben bewieſen ſein. Es iſt nicht undenkbar, daß dieſer Beweis für alle Ecſtaſen, denen eine Perſon ausgeſetzt geweſen, geliefert werden könne, wie auch das Gegentheil möglich iſt, daß ſich nämlich keine genügenden Gründe finden, irgend eine Ecſtaſe in das Gebiet des Natürlichen zu verweiſen. Indeſſen ſind natürliche und übernatürliche Ecſtaſen nicht in der Weiſe Gegenſätze, daß ſie nicht in demſelben Individuum vorkommen könnten; denn da letztere ſchlechthin freie Gabe Gottes iſt, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie dieſer nicht auch einer von der natürlichen Ecſtaſe heimgeſuchten Perſon ſollte ertheilen können. Daher iſt es wohl möglich,

Digitized by Google

daß bei einer bereits vollendeten Perſon die Ecſtaſen zum Theil als natürliche zu betrachten ſind, während ein anderer Theil auf einen übernatürlichen Urſprung zurückgeführt werden muß, wie dieß z. B., ſoweit in ſolchen Dingen ein Privaturtheil erlaubt iſt, in Betreff der ſeligen Anna Katharina Emmerich der Fall ſein dürfte. Die Ausſcheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen bei Verzückungen iſt, nachdem die heroiſche Tugendhaftigkeit einer Perſon, ſowie die durch dieſelbe vermittelte Wunderwirkſamkeit erwieſen iſt, Sache der kirchlichen Richter im Canoniſationsproceß. Welche Regeln dieſe dabei zu befolgen haben, hat Benedict XIV. in ſeinem bereits angeführten Werke lib. III. cap. 79 n. 5 ff. ausführlich dargeſtellt, weßwegen es genügen kann, auf ihn zu verweiſen. (Außer den bereits angeführten Quellen ſind noch zu nennen: die Schriften der hl. Thereſia, überſetzt von Gallus Schwab; Bona, de discretione spirituum; Gravina, lapis Lydius ad discernendas revelationes veras a falsis, Neapoli 1638. Castaldus, de potestate angelica, Romae 1650. Die Tyroler ecſtatiſchen Jungfrauen. Leitſterne in die dunkeln Gebiete der Myſtik. Regensburg, Manz 1843.) [Aberle.]

Veſpaſianus. T. Flavius Veſpaſianus wurde im J. 9 n. Chr. im alten Sabinerlande von unberühmten Eltern geboren. Von ſeiner ehrgeizigen Mutter angeſpornt trat er früh in den Staatsdienſt und brachte es allmählig zu den höheren Stufen bürgerlicher und militäriſcher Aemter. Unter den Regierungen von Caligula, Claudius und Nero kam er glücklich durch, wiewohl er viele Unwürdigkeiten tragen mußte und ſich im Herzen oft über die Rolle grämte, welche ihm die ſchweren Zeiten aufgenöthigt hatten. Zwei Eigenſchaften waren im Charakter Veſpaſians allmählig in den Vordergrund getreten. Die eine war die unbeſtochene Redlichkeit, mit welcher er im J. 59 die Provinz Africa verwaltete, die andere beſtand in der militäriſchen Tüchtigkeit, welche den Namen Veſpaſians bei allen römiſchen Armeen zu Achtung und Ehren gebracht hatte. Als daher unter Kaiſer Nero im J. 67 n. Chr. der bekannte verhängnißvolle Aufſtand der Juden gegen ihre römiſchen Zwingherren zum Ausbruch kam, erhielt Veſpaſian vom Kaiſer Judäa als Provinz nebſt einer anſehnlichen Streitmacht, um die Rebellen wieder zu Paaren zu treiben. Mit Glück und Geſchick machte ſich Veſpaſian an das ihm aufgetragene Werk. Nachdem er erſt die Kriegszucht unter ſeinen Truppen wiederhergeſtellt hatte, unterwarf er in zwei Feldzügen den größten Theil des Landes und bereitete ſich zum Angriff auf Jeruſalem vor, als ihn die Kunde der Ermordung des Kaiſers Nero überraſchte. Nahm er unmittelbar nach dieſer Kataſtrophe eine beobachtende Stellung um den weiteren Gang der Ereigniſſe abzuwarten, ſo ließ er doch, als er von Galbas Erhebung hörte, ſein Heer dem neuen Kaiſer den Eid der Treue ſchwören, und ſchickte ſeinen Sohn Titus ab, um demſelben Huldigung und Glückwunſch darzubringen. Während aber Veſpaſian unterdeſſen ſeine militäriſchen Operationen mit Energie wieder aufnahm, war der Thron der römiſchen Cäſaren in überraſchendem und blutigem Wechſel der Herrſchaft von Galba auf Otho, von Otho auf Vitellius übergegangen. Anfänglich ließ Veſpaſian ſeine Armee auch dieſen huldigen, und that dieß ohne Zweifel in Aufrichtigkeit ſeines Herzens. Allmählig aber konnte Veſpaſian wahrnehmen, daß die Augen eines großen Theiles der römiſchen Welt auf ihn ſelbſt gerichtet wären. Seine Armee hatte die Erhebung des Vitellius mit Unwillen aufgenommen und Licinius Mucianus, Statthalter von Syrien drang fortwährend in Veſpaſian, an der Spitze ſeiner Armee die Herrſchaft des Reiches zu erobern. So lockend dieſe Verſuchungen waren, ſo entſchloß ſich Veſpaſian doch erſt dann zu dem entſcheidenden Schritte, als ihm Tiberius Alexander, der Präſes von Aegypten, huldigen ließ, und dieſer Schritt alsbald bei den jüdiſchen und ſyriſchen Heeren Billigung und Nachahmung fand. Mit einer Streitmacht von neun Legionen und mit den Hilfsmitteln des ganzen Oſtens begann Veſpaſian den Krieg, welcher mit großer Umſicht und Klugheit vorbereitet eine raſche Entſcheidung fand. Mucianus erhielt

Digitized by Google

den Befehl, an der Spitze der ſechſten Legion und 13,000 Vexillarier auf dem Landwege nach dem Occidente zu ziehen; bei Aquileja ſollte er zu den gleichfalls ſchon auf Veſpaſians Partei getretenen Truppen Möſiens, Pannoniens und Dalmatiens ſtoßen. Aber ohne Mucians Ankunft abzuwarten, wagte der Befehlshaber derſelben, A. Primus, um Dank und Ehre den übrigen Unterſtützern der Veſpaſianiſchen Sache vorwegzunehmen, bei Cremona einen nächtlichen Angriff auf den Feind und errang einen vollſtändigen Sieg. Dadurch und durch den Uebergang der bei Miſenum aufgeſtellten Flotte ermuthigt, drang A. Primus mitten im Winter über die Apenninen und beendigte den Kampf nach einer Reihe ſiegreicher Gefechte durch die Eroberung Roms im December des 69. Jahres n. Chr. Als Veſpaſian zu Alexandria die Nachricht dieſer glücklichen Entſcheidung bekam, beſchleunigte er ſeine Rückkehr ins Abendland um ſo mehr, als ſein zweiter Sohn, der damals etwa 20 Jahre alte Domitian während der Abweſenheit des Vaters in ſeinem Namen die Zügel des Regimentes auf eine Weiſe führte, daß er ſich viele grauſame Handlungen zu Schulden kommen ließ und bereits alle Laſter an den Tag legte, durch welche er ſpäter ſo berüchtigt geworden iſt. Veſpaſian kam endlich im J. 70 gegen Ende des Sommers in Rom an, wurde von der geſammten Bevölkerung mit Jubel aufgenommen und gab ſich ſofort die löblichſte und erfolgreichſte Mühe, das Vertrauen, welches ihn ſo offen empfangen hatte, nach allen Seiten hin möglichſt zu rechtfertigen. Vor allem muß anerkannt werden, daß Veſpaſian die Einfachheit ſeiner an wenige Bedürfniſſe gewöhnten Lebensweiſe auch auf dem Kaiſerthrone beibehielt. Der neue Oberherr des Reiches begnügte ſich aber nicht damit, für ſeine eigene Perſon ein gutes Beiſpiel zu geben, ſondern er brachte auch durch geſetzliche Vorſchriften wider die Gefräßigkeit und den unſinnigen Tafelaufwand der römiſchen Großen eine ſo wohlthätige Veränderung in den Sitten und Gewohnheiten der höheren Stände der Hauptſtadt zu Stande, daß dieſes Uebel nach Veſpaſians Zeit nie wieder ſo allgemein und verderblich wurde. Dazu kam, daß der Kaiſer ſtets Leutſeligkeit, Anmuth und unſtudirte Natürlichkeit ſeiner äußeren Erſcheinung an den Tag legte, Allen und Jeden leicht zugänglich war, durch heitern Witz erfreute, Großmuth bei Beleidigungen ſeiner Würde und Nachſicht bei der Wahrnehmung menſchlicher Schwächen übte. Haben wir im Bisherigen den Kaiſer als Menſchen von einer im Ganzen durchaus liebenswürdigen und gewinnenden Seite kennen gelernt, ſo bewies er ſich nicht minder tüchtig als Regent. Da Rom unter ihm im Ganzen genommen Ruhe und Frieden genoß und der Janustempel im J. 71 n. Chr. geſchloſſen werden konnte, ſo wurde dadurch die Hauptaufgabe des Kaiſers, die tiefen Wunden des Reiches zu heilen und ſeine geſunkene Größe und Würde wieder herzuſtellen, weſentlich erleichtert. Zu dem Ende brach er den Uebermuth der Soldaten, hielt ſie in ſtrenger Zucht und Ordnung, traf in Abſicht auf Geſetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege eine Reihe der wohlthätigſten Anordnungen und regierte, einzelne wahrſcheinlich ſeinem Sohne Titus zur Laſt fallende Gewaltthätigkeiten abgerechnet, nach den Grundſätzen ſtrenger Gerechtigkeit. Eine Hauptſorge mußte Veſpaſian auf das Finanzweſen des Staates verwenden. Hier können wir nun der Worte des Tacitus gedenken, wenn er ſagt, er würde den Veſpaſian in Eine Linie mit den größten Männern des römiſchen Alterthums ſtellen, wenn er von Habſucht frei geweſen wäre. So wenig nun aber auch der Kaiſer von einer gewiſſen Schwäche für das Geld freigeſprochen werden kann, ſo iſt das Urtheil des großen Hiſtorikers doch nicht vollkommen richtig. Einmal darf nicht vergeſſen werden, daß die Regierung eines ſo koloſſalen Reiches auch ungeheure Geldſummen verſchlingen mußte. Nun traf aber Veſpaſian bei ſeiner Thronbeſteigung die Staatscaſſe in Folge der heilloſen Wirthſchaft ſeiner Vorgänger in einem ſo wüſten und leeren Zuſtande, daß nothwendig neue Finanzquellen eröffnet und flüſſig gemacht werden mußten. Wo blieb aber, indem Veſpaſian auf

Digitized by Google

dieſe Nothwendigkeit einging, ſeine Habſucht? Haben wir ſchon oben geſagt, daß Veſpaſian auch auf dem Kaiſerthrone nur wenige und einfache Bedürfniſſe kannte, ſo können wir dem jetzt beifügen, daß der Kaiſer alle Früchte ſeiner Finanzgeſetze theils zur Bezahlung der Armen, theils zur Ernährung des gemeinen Volkes der Hauptſtadt, theils zu freigebigen Spenden bei Unglücksfällen, zu Spielen und Largitionen, zur Unterſtützung herabgekommener Vornehmer, zur Erbauung oder Ausbeſſerung von Städten, Tempeln, Waſſerleitungen, Amphitheatern (das Coloſſeum), endlich auch zur Hebung der Künſte und Wiſſenſchaften verwendete. Denn wie Veſpaſian ſelbſt nicht ohne höhere Bildung war und nach dem Zeugniß des Joſephus Flavius Denkwürdigkeiten über den jüdiſchen Krieg ſchrieb, ſo warf er auch den Lehrern der Künſte und Wiſſenſchaften Beſoldungen aus der Staatscaſſe aus. Mithin kann der Kaiſer nicht deßwegen getadelt werden, daß er die Einnahmen des Staates möglichſt zu ſteigern ſuchte, wohl aber iſt er von dem Vorwurf nicht freizuſprechen, daß er bei ſeinen Finanzoperationen erlaubte und unerlaubte, jedoch lieber ſchmutzige als grauſame Mittel und Wege einſchlug und das Unwürdige derſelben durch ſcurrilen Witz zuzudecken ſtrebte. Nach beinahe zehnjähriger Regierung ſtarb Veſpaſian im 70. Jahre ſeines Lebens im Junius des Jahres 79 n. Chr. Titus der ältere Sohn war ſein Nachfolger. [Allgayer.]

Veſper, iſt jener Theil des canoniſchen Stundengebetes, der das Abendgebet bildet, daher auch der frühere Name „Lucernarium“. Ihrem Baue nach iſt ſie im römiſchen Breviere (ſ. d. A. Brevier) das Gegenſtück der Laudes, beſteht wie dieſe aus fünf Pſalmen mit Antiphonen, einem Capitel, einem Hymnus, einem Verſikel ſammt Reſponſorium, einem Canticum (dem Magnificat) ſammt Antiphon, den Kirchengebeten des Tages, und den öfters ſich anreihenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Merkwürdig iſt ſie beſonders dadurch, daß ſie der einzige Theil des Breviers iſt, der noch heut zu Tage regelmäßig in den meiſten Pfarreien an Sonn- und Feiertagen feierlich in der Kirche gebetet, oder vielmehr zugleich vom Chor geſungen wird.

Veſprim, Biſthum, ſ. Gran.

Vestararius, Vestiarius hieß jener Official in der älteren Kirche, deſſen Dienſt in der Aufbewahrung der Kleider und Kleinodien des Papſtes beſtand. Bei den feierlichen Stationszügen ritt er unmittelbar nach demſelben zunächſt dem Vicedom. Post equum (sc. Papae) vero hi sunt, qui equitant, Vicedominus, Vestararius, Nomenculator atque Sacellarius — vor dem Papſte zu Pferde zogen einher die Diaconen, der Primicerius, die zwei Regionarnotare, Regionardefenſoren und Regionarſubdiaconen (ſ. d. A. Regionarius). Anaſtaſius der Bibliothecar erwähnt öfters dieſen Palatialbeamten. Der Dienſt des Veſtiars wird ſowohl von angeſehenen Männern bekleidet, als auch andere wichtige Aemter ihnen anvertraut ſind. So wird in den Briefen Johannes VIII, ein Cessarius filius Pipini potentissimi Vestiarii erwähnt (cf. tom. VI. conc. Harduin. col. 118), und war unter demſelben Papſte ein Veſtiar Statthalter von Ravenna (Ep. Jo. ad Angilb. imperatric. tom. V. Misc. Baluz. p. 189) und führt bei Perard ein Schreiben des Abtes vom hl. Benignus die Aufſchrift: Illustri sacri Palatii Vestarario, primo Senatori nec non unico Romanorum duci. — Mabillon, Musei Italici tom. II. ed. Lut. Par. 1724. p. 4. — Binterim, Denkw. Mainz 1838. 1. Bd. 2. Thl. S. 36.

Viaticum nennt man die Euchariſtie, wenn ſie von Schwerkranken als Stärkung zum Todeskampfe, zur Reiſe in die Ewigkeit (Viaticum), empfangen wird. Es iſt dieſe Sitte, Sterbende in ſolcher Weiſe zum letzten Streite im Tode zu kräftigen, uralt. Honoratus reichte, z. B. das Viaticum dem hl. Ambroſius. Selbſt Büßer, die ſich noch nicht in voller Kirchengemeinſchaft befanden, und deßwegen in geſunden Tagen von dem Communionstiſche ferne bleiben mußten, wurden auf dieſe Weiſe zur Reiſe in die Ewigkeit ausgerüſtet (ep. eccl. Afric. inter epp. S. Cypriani). Es geſchah ſogar in früheren Zeiten ſehr häufig, daß

ſelbſt Laien im Nothfalle die Communion zu Kranken trugen (Euseb. hist. eccl. l. 6. c. 44; Hincm. Rhem. quaest. visit. 10; Conc. Londin. a. 1138); ja im Morgenland ſoll es noch jetzt bisweilen geſchehen (Renaud. coll. lit. orient. tom. 1. p. 291). Der Wunſch der Kirche, daß jeder Gläubige in ſolcher Weiſe vereinigt mit Chriſtus von der Welt abtrete, iſt ſo dringend, daß der Prieſter von der Kirche verpflichtet wird, es in jeder Stunde des Tages und der Nacht in die Häuſer der Kranken zu tragen, und es ſelbſt ſolchen zu reichen, die nicht mehr von Mitternacht aus nüchtern ſind; ja es iſt ſogar dem Ermeſſen der Seelſorger anheimgeſtellt, es auch ſolchen ſchwer Erkrankenden zu ſpenden, die es ſchon an demſelben Tage nach Art der Geſunden empfangen haben (Benedict. de syn. dioec. l. 7. c. 11. n. 2). So ſchwer krank, um die Communion als Viaticum zu empfangen, iſt jener Kranke, bei dem es wahrſcheinlich iſt, daß er dieſelbe ſpäter nicht mehr empfangen könne (Rit. Rom.). Lebt Jemand, der die Communion als Viaticum empfangen hat, noch einige Tage (das Rituale von Paris nennt zehn, einzelne Theologen ſechs oder ſieben, nach Umſtänden genügt wohl auch ein Tag), ſo iſt ſie ihm wiederholt als ſolches zu reichen. Geneſet er aber nach Empfang des Viaticums, ſo empfängt er die Communion in der Folge wieder nach Art der Andachtscommunion. Einem zum Tode verurtheilten reumüthigen Verbrecher darf die Communion als Viaticum am Tage der Hinrichtung nicht, wohl aber am Tage zuvor gereicht werden. Geſchieht es, daß ein Schwerkranker geiſtesabweſend iſt, an beſtändigem Huſten und Erbrechen leidet, oder ſich überhaupt in einen Zuſtande befindet, in welchem er nicht im Stande iſt, die Communion auf eine gebührende Weiſe zu empfangen: ſo iſt es nicht erlaubt, ſie ihm zu ſpenden. [Fr. X. Schmid.]

Vicariat, ſ. Generalvicar und Vicarius apostolicus.

Vicariatsgericht. In größeren Diöceſen, wie namentlich in Teutſchland, hat nach neuerer Einrichtung der erzbiſchöfliche oder biſchöfliche Generalvicar zur Erleichterung ſeiner Amtsführung ein berathendes Collegium zur Seite, welches regelmäßig vom Biſchofe aus Mitgliedern des Domcapitels zuſammengeſetzt iſt. Da dem Generalvicar gewöhnlich die volle Jurisdiction des Biſchofs mit Ausnahme beſonders wichtiger Gegenſtände übertragen, ſohin auch die Cognition und Entſcheidung der kirchlichen Streitſachen ſowie die Gerichtsbarkeit in Unterſuchung und Beſtrafung der geiſtlichen Standes- und Amtsvergehen als ordentliches Amtsrecht verliehen iſt (ſ. d. A. Generalvicar, Bd. IV. S. 406 f.), ſo heißt dieſes ſeiner Direction untergebene Collegium das Vicariats- (Generalvicariats-) Gericht.

Vicarius bezeichnet im Allgemeinen den Stellvertreter eines mit ordentlicher Amtsgewalt bekleideten kirchlichen Vorſtehers. Man unterſcheidet mit Rückſicht auf die Unterordnung der Kirchenämter: päpſtliche Vicare (Vicarii apostolici), biſchöfliche (Vicarii episcopales), und Pfarrvicare oder Beneficiumsverweſer (Vicarii parochiales s. beneficiales). Die biſchöflichen (und erzbiſchöflichen) Vicare ſind entweder Stellvertreter des Biſchofs bei deſſen Lebzeiten (sede plena) oder bei erledigtem biſchöflichen Stuhle (sede vacante). Biſchöfliche Vicare sede plena waren vormals die Vicarii foranei und principales, und ſind heutzutage die Vicarii generales; biſchöfliche Vicare sede vacante ſind die von dem biſchöflichen Capitel zur interimiſtiſchen Verwaltung aufgeſtellten Vicarii capitulares. Aber auch unter den Pfarr- oder anderen Beneficienverweſern ſind die ſtändig angeſtellten (Vicarii perpetui) von den zeitlichen (Vicarii temporarii) zu unterſcheiden. Sie alle folgen hier in alphabetiſcher Ordnung.

Vicarius apostolicus. Als ſeit dem fünften Jahrhunderte die Anfragen und Berufungen an den päpſtlichen Stuhl immer häufiger wurden, bevollmächtigten die Päpſte, um entfernteren Provinzen den Verkehr mit Rom zu erleichtern, einzelne Erzbiſchöfe oder Biſchöfe für einen beſtimmten Bezirk, um dort wenigſtens einen Theil der einſchlägigen Geſchäfte in ihrem Namen zu beſorgen.

So finden wir den Erzbiſchof von Theſſalonike für Illyrien, den von Sevilla für Spanien, den von Arles für Gallien als apoſtoliſche Vicare aufgeſtellt. Anfangs waren dergleichen Vollmachten nur auf die Perſon des Delegaten beſchränkt, allein allmählig knüpfte ſich dieſes perſönliche Recht an den Ort, ſo daß der Inhaber eines ſolchen Biſchofsſitzes zugleich als apoſtoliſcher Bevollmächtigter angeſehen wurde. Dieſe ſtändigen Vicare verloren ſich jedoch wieder bis zum achten Jahrhundert; denn die ſpäteren päpſtlichen Vicare, wie z. B. in Frankreich Biſchof Drogo von Metz (844), Erzbiſchof Anſegiſus von Sens (876), hatten dieſe Würde wieder nur für ihre Perſon, oder, wie etwa der Erzbiſchof von Trier (967) als bloßen Ehrenvorrang. Erſt vom eilften Jahrhunderte an wurden wieder mehrere Erzbiſchöfe, namentlich der von Salzburg (1026), von Mainz (1032), von Trier (1049), von Hamburg-Bremen (1050), zu päpſtlichen Vicaren mit mehr oder weniger ausgedehnten Vollmachten ernannt. Inſofern nun dergleichen Vollmachten mit einem beſtimmten Sitze bleibend von einem Succeſſor auf den anderen regelmäßig übergingen, erſchienen die zeitlichen Inhaber dieſer Würde gleichſam als geborene Geſandte (ſ. d. A. Legaten, Bd. VI. S. 409 ff.). Dermalen beſtehen apoſtoliſche Vicare faſt nur in ſolchen Ländern und Provinzen, wo entweder biſchöfliche Sitze noch gar nicht vorhanden ſind, oder wo durch lange Sedisvacanz die biſchöfliche Succeſſion unterbrochen iſt. In allen Theilen der Welt gibt es gegenwärtig, beſonders in Folge des ſegenreichen Wirkens der Miſſionen neuerer Zeit, dergleichen päpſtliche Bevollmächtigte. In Auſtralien ſind die von Papſt Gregor XVI. angeſtellten Biſchöfe von Sidney, Hobartown und Adelaide zugleich apoſtoliſche Vicare für die dortigen Miſſionen. Auf den Inſeln des ſtillen Oceans ſind zwiſchen 1825 und 1850 drei päpſtliche Vicariate gegründet (ſ. d. A. Picpus-Genoſſenſchaft, Bd. VIII. S. 450). In Indien beſtehen jetzt zwölf, von denen vier ſchon früher vorhanden waren, acht aber erſt zwiſchen 1834 und 1848 entſtanden ſind (ſ. d. A. Indien, Bd. V. S. 619 f.). China und die benachbarten Reiche ſind in 14 apoſtoliſche Vicariate (Nanſi, Haquang, Sut-chuen, Yun-nan, Fokim, Tſche-kiang, Leo-luog, Mongolei, Siantong, Malacca, Siam, Cochinchina, Oſt- und Weſt-Tunkin) vertheilt, für welche aber zur Zeit nur Biſchöfe in partibus mit päpſtlichen Vollmachten beſtellt ſind. Dasſelbe iſt der Fall für die Miſſionen in Africa; Tunis, Tripolis, Maroco, Aegypten mit Arabien, Congo, Guinea, Madagascar und Cap der guten Hoffnung. In Südamerica ſtehen Jamaica, Bahama, Honduras, Guiana, Trinidad, die engliſchen Antillen ꝛc. unter Weihbiſchöfen als apoſtoliſche Vicaren. Der Biſchof von St. Louis in den nordamericaniſchen Freiſtaaten iſt zugleich Delegat des apoſtoliſchen Stuhles für St. Domingo; für Neufundland iſt der Biſchof von Corpaſio in partibus, und für Texas der Weihbiſchof von Claudiopolis als apoſtoliſcher Vicar ernannt. In Europa hat die Moldau an der Stelle des ehemaligen katholiſchen Biſchofs von Bakan einen Biſchof in part. als apoſtoliſchen Vicar, und für die Walachei iſt der Biſchof von Nikopolis als ſolcher beſtimmt. In England beſtehen ſeit 1840 acht päpſtliche Vicariate (ſ. d. A. Großbritannien, Bd. IV. S. 803). In den zum teutſchen Bunde theilweiſe oder ganz gehörigen Staaten zählen wir gleichfalls acht. In Oeſtreich nämlich, wo das Militär ſeine eigene Geiſtlichkeit hat, ſteht an der Spitze des ganzen Heeres ein Biſchof in partibus als apoſtoliſcher Vicar, dem das zur Beſorgung der Kirchenangelegenheiten der Armee eingerichtete Feldconſiſtorium untergeben iſt, und von dem der für jeden Generalcommandobezirk aufgeſtellte Feldſuperior ſeine oberhirtlichen Weiſungen und Aufträge empfängt. Im Königreiche Sachſen beſteht für die Katholiken der Kreislande ein apoſtoliſches Vicariat zu Dresden, und für die ſächſiſche Oberlauſitz zu Bautzen ein Biſchof in partibus als päpſtlicher Biſthumsverweſer, der aber nicht unmittelbar unter dem apoſtoliſchen Stuhle, ſondern unter dem Erzbiſchofe von Prag ſteht; ſowie der für das Großherzogthum Luxemburg aufgeſtellte

Digitized by Google

Vicar dem Biſchofe von Namur untergeben iſt. Für die nordiſche Miſſion iſt gleichfalls in neueſter Zeit wieder ein eigener apoſtoliſcher Vicar mit dem Sitze in Hamburg aufgeſtellt worden, leider bis jetzt ohne Erfolg. In Preußen ſind die einzelnen Gemeinden der alten Elbprovinzen nebſt der Pfarrei Minden von der nordiſchen Miſſion abgetrennt und dem Biſchofe von Paderborn in der Art überwieſen worden, daß er dieſelben nomine Vicarii apostolici verwaltet. Ebenſo iſt der Fürſtbiſchof von Breslau für Pommern und die Marken apoſtoliſcher Vicar, und läßt die katholiſchen Gemeinden zu Berlin, Potsdam, Spandau, Frankfurt an der Oder, Stettin und Stralſund durch den Propſt von St. Hedwig zu Berlin als ſeinen Delegaten adminiſtriren. In gleicher Weiſe iſt dem Biſchofe von Münſter das ehemals zur Holländiſchen Miſſion gehörige Stift Elten nebſt Emmerich, dann die fünf Pfarreien der oberen Grafſchaft Lingen zur Vicarirung im Namen des Papſtes angewieſen. [Permaneder.]

Vicarius capitularis heißt der im Falle der Erledigung eines erzbiſchöflichen oder biſchöflichen Stuhles nach Vorſchrift des Tridentiniſchen Concils von dem betreffenden Capitel zur interimiſtiſchen Verwaltung der Diöceſe aufzuſtellende Verweſer; ſ. d. A. Capitularvicar, Bd. II. S. 331 f.

Vicarius foraneus und **Vicarius principalis**, oder wie ſie ebenfalls genannt wurden „Officialis“ for. und princ., bezeichnen zwei neue biſchöfliche Unterbeamte, deren ſich die Biſchöfe ſeit dem 13. Jahrhunderte bedienten, um die anmaßlichen Beſtrebungen der Archidiaconen zu paralyſiren, und ihren Einfluß zu brechen; ſ. d. A. Official, Bd. VII. S. 759.

Vicarius generalis iſt nach neuerem Decretalenrechte der Mann des Vertrauens, den der Erzbiſchof oder Biſchof ſich nach freier Wahl gewöhnlich aus ſeinem Capitel als Gehilfen und Stellvertreter zur äußeren Verwaltung der Diöceſe an die Seite nimmt; ſ. d. A. Generalvicar, Bd. IV. S. 406 f.

Vicarius perpetuus, d. h. Pfarrvicar, ſtändiger. Das Tridentinum verordnet, daß, wenn eine Pfarrei einem Stifte, Kloſter oder einer ſonſtigen kirchlichen Corporation oder Dignität bleibend einverleibt, ſohin der eigentliche Pfarrer (parochus habitualis) eine moraliſche Perſon iſt, und die Pfarrei nicht ſelbſt paſtoriren kann, zur Verwaltung des Amtes ſofort ein Stellvertreter und zwar ein ſtändiger Pfarrverweſer (vicarius perpetuus) aufgeſtellt werden ſoll, der als der wirkliche Pfarrer (parochus actualis) auch alle Rechte eines ſolchen ausübt. Aber auch außerdem gibt es ſtändige Pfarrvicare, nämlich Vorſteher von ſolchen Kirchen, welche anfänglich nur Tochterkirchen waren, allmählig aber durch zunehmende Bevölkerung die Eigenſchaften und Rechte ſelbſtſtändiger Pfarreien erlangt haben, ſo daß ſie zur Zeit noch immer, ohne von der Mutterkirche förmlich abgetrennt zu ſein, in einem wenn gleich ſehr unbedeutenden und bloß das vorige Abhängigkeitsverhältniß noch beurkundenden Nexus mit ihr ſtehen. Dieſe Dependenz wird in der Regel nur dadurch angedeutet, daß ein- oder zweimal im Jahre entweder der Pfarrer der Mutterkirche anſtatt des Vicars den Hauptgottesdienſt abhält, oder aber der Pfarrvicar an der Mutterkirche in der Eigenſchaft eines Hilfsprieſters fungirt und deſſen Gemeinde ſtatt des eigenen Gottesdienſtes den der Ecclesia matrix beſuchen muß. Endlich ſind viele ehemals mit Stiftern oder Klöſtern verbundene Pfarreien in Folge der Säculariſation wirklich und völlig abgetrennt in die Reihe ſelbſtſtändiger Pfarrkirchen eingetreten; nur bezieht der an einer ſolchen Kirche angeſtellte Geiſtliche von dem Staatsärar nicht die volle Congrua eines wirklichen Pfarrers, und führt daher auch bloß den Titel „Pfarrvicar“. Uebrigens haben alle dieſe ſtändigen Vicare eine ganz den wirklichen Pfarrern analoge Jurisdiction, üben wie dieſe die vollſtändige Seelſorge, werden förmlich inveſtirt, führen ein eigenes Amtsſiegel, und können nur in Folge richterlichen Erkenntniſſes amovirt werden. [Permaneder.]

Vicarius temporarius, im Gegenſatze zum Vic. perpetuus, heißt

Digitized by Google

derjenige Geiſtliche, der zur zeitlichen Verwaltung einer Pfarrei oder ſonſtigen ſelbſtſtändigen Curatſtelle bei legaler Abweſenheit des Pfarrers bis zu deſſen Wiederkunft, oder im Erledigungsfalle der Pfründe bis zu deren definitiven Wiederbeſetzung aufgeſtellt, oder einem phyſiſch- oder geiſtig-unfähig gewordenen Pfarrer bis zu deſſen Wiedergeneſung oder Reſignation beigegeben, alſo jedenfalls nur zur proviſoriſchen Amtsführung angewieſen wird. Es iſt demnach die Bezeichnung „unſtändiger“ oder „zeitlicher“ Pfarrvicar (oder Pfarrproviſor) ganz gerechtfertiget. Der Vicarius temporarius gehört daher auch in die Kategorie der bloßen Aushilfsgeiſtlichen; ſ. d. A. Hilfsprieſter, Bd. V. S. 193 ff.

Vicedominus, ſ. Mensa capitularis.

Vicekanzler, apoſtoliſcher, ſ. Curia Romana.

Vicelin, St., Apoſtel von Holſtein, und das Bisthum Olbenburg. Die Gründung des Bisthums Aldenburg oder Starigard in Holſtein durch Kaiſer Otto I. fällt wohl in das J. 967. Das Bisthum Alden- oder Oldenburg umfaßte vorerſt das ganze Land der Obotriten (ſ. d. A.) bis zum Peenefluß und der Stadt Demmin, und wurde dem Erzbisthum Hamburg unterſtellt. Erſter Biſchof war Egward —973; ihm folgte 2) Wego oder Wiego —983; ſodann 3) Ezico. Es folgten 4) Folkward, der in Schweden und Norwegen das Chriſtenthum predigte und 5) Reginbert —991, unter dem die Reſidenz nach Mekleuburg verlegt wurde. 5) Sein Nachfolger Bernhard oder Benno erſcheint ſchon im J. 1014, im J. 1018 floh er, von den Slaven vertrieben, zu Biſchof Bernward nach Hildesheim, er wohnte auch am 24. September 1022 der Einweihung der St. Michaeliskirche in Hildesheim an (Helmold, Geſchichte der Slaven I. 18). „Da wurde unſer Biſchof Benno, ſagt Helmold, als er die linke Seite der Kirche einweihte, vom Volke ſo gedrängt und verletzt, daß er nach einigen Tagen, da die Krankheit immer ſchlimmer wurde, ſeinen Geiſt aufgab, worauf er in der nördlichen Kapelle derſelben Kirche ein ehrenvolles Grab erhielt.“ Indeß ſtarb Benno nach ſichern Nachrichten erſt am 23. Auguſt 1023, wogegen St. Bernward ſchon im November 1022 ſtarb. Der 7) Biſchof Reinhold oder Reginhold wohnte 1027 der Synode zu Frankfurt an. Ihm folgte 8) Meinher, dann 9) Abhelin, der zu Aldenburg ſtarb. Nach ſeinem Tode theilte um 1052 Erzbiſchof Adalbert das bisherige Bisthum Aldenburg in die drei Bisthümer Aldenburg, Ratzeburg und Meklenburg. Eizo oder Eyzo war 10) Biſchof von Aldenburg der im J. 1066 dem großen Aufſtande der Slaven entfloh. Darauf erfolgte eine lange Unterbrechung des Chriſtenthums in dieſen Gegenden (ſ. d. A. Gottſchalk, der Wendenfürſt, Obotriten, Ratzeburg, Schleswig). Um daſſelbe aus ſeinen Trümmern wieder zu erheben, erſchien nun von Gott geſaudt in dieſen Gegenden St. Vicelin, „der Oldenburger Biſchofſitz blieb aber 84 Jahre lang unbeſetzt“ (Helmold, I. 24). Vicelin war gebürtig aus dem Sprengel von Minden. Er war zu Hameln an der Weſer geboren, und erhielt den Unterricht bei den dortigen Domgeiſtlichen. Als Jüngling gerieth er in große geiſtliche und leibliche Noth. Von der Burg Everſtein ging er nach Paderborn, und ward Tiſch- und Hausgenoſſe des berühmten Magiſter Hartmann. „Hier ſtudirte er gar viele Jahre lang mit unbeſchreiblichem Fleiß und Eifer.“ Er übertraf bald ſeine Gefährten und unterſtützte ſeinen Lehrer im Unterricht. Unter den Heiligen verehrte er vor allen den hl. Nikolaus, deſſen beſonderem Dienſt er ſich widmete. — Auch ſein Oheim Ludolf, Pfarrer von Feule, förderte den Vicelin in allem Guten. Von Paderborn wurde Vicelin als Vorſteher der Schule nach Bremen berufen. Er förderte hier die Schüler zu allem Guten und Biſchof Friedrich (1105—1123) war ihm ſehr gewogen. Später zog Vicelin nach Frankreich, wo er den Unterricht der berühmten Gelehrten Radulf und Anſelm von Laon (ſt. 1117) genoß. Aus Frankreich zurückgekehrt begab er ſich zu Norbert, ſeit 1126 Erzbiſchof von Magdeburg und erlangte hier die Prieſterweihe. Dann beſchloß er, den Slaven zu predigen und

begab ſich aus dieſem Grunde zu Erzbiſchof Adalbert II. von Hamburg. Mit den Prieſtern Rodolf und Ludolf, Domgeiſtlichen zu Hildesheim und Verden, ging er zu dem Fürſten Heinrich. Sie kamen im J. 1126 nach Holſtein, und Vicelin übernahm die Pfarrei von Faldera oder Neumünſter, an der Grenze der ſlaviſchen Wagrier. Er fand hier nur den Namen des Chriſtenthums vor; auch war die Gegend öde und unfruchtbar. Aber ſeine Predigt wirkte mächtig auf das Volk, und ertönte im ganzen Lande der Nordalbingier. Geiſtliche und Weltliche ſammelten ſich um ihn, um unter ſeiner Leitung ein chriſtliches Leben zu führen. Aber die Slaven waren der Gnade noch unzugänglich; denn Kanut und Zwentepolch, Söhne Heinrichs, und Enkel des Wendenfürſten Gottſchalk, führten Kriege gegeneinander. Als Zwentepolch ſpäter allein regierte, begab ſich Vicelin zu ihm nach Lübeck, wurde freundlich aufgenommen, und ſandte die Prieſter Ludolf und Volcward zur Seelenſorge dorthin. Auch ſie wurden gut aufgenommen, doch im J. 1138 liefen die Rugier mit einem ſtarken Raubgeſchwader in die Trave ein, drangen bis Lübeck vor, verwüſteten die Burg und Umgegend, und zwangen die Einwohner mit ihren Geiſtlichen die Flucht zu ergreifen (ſ. Kurd von Schlözer, die Hanſa und der teutſche Ritterorden in den Oſtſeeländern, 1851. S. 3). In Folge deſſen ſank das obotritiſche Altlübeck zu einem kleinen Fiſcherdorf herab. Kanut der Däne aber wurde Herr im Lande der Wagrier und Holzaten, kam auch oft zu Vicelin in Faldera. Die von König Heinrich zu Lübeck erbaute Kirche ließ er einweihen. Auf Vicelins Rath ließ ferner Kaiſer Lothar die Burg Sigeberg (Segeberg) im Lande Wagrien bauen; am Fuße des Berges ſtiftete der Kaiſer eine reich dotirte Kirche (1134). Die Aufſicht über all' dieſe Kirchen führte Vicelin. Lothars Tod (1137) war ein großer Schlag für dieſe Gegenden, und für die Kirche. Der Obotrite Pribislaw drang von Lübeck aus in Holſtein vor, und zerſtörte die Veſte Sigeberg, und alle umliegenden Orte, wo Sachſen wohnten, von Grund aus. Das neue Bethaus und der eben erbaute Münſter wurden verbrannt. Volker, ein frommer Geiſtlicher, wurde mit dem Schwerte durchbohrt, die übrigen geiſtlichen Brüder flohen nach dem Hafen von Faldera. Ebendahin entkamen auch die Prieſter von Lübeck. Vicelin aber waltete als geiſtlicher Vater über den um ihn Verſammelten. Er trieb Dämonen aus und heilte Kranke. Seit dem J. 1139 (38) ergriffen die Sachſen die Offenſive gegen die Slaven, und verheerten gleichfalls in deren Lande alles mit Feuer und Schwert. Seit 1143 kam Graf Adolph in den Beſitz von Wagrien; er erbaute wieder die Burg Sigeberg, und das Land wurde „germaniſirt", indem Adolph Coloniſten aus verſchiedenen teutſchen Ländern dahin kommen ließ. Die Slaven behielten nur die äußerſte Oſtküſte von Holſtein, Aldenburg und Lutilenburg (Lütjenburg). Gleichzeitig baute derſelbe (1143) ein neues, das teutſche Lübeck wieder auf (Helmold, I. 57; Kurd von Schlözer, l. c. 4—7). Mit Niklot, dem Obotritenfürſten, ſchloß er Frieden; dem hl. Vicelin ſtellte er die dieſem von Kaiſer Lothar geſchenkten Güter bei Sigeberg zurück. Vicelin, mit dem ſich jetzt der fromme Prieſter Thetmar von Bremen verband, that alles, um die Kirchen theils wiederherzuſtellen, theils neue Kirchen und Klöſter zu gründen (Helmold, I. 58). Nun trat auch Heinrich der Löwe herrſchend und erobernd in dieſen Gegenden auf (ſ. d. A.), der Kriege gegen die heidniſchen Slaven führte, wobei er zunächſt nur an Eroberung, nicht an Bekehrung dachte (—1148). Als er die Bedeutung der Stadt Lübeck erkannte wünſchte er in den Beſitz derſelben zu kommen, was ihm lange nicht gelang. Der Erzbiſchof Hartwig von Bremen trug ſich gleichfalls mit großen Plänen, und wünſchte die ſeit 84 Jahren eingegangenen drei ſlaviſchen Biſthümer wieder herzuſtellen. Er berief darum den ehrwürdigen Vicelin, und weihte ihn zum Biſchof von Aldenburg (11. October 1149), „obwohl derſelbe ſchon hochbejahrt war, und im Lande der Holtſaten 30 Jahre (genauer 23. Jahre) gewirkt hatte." Für Mecklenburg ordinirte er den Emmehard, und beide wurden in Horſeveld geweiht.

Digitized by Google

Aber Hartwig hatte weder Heinrich den Löwen noch den Grafen Adolph dabei gefragt. Darum wurde die Freundſchaft zwiſchen Vicelin und dem Grafen geſtört, „denn vorher hatte der Graf ihn wie einen Vater verehrt.“ Adolph erhob allen in jenem Jahr dem Biſchof Vicelin fälligen Zehnten, und ließ dem Biſchof nichts übrig. Dieſer aber begab ſich zu Heinrich dem Löwen, welcher ihm ſagte: „Ihr verdientet, Biſchof, daß ich Euch weder begrüßte noch empfinge, weil ihr dieſen Titel ohne mich angenommen habt.“ Doch wolle er ihm vergeben und ihn anerkennen, wenn er aus ſeiner Hand die biſchöfliche Einkleidung annehme. Das kam dem Biſchofe hart vor, und er bat um Zeit, ſich zu bedenken. Bald darauf verfiel er in eine gefährliche Krankheit. In Bremen rieth man ihm, ſich nur vom Kaiſer belehnen zu laſſen und die Sache blieb längere Zeit unerledigt, doch kam Vicelin ſpäter wieder nach Lüneburg, und „that, wozu die Noth ihn zwang, und empfing das Bisthum vermittelſt des Stabes von der Hand des Herzogs“ (Helmold, I. 70); Heinrich ſchenkte ihm die Inſel Bozoe nebſt Dulzaniza, der Graf Adolph aber trat die Hälfte des Zehnten an das neue Bisthum ab (1151). Vicelin baute zu Bozoe eine Kirche zum Gedächtniß des Apoſtels Petrus, doch that Graf Adolph viel weniger, als er verſprochen hatte. Eine Aufforderung, von dem Dänenkönige Kanut ſich belehnen zu laſſen, wies Vicelin zurück. Während er (um Pfingſten 1152) zu Merſeburg weilte, ſtarb zu Sigeberg ſein theurer Freund und Gefährte, der Propſt Thetmar (Helmold, I. 73. 74). Dieſes und die Kämpfe des Erzbiſchofs Hartwig von Hamburg und Heinrichs des Löwen über die geiſtliche Gerichtsbarkeit in dem Sprengel Vicelin's trübte die letzten Lebenstage des Vicelin. „Er ward alltäglich von Kummer heimgeſucht, und ſuchte einen Tröſter, den er nicht fand.“ In Faldera traf ihn vollſtändige Lähmung, ja er wurde auch des Gebrauch's ſeiner Zunge beraubt, zwei Jahre war er auf dem Schmerzenlager, und konnte weder ſitzen noch liegen. Er ließ ſich von den Brüdern in die Kirche tragen. Am 12. December 1154 ſtarb er, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen Biſchof geweſen. Wunder nach ſeinem Tode beſtätigten die Heiligkeit des Knechtes Gottes (Helm., I. 75. 78). Der Herzog Heinrich wählte aber den Gerold zum 12) Biſchof von Aldenburg, unter dem der Biſchofsſitz (1163) nach Lübeck verlegt wurde. Gerold ſtarb den 13. Auguſt 1163. Biſchof Conrad 13) von Aldenburg-Lübeck regierte von 1164 bis zum 11. Juli 1172; er war Gerolds leiblicher Bruder, und mußte vor Heinrich dem Löwen aus ſeinem Bisthume fliehen. 14) Biſchof Heinrich I. regierte bis 1182. Es folgten 15) Conrad II. (—1187); 16) Theodor (—1211); 17) Berthold (—1235); 18) Johannes (—1247); 19) der Verweſer Albertus (—1254); 20) Johannes II. (—1260); 21) Johannes III. a Tralau (—1276); 22) Burchard (—1327); 23) Heinrich II. (—1341; 24) Johannes IV. Muel (—1351); 25) Bertram (—1378); 26) Jonas und Nikolaus (—1378); 27) Conrad und Johannes Kleindienſt (—1388); 28) Ehebert (—1399); 29) Johannes de Dulman (—1420); 30) Johannes Schele (—1439); 31) Nikolaus (—1449); 32) Arnold (—1466; 33) Albert (—1489); 34) Thomas (—1501); 35) Theoderich (—1516); 36) Wilhelm (—1519); 37) Johannes Grimholt (—1523); 38) Heinrich (—1535); 39) Dietler (—1536); 40) Balthaſar (—1547). — Ueber die Zeiten des Bisthums Aldenburg bis 1066 handelt Lappenberg in dem Pertz'ſchen Archiv für ältere teutſche Geſchichtskunde, Bd. IX. 1847. S. 384—395: „Die Biſchöfe von Aldenburg.“ Für die Zeit der neuen Chriſtianiſirung Holſteins durch Vicelin iſt die Hauptquelle: Helmoldi chronicon Slavorum, das bis zum J. 1170 reicht. Der Verfaſſer war Schüler des erſten Lübecker Biſchofs Gerold, ſeit 1154 Pfarrer zu Boſow; ſein Buch iſt erſt nach 1172 geſchrieben; und er lebte noch im J. 1177. Er widmete ſein vortreffliches Werk den Domherrn zu Lübeck. Ueber ſein Leben und ſein Werk handelt Lappenberg einmal in dem erwähnten Archiv von Pertz, Bd. VI.: „Zur bevorſtehenden Ausgabe des Helmold“ S. 554 ff. und in

Digitized by Google

der Vorrede zu Helmolds erſter teutſcher Ueberſetzung von Laurent, Lief. 19 der Geſchichtſchr. der teutſchen Vorzeit 1852. Der lateiniſche Helmold iſt bis jetzt in den Monumenta von Pertz noch nicht gedruckt, weil der Druck noch nicht bis zum letzten Drittel des zwölften Jahrhunderts vorgeſchritten iſt, obgleich Lappenberg ſchon ſeit vielen Jahren die Ausgabe Helmolds und ſeines Fortſetzers Arnold von Lübeck vorbereitet hat. Abt Arnold blühte von 1170—1209, und gerade ſoweit erſtreckt ſich ſein Geſchichtswerk. Er ſtarb 1212 oder 1213. Ueber ſein Leben und ſeine Geſchichte hat Lappenberg an den angeführten Orten, im Archiv und Lief. 20 der teutſchen Bearbeitung der Hiſtoriker gehandelt. Sein Werk zerfällt in 7 Bücher. Bis jetzt iſt die Ausgabe Helmolds und Arnolds durch Bangert als die beſte geſchätzt worden. Unter den ſpätern Hiſtorikern Lübecks werde hier noch Biſchof Albert Crummendyk († 1489) und Albert Kranz (ſ. d. A.) erwähnt. Das Leben des St. Vicelin hat Kruſe geſchrieben (1828). — Cf. Monumenta Westphal. T. II. — Chronicon slav. ap. Lindenbroch. Kirchengeſch. Meklenburgs von Wiggers, 1840. S. 38—43. [Gams.]

Victor I—III., Päpſte. Nach Pagi (Brev. P. R.) hatte Papſt Victor I., ein Africaner, den päpſtlichen Stuhl vom Juni 185 bis zum 28. Juli 197 inne; nach andern Geſchichtsforſchern wäre er einige Jahre ſpäter zur Regierung gelangt; etwas ganz Sicheres läßt ſich hierüber nicht feſtſtellen. Das für die Kirchengeſchichte Wichtigſte aus ſeiner Regierungszeit iſt, daß er um 196 an die vornehmſten Biſchöfe aller Gegenden ein Schreiben erließ, worin ſie aufgefordert wurden, in ihren Provinzen Synoden zu verſammeln und durch dieſe die abendländiſche Paſchazeit einzuführen, und daß er hiedurch mit dem Biſchof Polycrates von Epheſus und den kleinaſiatiſchen Gemeinden in einen ſehr ernſten Conflict gerieth (ſ. d. A. Oſterfeierſtreit). Nach Euſebius (hist. V. 28) hat Victor ferner den Häretiker Theodotus, den Gerber zu Byzanz, der die Gottheit Chriſti läugnete, und ebenſo in einem römiſchen Concil die antitrinitariſchen Häretiker Sabellius und Noëtus verdammt (ſ. Sandini, vitae P. R.). Die ihm früher zugeſchriebenen vier Briefe an Theophilus Biſchof von Cäſarea, an die Biſchöfe Africa's, an den Biſchof Deſiderius von Vienne und an den Biſchof Parocodus ſind unächt. — Victor II., der Nachfolger Leos IX. (ſt. 19. April 1054), aus dem Hauſe der Grafen von Calw, der vertraute Rath und Verwandte König Heinrichs III., wurde am Gründonnerſtag des J. 1055 zu Rom gekrönt. Ueber ſeine Erhebung ſagt Leo von Oſtia (ſiehe über ihn Montecaſſino, Bd. VII. S. 274): „Defuncto s. mem. Papa Leone Hildebrandus, tunc Romanae ecclesiae subdiaconus, ad Imperatorem a Romanis transmissus est, ut quoniam in Romana Ecclesia persona ad tantum officium idonea reperiri non poterat, de partibus illis, quem tamen ipse vice Cleri populique Romani in Pontificem elegisset, adduceret. Quod cum Imperator fuisset assensus et Gebehardum Aistettensem episcopum Hildebrandus ex industria et consilio Romanorum expetiisset, tristis super hoc valde Imperator effectus est, nimis enim illum carum habebat . . . Hildebrando tamen, ut alterum reciperet, persuaderi nullatenus potuit. Erat enim idem episcopus, super id quod prudentia multa callebat, post Imperatorem potentior ac ditior cunctis in regno“ (vgl. Höfler, die teutſchen Päpſte, Pagi, brev. R. P. und Papebr. in com. chronico-hist. ad catal. P. R.). Noch im Jahre ſeiner Thronbeſteigung hielt Victor zu Florenz in Gegenwart des Kaiſers eine Synode, auf welcher Decrete gegen die damaligen Krebsſchäden Simonie, Prieſterehe, Alienation des Kirchengutes ꝛc. erlaſſen wurden. Während der Anweſenheit des Kaiſers zu Florenz ſcheint es, zog Victor nach Hugo's Tod die Markgrafſchaft Camerino und das Herzogthum Spoleto ein. Daß auf der Synode zu Florenz oder auf der bald darauf zu Tours abgehaltenen — von dem Kaiſer gegen den König Ferdinand I. von Caſtilien, weil er ſich den Kaiſertitel anmaße und dem Kaiſer den Gehorſam verweigere, Beſchwerde eingelegt und nachher eine Vereinbarung

zwiſchen dem Kaiſer und dem Könige durch päpſtliche Vermittlung getroffen worden ſei — dieſe ganze Erzählung wird von Ferrera für eine Fabel erklärt. Zwei andere Synoden ließ Victor durch ſeinen Legaten den Subdiacon Hildebrand abhalten; die eine zu Lyon, auf welcher, wie auf der zu Florenz, die Simonie, Unſittlichkeit der Geiſtlichen ꝛc. bekämpft und ſechs Biſchöfe abgeſetzt wurden, unter denen ein ſimoniſtiſcher ſich befand, der ungeachtet aller Anſtrengung nie den Namen des hl. Geiſtes ausſprechen konnte; die andere zu Tours, auf welcher Berengar (ſ. d. A.), wegen Erneuerung ſeiner Irrlehre zur Rechenſchaft gezogen, mit einem Eide das katholiſche Bekenntniß beſchwor; zur Abhaltung einer dritten Synode zu Toulouſe beauftragte Victor zwei franzöſiſche Erzbiſchöfe. Wie unbeliebt ſich aber Victor durch ſeinen Eifer für Wiederherſtellung der tiefgeſunkenen Kirchenzucht machte, ſieht man aus dem Verſuche eines Subdiacons, ihn zu vergiften. Von dem Kaiſer berufen, reiſte er im Herbſte 1056 nach Teutſchland, und war zu Goslar auf einer großen Zuſammenkunft der Reichsfürſten anweſend, hatte aber bald darauf das Leid, den Kaiſer ſterben zu ſehen; ſterbend empfahl ihm dieſer ſeine Gemahlin Agnes und ſeinen fünfjährigen Sohn. Würdig dieſes Vertrauens beſänftigte Victor die unzufriedenen Fürſten, ordnete die Reichsverhältniſſe und ſicherte dem jungen Heinrich die Succeſſion. Als er hierauf nach Italien zurückgekehrt war, ſtarb er wahrſcheinlich zu Florenz, Ende Juli 1057. S. Höfler, Pagi, Sandini. In der Conciliensammlung von Manſi (t. XIX) ſtehen außer dem Leben Victors auch deſſen Briefe; ſiehe auch Harduin t. VI. p. I. — Victor III., ein Sohn des Fürſten Landulf V. von Benevent, hieß vor ſeiner Erhebung auf den apoſtoliſchen Stuhl Deſiderius und war ſeit 1058 einer der trefflichſten Aebte des berühmten Benedictinerſtiftes Montecaſſino (ſ. d. A. Montecaſſino, Bd. VII. S. 273—274); Papſt Nicolaus II. hatte ihn in die Zahl der Cardinäle aufgenommen, und dieſer Papſt ſo wie die Päpſte Alexander II. und ſein vertrauter Freund Gregor VII. ſich ſeiner zu den wichtigſten in den großen Kirchenreformationsplan einſchlagenden Geſchäften bedient. Auf ſeinem Sterbebette von den Biſchöfen und Cardinälen gebeten, ihnen einen würdigen Nachfolger auf dem apoſtoliſchen Stuhl zu bezeichnen, ſchlug Gregor VII. (ſt. 1085) den Abt Deſiderius von Montecaſſino vor, und laſſe ſich dieſer durchaus nicht bewegen, die päpſtliche Würde anzunehmen, ſo wies er auf den Cardinalbiſchof Otto von Oſtia, auf den Erzbiſchof Hugo von Lyon und auf den Biſchof von Lucca hin. Deſiderius that alles Mögliche, die Wahl von ſich wegzuwälzen, aber nach langem Widerſtande, unter welchem das ganze Jahr 1085 verſtrich, wurde er ungeachtet ſeines Widerſtandes am 24. Mai 1086 gewählt; allein vier Tage nach dieſer Wahl verließ er Rom, begab ſich nach Terracina, legte hier die Inſignien des Pontificates ab und kehrte trotz aller Bitten und Zureden in ſein Kloſter nach Montecaſſino zurück. So verſtrich denn auch das Jahr 1086, und erſt das in der Faſten 1087 zu Capua abgehaltene Concil brachte es dahin, daß er die Wahl annahm, worauf er am Chriſti Himmelfahrtstage 1087 conſecrirt wurde. Leider ſtarb aber dieſer treffliche Oberhirt ſchon am 16. September deſſelben Jahres. Während ſeiner kurzen Regierung eiferte er die Italiener zu einem Kreuzzug gegen die Sarazenen in Africa an, und hielt im Auguſt eine Synode zu Benevent ab, auf welcher der Afterpapſt Guibert excommunicirt und die Inveſtituren verboten wurden; zugleich verbot er Allen die Gemeinſchaft mit dem Erzbiſchof Hugo von Lyon und dem Abte Richard von Marſeille, welche „prae fastu et ambitione Sedis Apostolicae, ad quam dudum clam inhiabant, ubi votis suis potiti non sunt, schismata in sancta ecclesia fecerunt“ (Leo Ost. l. 3. c. 71). S. Pagi in brev. P. R.; vgl. Leo's, Geſch. v. Italien I. 471—472. — Der Cardinal Gregorius Conti wurde als (After)-Papſt Victor IV. nach dem Tode des Afterpapſtes Anacletus II. (Cardinal Pier Leone, ſt. 1138) von einem Häuflein Anacletiſten dem rechtmäßigen Papſte Innocenz II. (ſ. d. A. Innocenz, Päpſte) gegenübergeſtellt,

Digitized by Google

unterwarf ſich aber dieſem ſchon nach zwei Monaten, durch den hl. Bernhard dazu bewogen. [Schrödl.]

Victor, I. Prieſter zu Antiochien, kurz nach Chryſoſtomus Zeit. Er ſchrieb eine Erklärung des Marcus, die er aus frühern Exegeten zuſammentrug: Commentaria in evangelium secundum Marcum. ed. gr. et lat. Possinus in Catena ad Marc. Rom. 1673. ed. graece Chr. Fr. Matthaei, Rigae 1775. Einige exegetiſche Schriften Victors, die noch im Manuſcripte vorhanden waren, werden von Wilh. Cave angeführt. II. Victor von Cartenna, jetzt Tennez in Mauretanien, Biſchof daſelbſt um 460, vertheidigte die Kirche gegen die Arianer unter dem Vandalen Genſerich; er gilt als Verfaſſer der Schrift: 1) Liber de poenitentia, die unter oder vielmehr am Schluſſe der Werke des Ambroſius ſteht (Mauriner-Migne Ausgabe II. 2. S. 970—1004). Nun ſchrieb unſer Victor allerdings (nach Gennadius de v. ill. 77 und Trithemius) ein Werk: de poenitentia publicani, worin derſelbe nach der Regel der hl. Schrift eine Anleitung zur Buße gibt. Allein in der vorliegenden Schrift iſt nicht vorzugsweiſe von der Reue des Zöllners die Rede, und Sirmond hat zu Rheims einen Codex dieſer Schrift mit dem Titel gefunden: „es beginnt die Schrift des Biſchofs und Geſchichtſchreibers Victor Tunenſis (d. h. von Tununum) über die Buße.“ Das Werk Victors von Cartenna aber mag verloren gegangen ſein. Dieſer ſchrieb 2) „gegen die Arianer ein langes Buch“ (Gennad.), welches gleichfalls verloren ging (Tillemont, Mem. 16. p. 611). Dieſes Werk richtete Victor an den König Genſerich. 3) An einen gewiſſen Baſilius ſchrieb er eine Troſtſchrift über den Tod ſeines Sohnes und über die Hoffnung der Auferſtehung. 4) Außerdem verfaßte er viele Homilien, welche „von den für ihr Heil beſorgten Brüdern ſorgfältig geſammelt und aufbewahrt wurden“ (nach Gennad.). Unter den Werken des Baſilius M. (Ausgabe von 1638. Paris t. III.) ſteht ein Tractatus de consolatione in adversis, der von Einigen dem Victor zugeſchrieben wird. Da indeß von letzterm auch die erwähnten Homilien nicht mehr vorhanden ſind, ſo beſitzen wir wenigſtens keine einzige unbeſtrittene Schrift von demſelben. III. Victor von Tununum in Africa, Biſchof daſelbſt. Er berichtet über ſich ſelbſt (Chronik ad a. 555): „Victor, Biſchof der Tunniſchen Kirche, der Verfaſſer dieſes Werkes, wurde, nach langer Haft und Qual, welche er erduldete und nach der Verbannung an drei Orten für die Vertheidigung der erwähnten drei Capitel, endlich wieder in dem Caſtell Diokletians ins Gefängniß geworfen.“ Zum J. 556 aber ſagt er: Victor und Theodoſius, die erwähnten Biſchöfe, werden aus dem Gefängniß herausgezogen; und nach fortwährenden Diſputationen von 16 Tagen in dem Kaiſerpalaſte werden ſie in ein anderes Gefängniß zu Tabennä bei der Stadt Canopus zwölf Meilen von Alexandrien gebracht. Im J. 564 wurde Victor nochmals nach Conſtantinopel auf Juſtinians Befehl geführt. Da er nebſt ſeinen Gefährten dem Kaiſer Juſtinian in das Angeſicht widerſtand, und nachher auch dem Patriarchen Eutychius, ſo wurde er von ſeinen Gefährten getrennt, und in ein beſonderes Gefängniß der Stadt gebracht. Im folgenden Jahre wurde auch der Patriarch Eutychius verbannt, obgleich er ſtets die drei Capitel verworfen hatte. Bald darauf ſtarb Juſtinian, und jedenfalls überlebte ihn Victor, deſſen Chronikon noch des Kaiſers Tod erwähnt. Nach Iſidor von Sevilla (de vir. ill. c. 38.) ſtarb Victor bald darauf in der Verbannung, und dieſes iſt auch die gewöhnliche Annahme, die uns indeß zweifelhaft erſcheint. Victors Chronikon, ſeine einzige uns erhaltene Schrift, beginnt genau da wo Proſper (ſ. d. A. „Tiro-Proſper“) aufgehört hatte — mit dem J. 444 und reicht bis zum J. 566, oder bis zu der Thronbeſteigung des Kaiſers Juſtin II. Die Chronik iſt beſonders wichtig für die Geſchichte der Vandalen, Victor berichtet, daß Kaiſer Juſtinian in Folge einer Erſcheinung des Lätus, Martyrers unter Hunerich, ſeinen Feldherrn Beliſar gegen die Vandalen geſandt habe, und daß dieſer die Vandalen im 97. Jahre ihres Einfalles in

Digitized by Google

Africa (die ſonſtige Berechnung 429—533 umfaßt 104 Jahre) vertrieben habe. Das Chronikon Victors ſteht mit der Einleitung bei Gallandi, Bd. XII. und daraus bei Migne, Bd. 68 (1847) S. 941—962. Weitere Schriften von Victor, wenn man nicht das obige Buch von der Buße anführen will, ſind nicht vorhanden, dagegen ſagt Iſidor (c. 38), daß Victor eine Chronik von Anfang der Welt bis auf Juſtin den Jüngern geſchrieben habe, welche alles Lobes und aller Empfehlung würdig ſei (Isidori opp. bei Migne, t. 83 (1850) p. 1101). Die Stadt Tununum wird für das heutige Tunis gehalten. IV. Victor, Rhetor aus Marſeille, bei Gennadius (de vir. ill. c. 60) Victorin genannt, ſonſt Claudius Marius Victor, blühte um 434 und ſtarb vor dem J. 450. Er war Dichter und Redner. Nach Gennadius waren ſeine ſchriftlichen Arbeiten eben nicht bedeutend, denn da ihn weltliche Geſchäfte in Anſpruch nahmen und er bei Niemand in der Theologie Unterricht empfangen hatte — levioris ponderis sententiam figuravit. Nach Sidonius dagegen war er ein ausgezeichneter und allſeitig gebildeter Mann (epist. lib. V. 31, wo er Victorius heißt). Victorin ſchrieb: 1) drei Bücher carminum oder commentariorum zur Geneſis, welche bis zum Tode Abrahams reichten und Victorins Sohne, Aetherius, gewidmet waren; 2) Epistola ad Salomonem abbatem über das Sittenverderbniß. Beide Werke ſind in Hexametern verfaßt. Sie ſtehen in biblioth. max. t. VIII. und bei Migne, t. 61. p. 936—972. V. Victor von Capua, Biſchof daſelbſt. Während bei den Griechen an der Spitze der ſogenannten Catenae patrum, Catenatoren (über die Entſtehung der Catenae ſiehe Dom Pitra in den Prolegomena des Spicilegium Solesmense, T. I. p. 47—50) der unter I. genannte Victor von Antiochien ſteht, wird unter den lateiniſchen Catenatoren zuerſt Victor von Capua genannt. Nur ein Denkſtein und eine Angabe bei Beda Venerabilis (de rat. temp. c. 51. cf. Pertz scr. VII. 24. 141. 315) haben bis jetzt des hl. Victors von Capua erwähnt, deſſen nächſter Vorgänger St. Germanus von Capua war. Er blühte, nach Odo von Vienne, um 533, wurde Biſchof im J. 541, war es nach einer Inſchrift bei Ughelli (Italia sacra) 13 Jahre und 38 Tage, und ſtarb wohl am 2. April 544. Von ihm ſind: 1) die Ueberſetzung der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandrinus, mit einer gelehrten Vorrede (bei Migne, P. t. 68. p. 252—360). 2) Ein Buch: de cyclo paschali, worin er den Canon des obigen Victorius theilweiſe widerlegt, und wovon ſich Fragmente bei Beda (de temp. ratione c. 51. und de paschae celebr. liber) finden. Pitra ſagt, daß das erwähnte Concil von Orleans alsbald dieſe Berechnung angenommen habe, und es ſcheint uns hier irgendwie eine Verwechslung zwiſchen Victor und Victorius Statt gefunden zu haben. 3) Scholia veterum patrum: Auszüge aus Polykarps „Buch der Antworten“ und aus einigen Schriften des Origenes, Baſilius M., Diodors von Tarſus, Severian von Gabala, und aus dem Buche „Reden der Alten“, herausgegeben von Pitra in obigem Spicil. Solesm. Einige andere Scholien Victors, z. B. de ira Dei, ſowie das Verhältniß der Scholien des Johannes Diaconus zu denen Victors findet man ebenfalls bei Pitra l. c. in den Prolegomena und S. 265—301 (ſ. meine Anzeige des Spicileg. Solesm. in der Tüb. Quartalſch., 1853. Heft I.). VI. Victor von Carthago, Biſchof daſelbſt ſeit 646, ſchrieb an Papſt Theodor über ſeine Wahl zum Biſchof, und bekannte die orthodoxe Lehre über den doppelten Willen in Chriſtus; den ſchönen Brief trugen drei Geſandte nach Rom. Er ſteht unter Theodors Briefen bei Migne (aus Manſi ampl. coll.), Patrol. Bd. 87 (1851) S. 86 f. nebſt einem Briefe der Kirche Africas an Theodor. [Gams.]

Victor von Vita. Von dieſem Schriftſteller haben wir unter dem Titel de persecutione Vandalica oder historia persecutionis Africanae eine Geſchichte der Verfolgung der Katholiken in Africa unter den Vandalenkönigen Genſerich und Hunnerich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Ueber das Leben des Verfaſſers iſt ſehr wenig bekannt: er war Biſchof von Vita in der africaniſchen

Digitized by Google

Provinz Byzacus, wahrſcheinlich ſeit 477; er litt ſelbſt unter der Verfolgung und wurde verbannt; ſein Buch verfaßte er 487, ob in der Verbannung (in Epirus oder zu Conſtantinopel, wie Einige wollen), oder in Africa, iſt ſtreitig. Das Werk iſt in fünf Bücher getheilt: das erſte handelt von der Verfolgung unter Genſerich, die vier andern von der unter Hunnerich; das dritte Buch bildet die ſchöne Professio fidei, welche die katholiſchen Biſchöfe, die Hunnerich 484 zu Carthago verſammelte, dieſem überreichten; ſie iſt von dem Biſchofe Eugenius von Carthago oder in deſſen Auftrage verfaßt (ſ. d. A. Eugenius, B. v. Carthago III. 747, und d. A. Vandalen). Dem Werke iſt auch ein Verzeichniß der unter Hunnerich verbannten Biſchöfe beigefügt unter dem Titel: notitia provinciarum et civitatum Africae. In vielen Handſchriften wird dem Victor auch eine Passio Liberati et sociorum und in zweien noch eine kurze Homilie über den hl. Cyprian zugeſchrieben. Die älteſte Ausgabe des Victor von Vita iſt die von Beatus Rhenanus, Baſel 1535. In einer Ausgabe von Reinhard Lorichius, Köln 1537, wird Victor Biſchof von Utica genannt und dieſe irrige Bezeichnung, die nur auf einer Aenderung des ſonſt wenig bekannten Namens Vita in den bekanntern ähnlichen Utica beruht, ging auch in Bigne's Bibliotheca Patrum, Bellarmin's Scriptores ecclesiastici und andere ältere Werke über. Die beſten Ausgaben ſind die von Ruinart in der historia persecutionis Vandalicae, Paris 1694, Venedig 1732, und von Migne im 58. Bande der Patrologie, wo auch die Diſſertationen über Victor von Chifflet, Sirmond, Liron, Baillet und Ruinart abgedruckt ſind. [Reuſch.]

Victor, St., ſ. Hugo von St. Victor und Richard von St. Victor.

Victorinus von Marſeille, ſ. Victor no. IV.

Victorinus von Pettau. Ueber das Leben dieſes hl. Martyrers, Biſchofs und Kirchenvaters iſt ſehr wenig bekannt. Er war Biſchof, nicht von Poitiers in Frankreich (Pictavium), wie Baronius und andere ältere Gelehrte angenommen haben (auch im Martyrologium 2. November heißt er Pictaviensis), ſondern von Petabion oder Petavion in Pannonien, jetzt Pettau in Steiermark an der Drau (ſ. d. A. Pannonien); er heißt in alten Handſchriften Petabionensis, Petavionensis, Pictabiensis oder Pictabionensis. De Launoi hat dieß in ſeiner dissertatio de Victorino Petavionensi (Paris 1664) ausführlich bewieſen; er erwähnt außer ihm noch vier Schriftſteller dieſes Namens, einen Anhänger des Praxeas (bei Tertullian), einen römiſchen Rhetor (Aug. Conf. 8, 2), einen Victorin von Marſeille (bei Gennadius) und den Rhetor Victorinus Lampadius (bei Photius). Das römiſche Martyrologium gibt ferner an, Victorin ſei in der Diocletianiſchen Verfolgung Martyrer geworden; auch Hieronymus ſagt (Catal. 74. Ep. 49 ad Paul. und ſonſt), er ſei als Martyrer geſtorben und nennt ihn im Catalogus unter den Schriftſtellern gegen Ende des dritten Jahrhunderts. Caſſiodorus (Instit. div. lit.) ſagt, Victorin ſei früher Rhetor geweſen; damit ſteht das Urtheil des Hieronymus über ſeinen lateiniſchen Stil und ſeine Darſtellung nicht gerade in Widerſpruch, wie man geglaubt hat, wenn Victorin ein griechiſcher Rhetor geweſen war; Hieronymus ſagt nämlich (Catal. 74): Victorinus non aeque latine ut graece noverat. Unde opera ejus grandia sensibus viliora videntur compositione verborum. — Hieronymus nennt von ihm folgende Schriften: Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Esaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsim Joannis, adversum omnes haereses et multa alia. Von dieſen Schriften iſt uns aber ſehr wenig erhalten: 1) Ein tractatus de fabrica mundi iſt von Cave (hist. lit. tom. 1, p. 417) herausgegeben (bei Galland. 4, 40, Migne t. 5 abgedruckt); es iſt wohl ein Bruchſtück aus dem Commentar über die Geneſis. 2) Ueber den Commentar zur Apokalypſe ſagt Caſſiodor (Inst. c. 9): de quo libro (Apocalypsi) et Victorinus difficillima quaedam loca breviter tractavit. Das paßt auf die Scholien zu den ſchwerſten Stellen der Apokalypſe, welche der Benedictiner Millanius (Bologna 1588) unter dem Namen des Vic-

Digitized by Google

torinus herausgegeben hat (abgedruckt bei Galland. IV. 52 und bei Migne V. 582). Auch kommen in dieſen Scholien chiliaſtiſche Aeußerungen vor, was mit der Angabe des hl. Hieronymus (in Ezech. 36 und Catal. 18) übereinſtimmt, daß Victorinus dem Chiliasmus gehuldigt habe, weshalb auch wohl ſeine Werke in dem Gelaſianiſchen Decret als apokryphiſch bezeichnet werden. 3) In den Bibliothecae Patrum (Paris. T. I, Lugdun. T. III) ſteht ein ausführlicherer Commentar über die Apokalypſe, der gleichfalls dem Victorinus zugeſchrieben wird, deſſen Aechtheit aber zweifelhaft iſt. Cave, Basnage, Feßler u. A. halten ihn für unächt, hauptſächlich darum, weil darin der Chiliasmus des Cerinth bekämpft und eine ſpätere Schrift, die Epitome des Theodorus, der erſt unter Juſtinian lebte, citirt wird; Dupin, Tillemont, Ceillier, Möhler u. A. ſind dagegen geneigt, den Commentar für ächt zu halten. Die erwähnten zwei Stellen die allerdings gegen Victorinus ſprechen, charakteriſiren ſich jedoch als Interpolationen, und ſonſt werden in der Schrift Meinungen ausgeſprochen, die wenigſtens auf das Zeitalter des Victorinus hinweiſen, z. B. daß Nero der Antichriſt ſei, daß die Seele erſt nach dem Gerichte vollkommen ſelig werde; auch die Erwähnung der durch den römiſchen Senat beförderten Chriſtenverfolgungen weiſt auf dieſelbe Zeit hin. 4) Einige dem Victorinus zugeſchriebene Gedichte ſind wohl unächt; es ſind zwei Hymnen de cruce seu de Pascha und de baptismate, die unter den Werken des Cyprian ſtehen, und in den meiſten Handſchriften und von Beda dem Victorinus zugeſchrieben werden. Tillemont iſt geneigt, Victorinus für den Verfaſſer des unter den Werken Tertullians ſtehenden Gedichtes gegen die Marcioniten zu halten. — Vgl. Du Pin, Biblioth. T. I. Tillemont, Memoires T. V. Ceillier, T. III. Lumper, T. XIII. Möhler-Reithmayr, S. 900. Fessler, Patrologia I. 326. [Rensch.]

Victorius aus Limoges, in Aquitanien war ein guter Rechner, und verfaßte auf Einladung des nachmaligen Papſtes Hilarius im J. 457 mit großer Genauigkeit einen Oſtercyklus, worin ihm Hippolyt, Euſebius, Theophilus und Proſper vorangegangen waren; er führte die Berechnung des Oſterfeſtes bis zum J. 532, „ſo daß im J. 533 das Oſterfeſt an eben demſelben Monat und Tag beginnt und in derſelben Stellung des Mondes, wie ſolches zur Zeit des Leidens und der Auferſtehung des Herrn Statt gefunden hat" (Gennad. de v. ill. cp. 88). Das vierte Concil von Orleans vom J. 541 empfahl dieſen Cyclus allen galliſchen Biſchöfen zur Beobachtung bei der Oſterfeier. Ein Ungenannter ſetzte den Cyklus bis zum J. 668 fort: Canon paschalis, cum commentario, ed. Aeg. Bucherius, Antwerp. 1633. 1661. fol.

Victricius, St., von unbekanntem Vaterlande, vielleicht aus Britannien, befand ſich einige Zeit, wie Martin von Tours im Kriegsdienſte, wurde aber als Krieger ein Chriſt. Um ganz Chriſto zu dienen, verlangte er ſeine Entlaſſung. Der Kriegstribun aber ließ ihn geißeln und befahl ihn zu enthaupten. Aber die Ketten fielen zu den Füßen des Victricius nieder und der Lictor, der ihn hinrichten wollte, wurde mit Blindheit geſchlagen, worauf mit Victricius viele an Chriſtus glaubten. Darum nennt ihn auch ſein Freund Paulinus von Nola „einen lebenden Blutzeugen". Der 18. Brief dieſes Paulinus iſt die Hauptquelle für das Leben des Victricius. Victricius war mit Martin von Tours befreundet, und als dieſe beiden Freunde einſt zuſammen in Vienne weilten, lernte hier Paulinus den Victricius kennen, der damals Prieſter oder ſchon Biſchof war (um 390). Victricius war der achte Biſchof von Rouen (Rhotomagus). Als ſolcher predigte er an den Ufern der Schelde, in dem Lande der alten Moriner und Nervier, nahe bei dem Orte, wo 40 Jahre ſpäter Evergiſt von Cöln, als er predigte, von den Ungläubigen ermordet wurde (Baron. ad a. 396. Ozanam, die Begründung des Chriſtenthums in Teutſchland, S. 63). Nach Paulinus aber ſcheint es, daß die Miſſionsthätigkeit des Victricius ſeiner Erhebung zum Biſchofe voranging. Im

Digitized by Google

J. 393 oder 394 reiſte Victricius nach England, von den Biſchöfen jenes Landes eingeladen, um den durch die pelagianiſche Irrlehre geſtörten Frieden wieder herzuſtellen. Im J. 403 machte er eine Reiſe nach Rom zu Papſt Innocenz I. um ſich von dem Vorwurfe irriger Lehre zu rechtfertigen (Paulin. ep. 37). Im J. 404, da er noch in Rom weilte, überreichte ihm (nach Muratori — ſchickte ihm) Papſt Innocenz I. ein „Buch der Regeln“, d. h. nach dem Wunſche des Victricius eine Zuſammenſtellung der Disciplin der römiſchen Kirche, nach welcher ſich die Biſchöfe und Gläubigen in jenen Gegenden Galliens halten könnten (Innoc. ep. II. bei Migne, P. T. 20. p. 468—485. Jaffé, Regesta Nr. 85. Binterim, Denkwürdigkeiten VII. II. S. 35). Als Paulinus von dem Aufenthalte des Victricius in Rom hörte, bedauerte er es ſehr, daß derſelbe ihn nicht aus dieſem Anlaſſe beſucht habe (ep. 37). Er bedauert die ihm widerfahrenen Angriffe und ermuntert ihn zur Standhaftigkeit in dem wahren Glauben (Jahr 404). Victricius ſcheint vor dem J. 409 geſtorben zu ſein, weil Paulinus in einem Briefe an Auguſtin vom J. 409 die ausgezeichnetſten der damaligen Biſchöfe Galliens, und unter denſelben den Paulinus nicht nennt. — Von Victricius beſitzen wir eine Schrift: de laude Sanctorum, eine ſehr geiſtvolle und kräftige Abhandlung, worin ſich auch ſchöne Stellen über die Reliquien befinden. Victricius hielt dieſen Vortrag in Gegenwart von hl. Reliquien, unmittelbar nach ſeiner Rückkehr aus Britannien, wohin ſich der Ueberbringer der Reliquien eben auf den Weg begeben wollte, als Victricius zurückkehrte. — Ausgabe von Lebeuf, Paris 1739; Gallandi, t. VIII.; Migne, t. 20 nebſt Prolegomena und Einleitung, S. 437—458. Acta Sanctorum, August. t. II. — Eine Dissertatio de S. Victricio ſteht in dem Appendix zu der Ausgabe des Paulinus von Nola von Muratori (1736) bei Migne, P. t. 61. p. 739—768. [Gams.]

Vidar, ſ. Paganismus.

Vieira, Antonio, berühmter portugieſiſcher Prediger, geboren zu Liſſabon 1608, trat, erſt 15 Jahre alt, zu Bahia in Braſilien in den Orden der Jeſuiten und zeigte in ſeinen Studien bereits den künftigen großen Kanzelredner. Als König Joao IV. 1640 den portugieſiſchen Thron beſtieg, beſtellte er den Vieira zu ſeinem Prediger; auch bediente er ſich deſſelben zu Geſandtſchaften an verſchiedene Höfe. Seit 1652 weihte er ſich mehrere Jahre lang der Miſſionsthätigkeit in Braſilien. Nachdem er, in ſein Vaterland zurückgekehrt, über zwei Jahre durch das Inquiſitionsgericht im Gefängniß feſtgehalten worden war und nach mancherlei andern Erlebniſſen, ſtarb er am 18. Juli 1697 in der Quinta de Tanque in Braſilien. Seine berühmten Predigten erſchienen zu Liſſabon 1677 bis 1699 in 15 Bänden; Dr. Franz Joſeph Schermer hat einen Theil davon zum erſten Mal aus dem portugieſiſchen Original in das Teutſche überſetzt (Regensburg bei Manz).

Vielweiberei, ſ. Ehe.

Vienne, allgemeines Concil daſelbſt im J. 1311 und 1312. Nach dem Sturze und Tode des Papſtes Bonifaz VIII. und der kurzen Regierung des heiligmäßigen Dominicaners Benedict XI. (Nicolaus Boccaſini) v. 22. October 1303 — 6. Juli 1304, wurde, wie allbekannt, der Erzbiſchof Bertrand d'Agouſt von Bordeaux als Clemens V. durch die Gunſt des franzöſiſchen Königs Philipp's des Schönen auf den päpſtlichen Stuhl erhoben, den 5. Juni 1305 (vgl. d. Art. Clemens V.). Nach der Erzählung des Florentiners Villani, eines Zeitgenoſſen (abgedruckt bei Raynald, Contin. annal. Baronii ad ann. 1305 n. 4), welche übrigens von Döllinger (Lehrb. der Kirchengeſch. Bd. II. § 96.) bezweifelt wird (vgl. dagegen Schröckh, Kirchengeſch. Bd. XXXI. S. 18.) mußte Clemens dem franzöſiſchen Könige zuvor die Erfüllung von 6 Bedingungen eidlich verſprechen, und unter dieſen befand ſich auch als vierte Nummer, daß er ihm das Andenken Bonifaz' VIII. zu vernichten geſtatte. Stehe es nun mit der

Digitized by Google

Glaubwürdigkeit dieſer Nachricht wie es wolle, gewiß iſt, daß Philipp wenigſtens nach vollzogener Erhebung des Clemens, ſchon bei deſſen Krönung in Lyon und etwas ſpäter bei ihrer Zuſammenkunft in Poitiers ſehr gewaltthätig von dem Papſte verlangte, er ſolle Bonifaz für einen Ketzer erklären und ſeine Gebeine ausgraben laſſen. — Villani legt hier dem Könige die Worte in den Mund (bei Raynald, ad ann. 1307 n. 10): „der Papſt ſolle ſein ſechſtes Verſprechen erfüllen;" allein die Vernichtung des Andenkens Bonifazens war ja ſchon in dem 4. verſprochenen Puncte enthalten, und höchſtens konnte die von Philipp bekanntlich in petto behaltene Nummer 6 unter Anderem auch eine Modification von Nr. 4 enthalten und dem Papſte einen förmlich activen Antheil bei der Procedur gegen Bonifaz zugemuthet haben. Villani fügt bei, der Papſt ſei durch ſolches Anſinnen ſehr in Verlegenheit gekommen, da habe ihm Cardinal de Prato (das Haupt der franzöſiſchen Partei und Haupturheber der Wahl des Clemens) gerathen, dem Könige vorzuſtellen, daß eine ſo wichtige Sache nur auf einem allgemeinen Concil entſchieden werden könne; zum Orte eines ſolchen Concils aber ſolle er Vienne in der Dauphiné wählen, weil die Dauphiné einerſeits nahe gelegen ſei, andererſeits aber doch einen eigenen Fürſten habe und nicht unter dem Könige von Frankreich ſtehe (erſt 1443 kam die Dauphiné an Frankreich). Hier werde er freier, und Vienne als neutrales Gebiet auch den Engländern, Teutſchen, Italienern ꝛc. genehm ſein (Raynald, ad ann. 1307 n. 10). Villani, dem der hl. Antonin (ſ. d. Art.) in ſeiner Summa historialis vollſtändig beiſtimmt, erzählt weiter: der König habe dieſem Vorſchlag nur ſehr ungerne und nur weil er nichts Oſtenſibles dagegen einwenden konnte, ſeine Zuſtimmung gegeben. Wie wir aus einem Schreiben des Papſtes an den König vom 1. Juni 1307 ſehen, ließ es ſich Philipp jetzt gefallen, daß der ganze Proceß gegen den verſtorbenen Bonifaz lediglich vor der kirchlichen Behörde verhandelt werden ſolle, und der Papſt hob zum Danke für dieſe Nachgiebigkeit des Königs alle kirchlichen Cenſuren auf, welche dieſen und ſeine Anhänger ſeit Allerheiligen 1300 wegen ihres Verfahrens gegen Bonifaz getroffen hatten. Selbſt Nogaret und Reginaldus Supinus, die den Bonifaz verhaftet und mißhandelt hatten, ſollten Verzeihung erhalten, wenn ſie eine Buße übernehmen würden. Namentlich ſollte Nogaret fünf Jahre lang gegen die Sarazenen kämpfen (Raynald, ad ann. 1307 n. 10—12.) In Betreff des Datums dieſer und aller andern Bullen iſt zu beachten, daß Clemens von ſeinem Krönungstage, den 14. Nov. 1305, an, rechnete. Im folgenden Jahre 1308 berief Clemens wirklich das beſprochene allgemeine Concil nach Vienne auf den 1. October 1310 (er ſagt: auf die nach zwei Jahren nächſten Octoberkalenden). Als Hauptveranlaſſung dieſer Verſammlung bezeichnet er in den Convocationsſchreiben, von denen noch mehrere faſt wörtlich gleichlautende Exemplare vorhanden ſind (bei Harduin, collectio Concil. T. VII. p. 1321—1340), die Angelegenheit des Templerordens, welcher ſo grober Vergehen bezüchtigt ſei und ſchon ſeit längerer Zeit in Unterſuchung ſtehe. Außerdem aber ſollen auf dieſer Synode auch die dem heiligen Lande zu leiſtende Hilfe erwogen, die Rechte und Freiheiten der Kirchen und kirchlichen Perſonen beſtätigt, die Häreſien ausgerottet und die Sitten verbeſſert werden (Harduin l. c. p. 1326). Von dem Proceſſe gegen Bonifaz iſt kein Wort geſagt. Unterdeſſen unterſtützte Clemens den König in ſeiner ungerechten Verfolgung der Templer (ſ. d. Art.) und ließ ſich auch bewegen, im J. 1309 den Proceß gegen Bonifaz, obgleich er ſelbſt ihn nicht im Geringſten für häretiſch hielt, in Avignon zu eröffnen, indem er zunächſt in einer Bulle vom J. 1309 im Allgemeinen Klagen gegen denſelben vorzubringen erlaubte, und dann im Frühjahre 1310 die Hauptgegner des Verſtorbenen, beſonders Nogaret, vor dem päpſtlichen Conſiſtorium in Avignon erſcheinen und hier vernehmen ließ. Zugleich beſtellte er eine beſondere Commiſſion, um die Zeugen abzuhören (Raynald, ad ann. 1309.

n. 4. und 1310. n. 37. 38., noch vollſtändiger bei Fleury, hist. eccl. L. 91. § 43. wo Auszüge aus dem Hauptwerke hierüber: Histoire du differend de Philippe le Bel et de Boniface VIII. par Pierre Du Puy, Paris 1655 fol. mitgetheilt ſind). Dieſer Proceß nöthigte den Papſt im April 1310 den Termin für das Concil von Vienne auf den 1. October 1311 zu prolongiren (Harduin, l. c. p. 1334. Raynald, ad ann. 1310. n. 41.), angeblich wieder hauptſächlich wegen der Templer, deren Unterſuchung noch nicht gehörig fortgeſchritten ſei; doch wird zugleich bemerkt, daß auch einiges Andere noch nicht die gehörige Vorbereitung gefunden. Was unter dieſem Andern zu verſtehen ſei, erhellt aus einem Schreiben des Königs an den Papſt vom Februar 1311 und der darauf antwortenden Bulle des letztern vom 27. April 1311. Wir ſehen daraus, daß Philipp der Schöne erſt im Anfange des J. 1311 von ſeinem Verlangen eines Anathemas über Bonifaz VIII. abſtand und die ganze Sache der Entſcheidung des Papſtes und des allgemeinen Concils überließ, der Papſt dagegen den König wegen der Gefangennehmung Bonifazens von aller Schuld freiſprach und alle Cenſuren ꝛc. aufhob, die über ihn, ſeine Unterthanen und ſein Reich ſeit Allerheiligen 1300 wegen dieſer Angelegenheit verhängt worden waren. (Raynald, ad ann. 1311. n. 25. 26 sqq. Fleury, l. c. § 47.) In einer zweiten Bulle aber wurden Jene namentlich bezeichnet, welche, weil ſie Bonifaz VIII. perſönlich verhaftet und ſeinen Schatz geplündert hätten, von dieſer allgemeinen Amneſtie ausgenommen ſeien und einer Buße unterſtellt werden ſollten. Insbeſondere müſſe Nogaret (oder wenn er früher ſterbe ſein Erbe) ſo lange als dem Papſte gut ſcheine, Kriegsdienſte zum Beſten des hl. Landes leiſten und verſchiedene Wallfahrtsorte beſuchen (Raynald, ad ann. 1311. n. 50. Nogaret ſtarb übrigens, ehe er ſich dieſer Buße unterzog). Was aber den König zu einer Nachgiebigkeit in Betreff Bonifazens bewog, war hauptſächlich der überall, bei Hohen und Niedern laut gewordene Unwille über dieſe ſchmähliche Procedur. Namentlich ſprach ſich des Königs eigener Bruder Carl von Valois ſehr tadelnd darüber aus, und auch die Könige von Caſtilien und Aragonien ſchickten Geſandte in dieſer Sache an den Papſt (Raynald, ad ann. 1311. n. 30. Schröckh, Kirchengeſch. Bd. XXXI. S. 34). — Nach dieſen Vorgängen reiſte Clemens um die Mitte Septembers mit ſeinen Cardinälen von Avignon nach Vienne, und eröffnete hier das allgemeine Concil in der erſten feierlichen Sitzung am 16. October 1311. Er hielt dabei eine Rede über die Worte in consilio justorum et congregatione magna opera Domini, die er aus Pſ. 110, 1 u. 2. entnommen, aber mit Auslaſſung des nach congregatione ſtehenden Punctums willkürlich ſeinem Zwecke angepaßt hatte. Dabei bezeichnete er als die Hauptaufgaben des Concils die drei Puncte: 1) die Angelegenheit des Templerordens, 2) den Beiſtand für das hl. Land, 3) die Reform der Sitten und des geiſtlichen Standes (Raynald, ad ann. 1311. n. 54). — Wie viele Prälaten angewohnt, iſt nicht ſicher. Villani und der hl. Antonin von Florenz behaupten, es ſeien ihrer mehr als 300 Biſchöfe geweſen, der vielen andern Prälaten (Aebte u. dgl.) gar nicht zu gedenken (Raynald, l. c.); andere Quellen dagegen ſprechen nur von 114 eigentlichen Mitgliedern (Continuatio Chronici Guilielmi de Nangis bei D'Achery Spicileg. T. III. p. 65). Ohne Zweifel beſtand dieſe erſte Sitzung nur in Eröffnungsfeierlichkeiten, und die eigentlichen Geſchäfte begannen erſt nach derſelben. Clemens hatte ſchon in den Convocationsbullen befohlen, daß die Biſchöfe ihre Anſichten und Wünſche in Betreff der zur Sprache kommenden Puncte zuvor ſchriftlich aufſetzen und zur Synode mitbringen ſollten. In manchen Gegenden waren deßhalb Provincialſynoden als Vorbereitungen auf das allgemeine Concil gehalten worden. Die gewünſchten Denkſchriften aber wurden wohl alsbald nach der erſten Sitzung verleſen und geprüft, und wir beſitzen noch jetzt wenigſtens eine ſolche Denkſchrift, die den Biſchof Wilhelm Durandus d. j. von Mende zum Verfaſſer hat und unter dem Titel de modo cele-

Digitized by Google

brandi generalis concilii öfters gedruckt wurde. Als eine zweite derartige Denkſchrift, von einem unbekannten Verfaſſer herrührend, betrachtet man häufig (z. B. Fleury, l. c. § 51) das von Raynald (ad ann. 1311. n. 55—65) mitgetheilte Actenſtück. Manſi meint jedoch, die Uebereinſtimmung deſſelben mit der Denkſchrift des Durandus laſſe vermuthen, daß das fragliche Actenſtück nichts Anderes ſei, als der mündliche Vortrag, welchen Durandus, als Excerpt aus ſeiner Schrift, vor verſammelter Synode gehalten habe (Mansi, Collect. Concil. T. XXV. p. 414 sq.). — Ueberdieß ließ jetzt der Papſt nach der erſten Sitzung eine Reihe von Conferenzen über die Angelegenheit der Templer abhalten, und es nahmen dieſe die drei letzten Monate des J. 1311, ſowie die drei erſten Monate des folgenden Jahres beſtändig in Anſpruch. Bevor nämlich König Philipp den Proceß über die Templer an das Concil überwies, hatte er ſelbſt ein Gericht über dieſelben niedergeſetzt, an deſſen Spitze der heftige Feind des Ordens, der Erzbiſchof Philipp Marigny von Sens ſtand. In Folge hievon waren 231 Zeugen über die Templer verhört, und als bleibender Schandfleck für jene Zeit einige ſechzig Tempelritter, weil ſie ihre Unſchuld beharrlich betheuerten, durchs Feuer hingerichtet worden. Viel milder wurden jene behandelt, welche unter den Qualen der Folter oder auch freiwillig ſich für ſchuldig erkannten, und namentlich gegen den Orden im Ganzen etwas ausſagten; denn dieß paßte für die Plane des Königs. — Jetzt zu Vienne wurden nun in den Synodalconferenzen alle die vielen Protocolle und Acten, welche bisher in der Templerangelegenheit aufgenommen und abgefaßt worden waren, verleſen, und der Papſt verlangte von einem jeden Prälaten ſeine Anſicht darüber, ob man den Templern eine förmliche Vertheidung vor der Synode geſtatten ſolle. Mit Ja antworteten alle Prälaten von Teutſchland, Spanien, Dänemark, England, Schottland und Irland, auch alle italieniſchen mit Ausnahme eines Einzigen, und ſämmtliche franzöſiſche mit Ausnahme der drei Erzbiſchöfe von Rheims, Sens und Rouen. Es geſchah dieß im December 1311. Verbunden damit war die Erklärung der Biſchöfe, daß der Proceß, wie er bisher geführt worden ſei, nicht zu einer Verurtheilung des ganzen Ordens berechtige, indem ja immer nur Verbrechen Einzelner erwieſen worden ſeien (Raynald, ad ann. 1312. n. 4. Fleury, l. c. § 55.). Auf dieſe Vorſtellungen hin erließ der Papſt einen Aufruf an die Templer, ſie ſollten zur Vertheidigung ihres Ordens Deputirte nach Vienne ſchicken. Es kamen auch in der That zehn Bevollmächtigte, die von den in der Lyoner Gegend flüchtig umherirrenden Collegen geſchickt waren; aber ſtatt ſie zu hören, befahl der Papſt ihre Verhaftung. Eine vor der Synode unparteiiſch angeſtellte Unterſuchung hätte ja Reſultate bringen können, welche der franzöſiſche König und theilweiſe auch der Papſt in hohem Grade zu ſcheuen hatten. Die königliche Partei wollte deßhalb kein neues Verhör und keine eigentlich richterliche Procedur, ſondern verlangte vom Papſte, er ſolle der ganzen Sache mit einem Schlage ein Ende machen, jede Erörterung abſchneiden, und den Orden nicht via condemnationis, ſondern via provisionis aufheben, d. h. nicht weil die Verbrechen deſſelben erwieſen, ſondern weil ſeine Auflöſung dem Wohl des Ganzen erſprießlich ſei. Dieſen Rath hatte insbeſondere auch jener Anonymus gegeben, deſſen Denkſchrift, wie wir oben ſahen, Raynaldus (ad ann. 1311. n. 55 sqq.) mitgetheilt hat. Der Papſt ging bereitwillig in dieſen Plan ein; um aber auch die Mitglieder der Synode zur Zuſtimmung zu einer derartigen Aufhebung zu bewegen, ließ König Philipp erklären, daß er bereit ſei, die eingezogenen Güter des Templerordens im Falle ſeiner Aufhebung für einen Kreuzzug zu verwenden und ſammt der Mehrheit des franzöſiſchen Adels ſelber das Kreuz zu nehmen. Ja noch mehr; auch Einſchüchterung ſollte wirken. Deßhalb zog König Philipp im Februar 1312 mit ſeinem Hofe und einer kleinen Armee vor Vienne, lagerte ſich vor deſſen Thoren und richtete am 2. März 1312 ein Handſchreiben an den Papſt, worin

Digitized by Google

es heißt: „Euere Heiligkeit weiß, daß die Unterſuchung eine ſolche Menge von Ketzereien und entſetzlicher Verbrechen der Templer aufgedeckt hat, daß der Orden unfehlbar aufgehoben werden muß.“ Zugleich proponirte er dießmal, die Güter einem andern Ritterorden zuzuwenden. Hierauf berief der Papſt am Charmittwoche, den 22. März 1312, ein geheimes Conſiſtorium und eröffnete zunächſt dieſem ſeinen Beſchluß, daß er den Templerorden zwar nicht via condemnationis wohl aber via provisionis aufgehoben habe und die Entſcheidung über die Perſonen und Güter deſſelben der Kirche und dem Papſte reſervire (Raynald, ad ann. 1312. n. 1. Fleury, l. c. § 55. Havemann, Geſchichte des Ausgangs des Tempelherrnordens S. 285 f. Damberger, ſynchron. Geſchichte Bd. XIII. S. 168 ff.). Wenige Tage ſpäter, am Montage nach der Dominica in albis, am 3. April 1312, hatte die zweite feierliche Sitzung in Anweſenheit des franzöſiſchen Königs, ſeiner 3 Söhne und ſeines Bruders Carl von Valois ſtatt. Der König ſaß zur Rechten des Papſtes auf einem nur um etwas Weniges niedrigeren Thronſeſſel; Clemens aber hielt mit ſchonungsloſer Beziehung auf die Templer eine Rede über Pſalm 1, 5: „die Gottloſen beſtehen nicht im Gerichte,“ und veröffentlichte dann die im geheimen Conſiſtorium gefällte Sentenz. Die bezügliche Bulle wurde jedoch erſt in der dritten Sitzung am 6. Mai d. J. publicirt, wie es ſcheint deßhalb, weil erſt bis dahin die Zuſtimmung der Synode zur Aufhebung des Templerordens erzielt, und ſomit erſt jetzt auch die übliche Formel: „sacro approbante concilio erkläre der Papſt ꝛc.“ gebraucht werden konnte. (vgl. Damberger, a. a. O. S. 176). Dieſe Bulle (bei Raynald, ad ann. 1312. n. 3.) ſpricht zuerſt von dem böſen Leumund des Ordens, von dem Verdachte (nur Verdachte?) der auf ihm laſte, von dem allgemeinen Unwillen über denſelben, und von den Bekenntniſſen, welche der Großmeiſter und andere Mitglieder über die in der Geſellſchaft herrſchenden Ketzereien abgelegt hätten. Sodann wird zugegeben, daß der bisher geführte Proceß nicht de jure zu einer eigentlichen Verdammung (condemnatio) des Ordens berechtige, darauf aber erklärt, daß jetzt der Papſt sacro approbante concilio den Orden via provisionis und ordinationis apostolicae aufhebe, kaſſire und für immer verbiete. Endlich wird die Entſcheidung über die Perſonen und Güter des Ordens dem päpſtlichen Stuhle vorbehalten. Gerade dieſer letztere Punct, die Verwendung der Ordensgüter, war der Gegenſtand mehrfacher Conferenzen in der Zwiſchenzeit zwiſchen der zweiten und dritten Sitzung, und man kam endlich nach vielen Streitigkeiten dahin überein, daß die Güter der Templer im Allgemeinen dem Johanniterorden zum Beſten des hl. Landes überlaſſen werden ſollten, zumal derſelbe eine ähnliche Beſtimmung und Aufgabe wie der Templerorden habe, nämlich die Vertheidigung des hl. Landes und des chriſtlichen Glaubens. Ausgenommen wurden jedoch die in ganz Spanien, d. h. in Caſtilien, Aragonien, Portugal und den Balearen gelegenen Ordensgüter, welche zur Vertheidigung Spaniens gegen die Mauren, die noch das Königreich Granada beſaßen, beſtimmt wurden. Die den Johannitern hierüber ausgeſtellte Bulle iſt vom 2. Mai 1312 datirt (Fleury, l. c. § 55. Ein ſpäteres vom 16. Mai 1312, nach Beendigung der Synode, erlaſſenes päpſtliches Schreiben an die Johanniter findet ſich bei Raynald, ad ann. 1312 n. 6). Die Perſonen der Templer endlich betreffend, wurden der Großmeiſter und noch einige andere Würdenträger der Verfügung des apoſtoliſchen Stuhles vorbehalten, die übrigen Mitglieder aber der Entſcheidung ihrer betreffenden Provincialconcilien überlaſſen, jedoch mit dem Bedinge, daß die, welche man ſchuldlos finde, aus den Gütern ihres Ordens ſtandesmäßigen Lebensunterhalt angewieſen erhielten; daß gegen ſolche, welche die angeſchuldigten Verbrechen eingeſtänden, in Erwägung des reuigen Geſtändniſſes die Strenge der Gerechtigkeit ſich mäßige; daß nur auf Unbußfertige und Rückfällige die canoniſche Strafe angewendet werde; daß endlich diejenigen, welche ſich geflüchtet, aufge-

Digitized by Google

fordert werden ſollten, binnen Jahresfriſt vor ihren Ordinarien zu erſcheinen und Recht zu nehmen, widrigenfalls gegen ſie wie gegen Ketzer einzuſchreiten wäre (Raynald, ad ann. 1312. n. 5. und n. 9. Damberger, a. a. O. S. 177.). Nach dieſer Beendigung der Templerangelegenheit kam der Punct wegen Bonifaz VIII. an die Reihe. In Anweſenheit des Königs, ebenfalls noch in der zweiten Sitzung, erklärte der Papſt, ohne weitere Unterſuchung, mit Zuſtimmung des Concils den Bonfazius für einen rechtmäßigen und rechtgläubigen Papſt, und ſprach ihn von den Beſchuldigungen und Anklagen frei, die gegen ihn erhoben worden ſeien. Die Gründe für dieſe Entſcheidung, die aus der hl. Schrift, den Decretalen und dem canoniſchen Rechte entnommen waren, mußten drei Cardinäle in Anweſenheit des Königs und ſeines Hofes (in dieſer Sitzung) öffentlich vortragen. Zugleich traten zwei ſpaniſche Ritter aus Catalonien bewaffnet vor die Synode und forderten Jedermann zum Zweikampfe, der die Ehre des Bonifazius angreifen würde. Andererſeits aber erklärte das Concil, daß dem Könige Philipp, ſeinen Söhnen und Erben aus all dem, was er gegen Bonifaz gethan, kein Schaden irgend einer Art erwachſen ſolle (Raynald, ad ann. 1312. n. 15 und 16.). — In derſelben zweiten Sitzung hielt ſofort nach dem Berichte der Continuatio Chronici Guilielmi de Nangis (bei D'Achery, Spicileg. T. III. p. 65) der Papſt noch eine weitere Rede über Proverb. 10, 24: desiderium suum justis dabitur, und beſtimmte in Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Concil, daß für das hl. Land dadurch geſorgt werden ſolle, daß den Königen von Frankreich, England und Navarra für die nächſten ſechs Jahre der Zehnten von allen kirchlichen Einkünften zum Zwecke des Kreuzzuges genehmigt werde, den ſie nach Verlauf von ſechs Jahren zu unternehmen verſprochen hätten (vgl. Raynald, ad ann. 1312. n. 22.). — Die eben angeführte Fortſetzung des Chronikons von Wilhelm von Nangis ſpricht (l. c. p. 65 a.) nur von 2 Sitzungen der Synode von Vienne; Bernhardus Guidonis dagegen zählt in ſeinem Chronicum *Pontificum* drei Seſſionen, von denen die letzte am 6. Mai 1312 gehalten worden ſei (Harduin, l. c. p. 1361 sqq. und Raynald, ad ann. 1312. n. 25.) und ihm treten faſt alle ſpäteren Hiſtoriker bei. In dieſer dritten Sitzung aber wurde, wie wir bereits oben ſahen, das Decret wegen der Templer endlich feierlich publicirt und das Concil ſelbſt in ſolenner Weiſe geſchloſſen. In der anfänglichen Verkündigung waren auch Reformvorſchriften über die Sitten beſonders des Clerus und Maßnahmen gegen die graſſirenden Häreſien verſprochen worden. Papſt Clemens hatte auch in der That eine große Anzahl dahin zielender Decrete vorbereitet, aber es fragt ſich, ob er ſie jetzt der Synode in dieſer dritten Sitzung vorgelegt und die Billigung und Beſtätigung derſelben erlangt habe. Raynald ſtellt die Sache ſo dar, als ob manche dieſer päpſtlichen Edicte in ganz gewöhnlicher Weiſe sacro approbante concilio erlaſſen und promulgirt worden wären. Der Fortſetzer der Nangis'ſchen Chronik dagegen zieht dieß entſchieden in Abrede, indem er ſchreibt: porro etsi de reliquis statum vel reformationem ecclesiae universalis tangentibus, quod tertium principale intentum, aliqua proloquuta fuerint, et eorum ordinatio, seu provisio, seu decisio a Praelatis et aliis quorum intererat, priusquam Concilium solveretur, et instanter et pluries a Papa peteretur, de quibus etiam ipse Papa, ut dixerunt aliqui, decretales quasdam, praeterea Constitutiones edidit et statuta, nunquam tamen in dicto Concilio fuerunt publice promulgata, sed penitus judicio Apostolico libere fuerunt reservata et ad plenum dimissa (bei D'Achery, l. c. p. 65 sq.). — Wie weit nun der Eine oder der Andere Recht habe, erhellt aus Folgendem. Gewiß iſt, daß Papſt Clemens alsbald nach Beendigung der Vienner Synode eine neue Decretalenſammlung als Fortſetzung des liber sextus von Bonifaz VIII. herausgeben wollte. Der officiellen Erklärung ſeines Nachfolgers gemäß wollte er in dieſe Sammlung ſowohl jene Conſtitutionen aufnehmen, quas in Concilio Viennensi ediderat, als

Digitized by Google

auch jene, die er vor und nach jener Synode erlaſſen hatte, ſämmtlich nach Materien geordnet. Zu dieſem Zwecke berief er am 21. März 1313 ein Conſiſtorium und ließ in dieſem die von ihm beſorgte Sammlung vorleſen. Darauf wollte er ſie nach herkömmlicher Weiſe durch Verſendung an alle Univerſitäten publiciren, aber Krankheit und baldiger Tod hinderten ihn daran (Fleury, livre 92. § 11), und deßhalb beſorgte erſt ſein Nachfolger Johann XXII. das Geſchäft dieſer Publication, indem er im J. 1317 den nach Clemens genannten Theil des corpus juris canonici (die Clementinen) herausgab. In der Vorrede ſagt er, was wir bereits oben mitgetheilt, daß ein Theil der hier geſammelten Conſtitutionen von Clemens V. in concilio Viennensi erlaſſen worden ſeien. (Vgl. das Prooemium Johann's in der Richter'ſchen Ausgabe des corp. jur. can. p. 1056). Daſſelbe behauptete auch die 5. lateranenſiſche Synode im J. 1513, indem ſie von dem erſten Satze der Clementinen redend ſagt: in canone felicis recordationis Clementis papae V. praedecessoris nostri, in generali Viennensi concilio edito (Harduin, T. VII. p. 1719). In Uebereinſtimmung hiemit iſt nun bei den einzelnen Stücken dieſer Sammlung jedesmal beigeſetzt, ob ſie auf dem Concil gefertigt worden ſeien, und bei manchen iſt ſogar sacro approbante concilio ausdrücklich beigefügt. Daraus erhellt, a) daß Clemens dieſe Decrete in der That noch dem Concil vorlegte, und daß b) dieſes mit denſelben einverſtanden war; daß aber die feierliche Promulgation derſelben, wie der Fortſetzer der Nangis'ſchen Chronik richtig ſagt, nicht auf der Synode ſelbſt, ſondern erſt durch Johann XXII. erfolgte. — Was nun den Inhalt dieſer fraglichen Viennenſiſchen Verordnungen anlangt, ſo bilden ſie weitaus den größeren Theil der ſ. g. Clementinen, und es zerfallen dieſe in fünf Bücher. Am merkwürdigſten iſt gleich die erſte Verordnung des erſten Buches, zumal ſie in neueſter Zeit Gegenſtand einer lebhaften Controverſe zwiſchen den Güntherianern und ihren Gegnern geworden iſt. Veranlaſſung zu dieſem erſten Decrete gaben die dem Pater Johann Oliva, einem bereits 15 Jahre früher verſtorbenen berühmten Franziscaner, dem Haupte der Spiritualen, zugeſchriebenen Irrthümer. Er ſolle unter anderm behauptet haben: a) Chriſtus habe noch gelebt, als er mit der Lanze in die Seite geſtochen worden ſei, b) die anima rationalis ſei nicht die forma corporis humani, c) es ſei nicht gewiß, ob den Kindern bei der Taufe Gnade und Tugenden mitgetheilt werden (vgl. Wadding, Annales Minorum, T. V. p. 385 sq. ad ann. 1297. n. 42 sqq. und T. VI. p. 197. ad ann. 1312. n. 4.). Clemens erklärte hiegegen sacro approbante concilio: a) daß der Apoſtel Johannes die Reihenfolge der Begebenheiten, wornach der Lanzenſtich erſt nach dem Tode Chriſti erfolgte, richtig angebe, b) daß jede Lehre, welche behauptet, die Subſtanz der anima rationalis oder intellectiva ſei nicht vere und per se und essentialiter, die forma corporis humani, irrig, häretiſch und der katholiſchen Lehre zuwider ſei; c) daß die Anſicht derjenigen Theologen, welche behaupten, auch ſchon den Kindern werde bei ihrer Taufe die Gnade und Tugenden (freilich pro illo tempore noch nicht quoad usum) mitgetheilt, die probabilior ſei. (Den Text dieſes Decrets gibt am beſten Richter in ſeiner neuen Ausgabe des corp. jur. can. p. 1057 sq.; durch Fehler entſtellt erſcheint er in der Böhmer'ſchen Ausgabe.). Der zweite unter dieſen drei Puncten, der sub lit. b. iſt es nun, der den Güntherianern als kirchlicher Widerſpruch gegen ihre Anſicht entgegengehalten wurde, und über deſſen rechte Auslegung ſich nun beide Theile gegenwärtig befehden. Dr. Clemens in Bonn ſagt in ſeiner Schrift: „die ſpeculative Theologie A. Günthers und die katholiſche Kirchenlehre" vom J. 1853 S. 53: „daß der Ausdruck: die Seele ſei die Form oder die ſubſtanzielle Form des Leibes nichts anderes heiße, als ſie ſei das formgebende und belebende Princip des menſchlichen Körpers, iſt Jedem bekannt, der mit dem philoſophiſchen Sprachgebrauche der damaligen Zeit vertraut iſt." Daß dem wirklich ſo ſei, hat er in ſeiner neueſten

Digitized by Google

Schrift: „die Abweichung der Günther'ſchen Speculation von der katholiſchen Kirchenlehre" durch Berufung auf Thomas von Aquin (Summa. Pars I. quaest. 76; Summa contra Gentiles II. c. 37. und de anima art. 9.), und auf Duns Scotus (de rerum principio q. XI. art. 3. sect. 2.), noch ausführlicher nachgewieſen. Die Güntherianer dagegen ſind der Anſicht, daß der Satz: die anima rationalis ſei die ſubſtantielle Form des Leibes, d. h. das belebende Princip desſelben, den nöthigen Dualismus von Leib und Seele beeinträchtige, indem die Subſtanz des Körpers, wenn ſie eine vom Geiſte qualitativ verſchiedene iſt, ſelbſt das Princip der körperlichen Erſcheinungen und Lebensfunctionen ſein müſſe, wie andererſeits der Geiſt das Princip der ſpecifiſch geiſtigen Functionen ſei. Sie ſuchen deßhalb die Worte unſeres Concils ſo zu erklären, daß ſie mit der Günther'ſchen Lehre nicht im Widerſpruche ſtehen, und Dr. Baltzer in Breslau insbeſondere meint nach dem Vorgange von Dr. Trebiſch, der Ausdruck forma corporis ſei dahin zu verſtehen, daß der Geiſt in ſeiner Vereinigung mit dem Leibe für dieſen nicht das Lebensprincip, wohl aber die Lebensform iſt, d. h. daß ohne den Geiſt der Leib als menſchlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden könne. — Das Gleiche ſagt der Hauptſache nach Dr. Knoodt in Bonn in ſeiner Schrift: „Günther und Clemens" S. 38—50, mit dem Beifügen, daß das Concil von Vienne wohl die termini technici der damaligen Schule habe brauchen, aber ſicherlich nicht alle Puncte der herrſchenden Disciplin habe beſtätigen wollen. Thomas von Aquin allerdings ſpreche von der Seele als der forma corporis in einer Weiſe, daß dadurch der wahre und volle Unterſchied zwiſchen Leib und Seele etwas verwiſcht werde; allein nirgends ſage die Synode, daß ſie auch dieß billige. In der That könne die Seele nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar das Formgebende oder Lebensprincip des Leibes genannt werden, und mehr als dieß könne auch das Concil von Vienne nicht haben ſagen wollen, indem ja die Kirchenlehre ſtets daran feſthalte, daß Geiſt und Körper des Menſchen zwei von einander weſentlich verſchiedene Subſtanzen ſeien. Sei aber dem ſo, ſo ſei zunächſt und unmittelbar nicht die Seele, ſondern die Subſtanz des Leibes ſelbſt das Formgebende und Lebensprincip des Körpers; die Seele aber könne in ſo ferne das mittelbare Lebensprincip des Leibes genannt werden, als α) nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe dieſer zur Exiſtenz kommen, fortexiſtiren und wachſen kann, und β) weil der Geiſt vom Momente des Selbſtbewußtſeins an in alle pſychiſch-leiblichen Functionen eindringt. (S. 45. 48. 49.) — Von den übrigen in den Clementinen dem Concil von Vienne zugeſchriebenen Decreten heben wir noch hervor a) das gegen die Begharden und Beguinen in Teutſchland (Clement. c. 3. de haeret. V. 3.), d. h. jene ſchwärmeriſchen Tertiarier und Tertiarierinnen des Franciscanerordens, welche die Irrthümer Olivas theilten und noch mit andern vermehrten. Man nannte ſie auch Fratricellen, und ſie dürfen keineswegs mit den eigentlichen Beguinen und Begharden (ſ. d. A.) verwechſelt werden, obgleich ſich auch unter dieſen viele ſolche Schwärmer fanden und daher wohl die Bezeichnung entſtand. Das Decret der Synode führt ihre Irrthümer namentlich auf. b) Um die unter den Franciscanern entſtandene Parteiung zu heben und den Verdacht der Eiferer (Zelatores), als ob die Ordensregel von der Majorität nicht gehörig befolgt werde, zu beſeitigen, erließ Clemens am 6. Mai 1312 von Vienne aus datirt, die große Conſtitution Exivi im 5. Buche, Titel XI. der Clementinen. Raynaldus meint, dieſelbe ſei dem Concil nicht vorgelegt und von dieſem alſo auch nicht approbirt worden (Raynald, ad ann. 1312. n. 23.); Wadding dagegen (Annales Minorum T. VI. ad ann. 1312. n. 3. p. 196. und im Supplem. ibid. p. 202.), und nach ihm Fleury (l. c. livre 91. § 59.) und Andere behaupten, dieſe Conſtitution ſei zuerſt am 5. Mai 1312 im päpſtlichen Conſiſtorium verleſen und Tags darauf in der dritten allgemeinen Sitzung öffentlich publicirt

Digitized by Google

worden. Ihre Ueberſchrift in den Clementinen lautet in der That: Clemens V. in Concilio Viennensi; im Context dagegen finden ſich die Worte Sacro approbante concilio nirgends. Wie nun aber die Sache zu erklären ſei, haben wir ſchon oben angedeutet, als wir im Allgemeinen das Verhältniß der Decrete in den Clementinen zur Synode von Vienne beſprachen. c) Weitere Decrete zur Verbeſſerung des Mönchthums, der Manns- wie der Frauenklöſter finden ſich in lib. III. tit. 10. c. 1 und 2. d) Verordnungen zur Verbeſſerung der Spitalverwaltungen in lib. III. tit. 11. c. 2. In der Aufſchrift fehlt hier das gewöhnliche in concilio Viennensi, dagegen findet ſich im Contexte ſelbſt die Formel sacro concilio approbante. Beachtenswerth iſt, daß Clemens hier verbietet, die Spitalverwaltersſtellen als Pfründen an Weltgeiſtliche zu vergeben, indem er tüchtige Laien hiezu gewählt wiſſen will. e) Weitere Decrete ſuchten die Streitigkeiten zwiſchen den Klöſtern, den Diöceſanbiſchöfen und Pfarrern zu beſeitigen und die gegenſeitigen Rechte und Pflichten zu fixiren (lib. V. tit. 6 und 7. lib. III. tit. 6 und 7.). Dieſe Decrete waren das Reſultat eines langen auf der Synode geführten Kampfes zwiſchen den Biſchöfen und den Vertretern der Klöſter, indem Erſtere alle Exemtionen aufgehoben und die Klöſter völlig unter die Jurisdiction der Ordinarii geſtellt wiſſen wollten. Ihnen antwortete namentlich der Ciſtercienſerabt Jaques de Thermes von Chailly in der Diöceſe Senlis in einer ſcharfen noch jetzt erhaltenen Denkſchrift (bei Raynald, ad ann. 1312. n. 24. Fleury, l. c. § 53.). f) Die Sitten der Cleriker ſollten durch die Verordnungen in lib. III. tit. 1. gebeſſert, g) das Alter und die Qualitäten für Empfang der hl. Weihen durch lib. I. tit. 6. beſtimmt, h) in Betreff der Immunität des Clerus die bekannte Bulle Clericis laicos von Bonifaz VIII. aufgehoben ſein, lib. III. tit. 17. i) In lib. V. tit. 5. wird das Zinsnehmen verboten, k) ebendaſelbſt tit. 9 den Richtern befohlen, den zum Tode Verurtheilten den Empfang der hl. Sacramente zu verſchaffen. l) Die Jurisdiction der Cardinäle im Falle der Erledigung des päpſtlichen Stuhles wird in lib. I. tit. 3. c. 2. beſtimmt; m) in lib. III. tit. 16. die Verordnung Urbans IV. in Betreff des Fronleichnamsfeſtes erneuert und beſtätigt, n) in lib. V. tit. 1. c. 1. endlich verordnet, daß am Sitze des päpſtlichen Hofes und außerdem an den Univerſitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca je zwei Profeſſoren der hebräiſchen, zwei der arabiſchen und zwei der chaldäiſchen Sprache angeſtellt werden ſollen. — Den Vorſchlag hiezu hatte der berühmte Raymundus Lullus gemacht, und die Hauptrückſicht dabei war, wie das Decret ſelbſt ſagt, dadurch die Bekehrung der Araber und anderer Ungläubigen zu erleichtern (vgl. Fleury, l. c. § 60.). — Das Concil von Vienne wird als die 15. allgemeine Synode gerechnet und iſt als ſolche faſt allgemein anerkannt (vgl. Bellarmin, Disput. T. II. de Concil. lib. I. c. 5. Mansi, Collect. Concil. T. XXV. p. 415.). In neuer Zeit beanſtandete es meines Wiſſens nur Damberger (ſynchron. Geſch. Bd. XIII. S. 177 f.), indem er ſagt: „Manche Geſchichtſchreiber, beſonders die franzöſiſchen reden nicht anders von dieſem Concil, als wäre es eines der berühmteſten, anſehnlichſten, verehrungswürdigſten geweſen, und führen daſſelbe unter den großen öcumeniſchen als das fünfzehnte auf. Den Feinden der Kirche kam das gar gelegen. Wahr iſt freilich, daß Clemens V. ein öcumeniſches Concil berufen wollte und die Convocationsbulle davon redete; allein auch Bonifazius VIII. wollte das Gleiche, und Niemand wird doch deßhalb das von ihm am 30. Oct. 1302 zu Rom eröffnete mit jenem Titel beehren. Richtig iſt ferner, daß nachdem die Biſchöfe aller Länder aufgefordert worden waren zu kommen, der Umſtand des Nichterſcheinens der meiſten noch keinen zureichenden Grund abgäbe, den öcumeniſchen Charakter des Concils zu läugnen. Allein dieſer Charakter forderte jedenfalls, daß allgemeine Kirchenangelegenheiten behandelt, wirkliche Beſchlüſſe gefaßt und dieſe als Entſcheidungen des Concils der geſammten Kirche zur Darnachachtung bekannt gegeben wurden.“ Damberger meint nun,

Digitized by Google

all dieß ſei zu Vienne nicht geſchehen; allein dieſe Annahme iſt nach der bisherigen Darſtellung ſicherlich irrig, denn in der That approbirte die Synode eine Reihe von Decreten, welche größtentheils gerade die ganze Kirche, nicht bloß eine Provinz angehen ſollten (z. B. die Templerangelegenheit), und es wurden dieſe Decrete auch ganz unſtreitig publicirt. Dazu kommt, daß die fünfte Synode im Lateran, die man gewöhnlich ſelbſt für öcumeniſch erklärt, in ihrer achten Sitzung von unſerem Concilium als einem generale ſprach und die Erklärung deſſelben über die anima rationalis als forma corporis wiederholte (bei Harduin, T. IX. p. 1719). — Endlich iſt noch zu bemerken, daß die vollſtändigen Acten der Synode von Vienne verloren gingen, oder wie Manche vermuthen (z. B. Havemann, a. a. O. S. 288) von König Philipp und ſeinen Anhängern unterdrückt wurden; was wir aber noch davon beſitzen, findet ſich theils bei Raynaldus (a. d. a. Orten), bei Harduin (T. VII.), bei Mansi (T. XXV.) und in den Clementinen des corp. juris canonici. [Hefele.]

Vierfürſt, ſ. Tetrarch.

Vierzig Ritter, ſ. Martyrer, die Vierzig.

Vierzigſtündiges Gebet, ſ. Gebet, vierzigſtündiges.

Viger (Vigerus) Franz, Jeſuit und berühmter Philologe, geboren zu Rouen in Frankreich im J. 1590, war lange Zeit Lehrer der Rhetorik zu Paris, woſelbſt er auch ſtarb im J. 1647, in einem Alter von 57 Jahren. Seine ausgebreiteten Kenntniſſe in den claſſiſchen Sprachen hat er in zwei Werken niedergelegt: in einer vortrefflichen lateiniſchen Ueberſetzung der beiden Schriften des Kirchenhiſtorikers Euſebius (ſ. d. Art.): Praeparatio et Demonstratio evangelica, Paris 1628. Seine umfaſſenden und feinen Kenntniſſe der griechiſchen Sprache beurkundet ſein liber de praecipuis graecae dictionis idiotismis, Paris 1632. Dieſes letztere Werk iſt ſpäter beſonders durch den Fleiß holländiſcher Philologen vielfach erweitert worden und in zahlreichen Ausgaben, zuletzt mit den bekannten Anmerkungen von Gottfried Hermann erſchienen.

Vigil. Die vorzüglichſten Feſte des Kirchenjahres, wie Weihnachten, Epiphanie, Oſtern, Chriſti Himmelfahrt und Pfingſten; dann die feierlich begangenen Natalitien der Martyrer; endlich die Sonntage und wenigſtens an einigen Orten, beſonders im Orient, die Samſtage, hatten ſchon in frühester Zeit je eine gottesdienſtliche Vorbereitung, die, weil ſie die ganze Nacht, oder doch den größten Theil derſelben in Anſpruch nahm, Vigil genannt wurde. Man verſammelte ſich an dem eigens beſtimmten Orte, um die Feier des feſtlichen Tages durch Gebete, Geſänge, Proceſſionen und Vorleſungen einzuleiten. Sidonius Apollinaris beſchreibt die Vigil vor dem Feſte des hl. Juſtus von Lyon mit folgenden Worten: „Wir kamen bei dem Grabe des hl. Juſtus zuſammen, dich aber hinderte eine Krankheit, damals beizuwohnen. Vor Tagesanbruch wurde die Proceſſion, die jährlich wiederkehrende Feierlichkeit, abgehalten; eine ungemeine Volksmenge beiderlei Geſchlechtes, welche der ſehr geräumige Tempel und die Krypte, wiewohl ſie von weiten Hallen umgeben iſt, nicht faſſen konnte, war zugegen. Nach Beendigung des Vigilgottesdienſtes, welchen die Mönche und Cantoren mit anmuthigem Wechſelgeſang begleitet hatten, gingen wir auseinander, doch nicht weit, um zur dritten Stunde (d. i. um neun Uhr) gegenwärtig zu ſein, und mit den Prieſtern das göttliche Opfer zu feiern." (Lib. V. epist. 17.) Als in der Folge bei Gelegenheit der Vigilien die abſcheulichſten Mißbräuche vorkamen, und namentlich die Zwiſchenzeit zwiſchen der nächtlichen Feier und dem Hauptgottesdienſte mit Trinkgelagen, Tänzen, Poſſenſpielen, ſchändlichen Liedern und noch ärgern Dingen ausgefüllt wurde, ſahen ſich die Vorſteher der Kirche genöthigt, dieſe Zuſammenkünfte und gemeinſamen Nachtwachen ganz einzuſtellen, was an einigen Orten früher, an andern ſpäter geſchah, je nachdem das Unkraut überhand genommen. Unrichtig iſt, wie von Einigen behauptet worden, daß

Digitized by Google

ſchon der hl. Ambroſius die Vigilien der dabei vorgekommenen Unfugen wegen abgeſchafft habe. Weder er noch Auguſtinus noch irgend einer ihrer rechtgläubigen Zeitgenoſſen dachte an eine Verminderung, geſchweige denn gänzliche Beſeitigung der Vigilien, nur der berüchtigte Sectirer Vigilantius befeindete dieſelben und wollte ſie auf die einzige Oſternacht beſchränkt wiſſen; er erhielt eine derbe und wohlverdiente Abfertigung durch den hl. Hieronymus. (Vgl. Baronius, annot. ad Martyrolog. S. Januar. lit. a.) Doch die Vigilien im urſprünglichen Sinne des Wortes, d. h. ſofern darunter das Durchwachen der Nacht unter gottesdienſtlichen Uebungen verſtanden wird, wurden, wenn auch lange nach Ambroſius und Auguſtinus, aufgehoben. Wie hätte auch eine kirchliche Inſtitution fortbeſtehen ſollen, nachdem ſie ihrer urſprünglichen Beſtimmung ganz und gar fremd geworden war? nachdem ſie nicht mehr zur Erbauung, ſondern faſt nur noch zur Zerſtörung diente? — Der Verfaſſer der „Gemma animae," Johann Beleth und Wilhelm Durand ſind der Anſicht, daß vor den hohen Feſten anſtatt der ehemaligen Vigilien Faſttage, für die man den alten Namen „Vigilien" beibehalten habe, angeordnet worden ſeien. Durand ſagt (Rationale, l. VI. c. 7.) man habe die herkömmlichen Vigilien wegen der groben Ausſchweifungen und wegen vieler anderer Inconvenienzen, die dabei vorgekommen, unterſagt, und an ihrer Stelle Faſten eingeführt; dieſes Faſten heiße jejunium dispensationis, weil es die Vigilien erſetze. — Allein es iſt nicht bloß wahrſcheinlich, ſondern hinlänglich erwieſen, daß die Vigilien von altersher mit Faſten verbunden geweſen (Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Thl. II. S. 156 ff.). Damit wird aber die Annahme des Wilhelm Durand und ſeiner Vorgänger zu Waſſer, denn beſtand das jejunium bereits neben den Nachtwachen, ſo kann man nicht ſagen, es ſei als Erſatz für dieſe eingeführt worden. Wie wird ſich denn die Sache verhalten? Wenn von den Vigilien die Rede iſt, ſo hat man dreierlei zu unterſcheiden: 1) den eigentlich gottesdienſtlichen Theil, das Officium oder die Liturgie; 2) das Faſten, das damit verbunden war, und 3) das Durchwachen der Nacht, von dem das Ganze den Namen erhielt. Als nun die angeführten Uebelſtände gebieteriſch eine Abänderung der alten Praxis verlangten, wurden die Nachtwachen aufgehoben, das Faſten und der Gottesdienſt hingegen beibehalten, nur wurde letzterer auf den Vormittag des Tages vor dem Feſte verlegt. Am deutlichſten ſehen wir dieß am Charſamſtag, deſſen Liturgie unverkennbar zeigt, daß ſie urſprünglich für die Oſternacht beſtimmt ſei und heutiges Tags durch Anticipation am Morgen des Samſtags gefeiert werde. So bezeichnet man jetzt und ſeit Jahrhunderten die Vorbereitungstage gewiſſer ausgezeichneter Feſte mit dem Namen „Vigilien." Sie ſind meiſtentheils Faſttage und ſtehen mit den Ferialtagen der Quadrageſima und mit den Quatemberferien ſo ziemlich auf gleicher Linie. Wie es privilegirte Feſte, Sonn- und Ferialtage gibt, ſo auch privilegirte Vigilien. Dieſe haben ihren eigenen Gottesdienſt. Eine Ausnahme macht die Vigil der Epiphanie. Fällt ein Feſt erſter oder zweiter Claſſe mit ihr zuſammen, ſo wird das Officium vom Feſte genommen, die Vigil aber in den Laudes und der Meſſe commemorirt. Die nicht privilegirten Vigilien können durch jedes Feſt mit neun Lectionen verdrängt werden, und es findet dann bloß die Commemoration der Vigil Statt. Wenn die Vigil einem Feſte weichen muß, ſoll da, wo zwei Prieſter functioniren, der eine die Feſtmeſſe nach der Terz, der andere die Vigilmeſſe nach der Non leſen. Eine Menge weiterer Beſtimmungen über die Verlegung oder Anticipation der Vigilien und über ihre gottesdienſtliche Begehung findet der geneigte Leſer bei den Rubriciſten. Es bleibt uns noch übrig, den Sinn und Zweck der Vigilien in Kürze anzugeben. Wenn der hl. Bernard das ganze gegenwärtige Leben in ſeinem Verhältniſſe zur Ewigkeit mit der Vigil eines Feſtes vergleicht, ſo konnte er den Sinn und Zweck der letztern nicht trefflicher andeuten. Die Feſte vergegenwärtigen alljährlich jene großen und wunderbaren Begebenheiten, in denen

Digitized by Google

ſich Gottes höchſte Erbarmung und Gnade kund gegeben, in denen der Himmel mit der Erde, die Ewigkeit mit der Zeit ſich verbunden; ſie enthüllen die Thatſachen der Erlöſungsgeſchichte oder die Triumphe treuer Bekenner vor unſern Augen, um uns zu tröſten in den Bedrängniſſen der Gegenwart, zu ermuthigen in den Gefahren, über den Wechſel der Vergänglichkeit zur Ruhe und Freude des unvergänglichen Daſeins zu erheben. Nun genügt es aber keineswegs, die Begebenheiten der Feſte bloß in das Gedächtniß zurückzurufen, es müſſen vielmehr die in den Begebenheiten enthaltenen Geheimniſſe in unſer inneres Leben aufgenommen werden, die Geſchichte muß ſich geiſtiger Weiſe in uns wiederholen, wofern der Zweck der feſtlichen Feier vollkommen erreicht werden ſoll. Damit aber die Gläubigen deſto fähiger werden, ſich im Geiſte zum Geheimniſſe des Feſtes zu erheben und die Gnaden deſſelben in ſich aufzunehmen, hat die Kirche die Vigilien mit ihren aſcetiſchen und gottesdienſtlichen Uebungen angeordnet. [Röſſing.]

Vigilantius, der Häretiker, hat es, wie ſeine Zeit- und Geſinnungsgenoſſen Jovinian und Helvidius, hauptſächlich der Züchtigung, die ihm der hl. Hieronymus zu Theil werden ließ, zu danken, daß ſein Name auf die Nachwelt gekommen iſt; denn an ſich war er ein, ſelbſt in ſeinen Irrlehren durch und durch unbedeutender und erbärmlicher Menſch, etwa von dem Schlage des Johannes Ronge, der mit ihm auch ſchon mehrfach verglichen iſt. Er war gebürtig aus Calagurris in Aquitanien (Calaroga, der Vaterſtadt des hl. Dominicus) und ſpäter Prieſter zu Barcellona. Er hatte 396 eine Reiſe nach Aegypten und Paläſtina gemacht und dort im origeniſtiſchen Streit auf der Seite des hl. Hieronymus geſtanden; nach Gennadius (c. 35) ſoll er auch einige gutgemeinte Schriften verfaßt haben; um das J. 400 trat er aber in Wort und Schrift mit Anſichten und Behauptungen auf, die ihn als einen Menſchen charakteriſiren, dem alle gründliche theologiſche Bildung und namentlich aller ſittliche Ernſt und die Fähigkeit abging, ſich über eine flach rationaliſtiſche und niedrige Auffaſſung in intellectueller und moraliſcher Hinſicht zu erheben; dabei hatte er ſich das bei ſolchen Menſchen gewöhnliche dummdreiſte Abſprechen über Dinge, die über ſeinen geiſtigen und ſittlichen Horizont hinausgingen, in hohem Grade angeeignet; ein Grundgedanke, aus welchem, wie bei eigentlichen Häreſiarchen, die andern Irrthümer hervorgingen, iſt in ſeinen Raiſonnements nicht zu entdecken. Er ſpottete über einige Ceremonien und Gebräuche, wie über das Anzünden von Kerzen bei der hl. Meſſe, über das Singen des Alleluja außer der öſterlichen Zeit und über die Sitte, Almoſen nach Jeruſalem zu ſchicken, beſtritt die Verehrung der Martyrer und ihrer Reliquien, die Verdienſtlichkeit der freiwilligen Armuth und des Mönchthums und war namentlich ein eifriger Gegner des Cölibats. Einige geiſtesverwandte Leute ſeiner Gegend ſpendeten ihm Beifall und leider ſcheint der Biſchof der Diöceſe nicht mit der gehörigen Entſchiedenheit gegen den Unfug eingeſchritten zu ſein. Zwei in der Nähe wohnende Prieſter, Ripuarius und Deſiderius, berichteten darüber an den hl. Hieronymus und überſandten ihm die Schriften des Vigilantius, worauf dieſer die Raiſonnements deſſelben mit gewohnter Meiſterhaftigkeit und zermalmendem Hohne abfertigte, zuerſt im J. 404 in einem Briefe an Ripuarius (Ep. 109), dann 406 in dem liber contra Vigilantium, welchen er an Einem Abende dictirte. [Reuſch.]

Vigilius, Biſchof von Tapſus in der byzaceniſchen Provinz in Africa, blühte zur Zeit des Kaiſers Zeno und Anaſtaſius. Er war im J. 484 auf der Conferenz anweſend, welche der Vandalenkönig Hunerich zu Carthago abhalten ließ und unterſchrieb hier mit den andern katholiſchen Biſchöfen das dem König überreichte Glaubensbekenntniß. Flüchtig vor Hunerichs Wuth oder verbannt begab er ſich nach Conſtantinopel und Neapel. In welchem Jahre er ſtarb, iſt nicht bekannt, jedoch kaum glaublich, daß er bis zur Zeit König Juſtins sen. gelebt habe. Seine Schriften blieben lange unter den Werken anderer Väter

Digitized by Google

verborgen, weil er ſelbe meiſtens unter dem Namen Anderer herausgab, um dem Haſſe und Neide der vandaliſchen Arianer zu entgehen und durch Vorſetzung der Namen eines Athanaſius und Auguſtin bei den rohen und unwiſſenden Vandalen und andern Arianern mehr Eingang zu finden, wobei man nicht gerade an einen eigentlichen Betrug zu denken braucht, da ſich Vigilius auch deshalb dazu berechtiget glauben konnte, weil er in ſeinen Schriften vorzugsweiſe den Athanaſius und Auguſtin reproducirte. Um die Sammlung und Herausgabe der Schriften des Vigilius hat ſich der Jeſuit Chifflet ſehr verdient gemacht, und dieſelben, mit Bemerkungen und Diſſertationen illuſtrirt, Dijon 1664 herausgegeben. Die Schriften des Vigilius ſind folgende: Libri XII de Trinitate (ad Theophilum sub nomine s. Athanasii). — Dialogorum libri II sive altercatio sub nomine s. Athanasii in Concilio Nicaeno inter Athanasium et Arium sub Probo judice. — Dialogorum sive altercationum libri III sub nomine s. Athanasii adversus Arium, Sabellium et Photinum coram Probo judice. — De unitate Trinitatis ad Optatum contra Felicianum Arianum in forma dialogi inter s. Augustinum et Felicianum Arianum. — Altercatio cum Pascentio Ariano coram judice Laurentio (in appendicem opp. s. Augustini a Maurinis rejecta). — Libri V adversus Nestorium et Eutychetem pro defensione s. Leonis M. et synodi Chalcedonensis (ſ. d. A. Vigilius von Trient). Chifflet ſchreibt dem Vigilius von Tapſus auch die Libri III contra Marivadum seu Varimadum, arianae sectae diaconum zu, aber Ruinart (hist. persecut. Vand. II. c. 4. n. 7.) zieht die Meinung Jener vor, welche den ſpaniſchen Biſchof und Chroniſten Idatius, Biſchof von Aquä Flaviä für den Verfaſſer halten. Uebrigens legt Chifflet u. A. dem Vigilius von Tapſus auch das ſogenannte athanaſianiſche Symbolum bei. Wichtig ſind die Schriften des Vigilius von Tapſus beſonders auch deßhalb, weil man daraus, ſowie aus den Schriften des hl. Fulgentius von Ruſpe, den Arianismus der Vandalen, gegen welchen dieſe zwei Biſchöfe in die Schranken traten, am beſten kennen lernt. Vgl. die Art. Fulgentius, Vandalen; ſ. Migne, patrol. t. 62. [Schrödl.]

Vigilius, der hl., Biſchof von Trient. Eines der älteſten und koſtbarſten Documente für die Geſchichte des Biſthums Trient ſind die zwei Briefe, welche Vigilius, Biſchof von Trient in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, hinterließ. Der eine dieſer Briefe iſt an den Biſchof Simplicianus von Mailand, den Nachfolger des hl. Ambroſius (ſ. d. A. Mailand), der andere an den hl. Johannes Chryſoſtomus (ſ. d. A.) gerichtet, und beide erzählen das Martyrthum der drei Cleriker Siſinnius (Diacon), Martyrius (Lector) und Alexander (Oſtiarius), welche Vigilius zur Bekehrung der Heiden nach Anagnis bei Trient abgeſendet hatte, wo ſie auch mit Erfolg wirkten, aber zuletzt (um 397) getödtet wurden. Die Acten dieſer Märtyrer und die zwei Sendſchreiben des Vigilius hat Papebroch in actis Bolland. zum 19. Mai herausgegeben, und Ruinart in ſeinen ächten ausgewählten Acten der erſten Märtyrer die Sendſchreiben des Vigilius eingerückt (ſ. auch Surius und Migne t. 13). Von den Sendſchreiben des Vigilius ſcheint Gennadius (de vir. illustr. c. 37) zu ſprechen, wenn er bemerkt: „Vigilius episcopus scripsit ad quendam Simplicianum in laudem martyrum libellum et epistolam, continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum.“ Zugleich mit dem Briefe ſendete Vigilius auch einige Reliquien der drei hl. Blutzeugen an Johannes Chryſoſtomus; wahrſcheinlich war es auch Vigilius, der Reliquien dieſer Martyrer nach Mailand und an den Biſchof Gaudentius von Brescia (ſ. d. A.) ſchickte. Irrthümlich hat man dem Vigilius von Trient zuweilen auch die von Vigilius von Tapſus (ſ. d. A.) geſchriebenen Bücher gegen Neſtorius und Eutyches zugeſchrieben. Die Bollandiſten geben zum 26. Juni die Acten des hl. Vigilius („Acta licet non omnino primigenia, iis tamen proxima“), woraus hier Folgendes. Er machte ſeine Studien zu Athen und Rom. Noch ſehr jung, wurde er Biſchof von Trient und vom Biſchof von Aquileja

Digitized by Google

geweiht. Er nahm ſich immer ganz beſonders um die Bekehrung der Heiden in ſeiner Diöceſe und den angränzenden an. Nach der Ermordung ſeiner oben erwähnten drei Cleriker, begab er ſich ſelbſt an den Ort, wo ſie verbrannt worden waren und ſammelte „busta eorum in sindonibus mundis rediensque Tridentinae urbi, honorifice condidit in ecclesia ipsorum nomini ab ipso domino consecrata.“ Einige Zeit darauf begab er ſich, nach dem Martyrthum dürſtend (wie er ſelbſt im Briefe an den hl. Chryſoſtomus ſagt), in das von verſtockten und wilden Heiden bewohnte Thal Randena und wurde hier, nachdem er eine Statue des Saturnus zerſchlagen hatte, zu todt geſteiniget (um 400). Begraben wurde er zu Trient in der von ihm ſelbſt erbauten Baſilica. [Schrödl.]

Vigilius, der Diacon, blühte um 420. Er verfaßte, nach der Ueberlieferung der Väter, eine Mönchsregel, welche in gedrängter und einfacher Sprache alle Vorſchriften für das Leben eines Mönchs in ſich faßt und in den Klöſtern im Convente zum Zwecke des geiſtigen Fortſchrittes der Brüder vorgeleſen wurde (Gennad. de v. ill. 51). Holſtenius hat in ſeiner Sammlung der Mönchsregeln (Rom. 1661. Par. 1663) dieſe Schrift unter dem Titel: „Morgenländiſche Regel aus den Regeln der morgenländiſchen Väter geſammelt von dem Diacon Vigilius“ herausgegeben. In der neuen Ausgabe der Mönchsregeln von Marianus Brockie und ſeinen Nachfolgern (Augsb. 1759) in 6 Folianten, ſteht die Regel des Vigilius im I. Bd. S. 60—64; und daraus bei Migne, patrol. t. 50. p. 373 bis 380. Die Regel beſteht aus 47 kurzen Capiteln, die meiſtens aus der Regel des Pachomius entnommen ſind. Vigilius ſcheint in einem galliſchen Kloſter gelebt zu haben.

Vigilius, Papſt. Wie Vigilius (zu Rom geboren, unter den Päpſten Agapitus und Silverius päpſtlicher Apokriſiar zu Conſtantinopel) durch die Rach- und Ränkeſucht der Kaiſerin Theodora, durch ſeinen eigenen Ehrgeiz und durch den Verdacht eines verrätheriſchen Einverſtändniſſes ſeines hl. Vorgängers Silverius mit den Gothen ſich noch bei Lebzeiten des Silverius im J. 537 auf den päpſtlichen Stuhl geſchwungen habe, iſt in dem Artikel Silverius auseinandergeſetzt; dazu ſei noch bemerkt, daß Vigilius ſchon von Papſt Bonifaz II. (530 bis 532) in einer römiſchen Synode zu ſeinem Nachfolger beſtimmt, aber dieſer Act kurz darauf von demſelben Papſt in einer andern römiſchen Synode wieder aufgehoben ward (ſ. d. A. Bonifaz, Päpſte). Erſt nach dem Tode des Silverius, der 540 auf Befehl Antoninens, der Gemahlin des Beliſarius, ermordet wurde (Procop. hist. arc. c. 1.), konnte Vigilius als rechtmäßiger Papſt angeſehen werden; ſeitdem änderte er aber auch ſeine Geſinnung; denn hatte er 538, gemäß dem der Kaiſerin zum Behufe ſeiner Erhebung zum Pontificat gemachten Verſprechen, an die Häupter der Monophyſiten einen geheimen Brief geſchrieben, worin er ſich zu ihrer Lehre bekannte und die dogmatiſchen Ausdrücke des Papſtes Leo I. in dem berühmten tomus verdammte, ſo verweigerte er jetzt, nachdem er rechtmäßiger Papſt geworden, der Kaiſerin das Decret, welches ſie für die Severianer begehrte, und ſchrieb an Kaiſer Juſtinian und den Patriarchen Mennas von Conſtantinopel, daß er den Entſcheidungen der vier öcumeniſchen Synoden und der Lehre ſeiner Vorgänger Agapit und Leo ſtets zugethan bleibe, Severus und Anthimus aber als excommunicirt betrachte (ſ. d. A. Monophyſiten, und Döllinger, Lehrb. der Kirchengeſch. Bd. I. § 34). Ueber den ſogenannten Dreicapitelſtreit und das Verhältniß des Papſtes Vigilius zu demſelben iſt in dem Art. Dreicapilſtreit abgehandelt; vgl. Döllinger, l. c. In dieſer Angelegenheit hatte Kaiſer Juſtinian den Papſt Vigilius im J. 546 nach Conſtantinopel gerufen; Vigilius reiſte dahin ab, und mußte von 547—554 im Oriente verweilen, zum Theil als Gefangener in der Hauptſtadt, zum Theil im Exil — Juſtinian ließ ſogar ſeinen Namen aus den Diptychen ſtreichen! — und ſtarb 555 auf der Heimreiſe zu Syracus. Was das ſchwankende Benehmen des

Digitized by Google

Vigilius im Dreicapitelſtreite betrifft, ſo bezog ſich daſſelbe keineswegs auf das Dogma ſelbſt, ſondern auf eine Frage der kirchlichen Oeconomie, ob es nämlich rathſam ſei, Schriften, deren die Synode zu Chalcedon geſchont hatte, und einen in der kirchlichen Gemeinſchaft geſtorbenen Mann zu verdammen, und dadurch die Gefahr der Herabwürdigung der chalcedoniſchen Synode oder einer Trennung des Orients vom Occidente oder einer Auflehnung der Occidentalen (wie der Erfolg zeigte, keine leeren Einbildungen) herbeizuführen. S. Döllinger, l. c. Pagi, Brev. R. P. Sandini, vitae P. R. Migne, t. 62. Schließlich noch die Bemerkung, daß die Berichte des africaniſchen Diacon Liberatus (brev.) und des africaniſchen Biſchofs Victor von Tununum (chron.) über Papſt Vigilius, gegen den ſie wegen Verdammung der drei Capitel ſehr eingenommen waren, nicht durchweg über allen Zweifel erhaben ſind. [Schrödl.]

Villanova, ſ. Thomas von Villanova.

Vincentius von Beauvais, mit dem ehrenden Beinamen Speculator, der Freund Ludwigs IX. des Heiligen, pädagogiſcher und theologiſcher Schriftſteller und Bearbeiter der noch für die Gegenwart mehrfach wichtigen beſten und umfaſſendſten Encyclopädie der Wiſſenſchaften ſeiner Zeit, lebte in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts und war neben Albertus d. Gr., Thomas von Aquin u. A. eine Zierde des jugendlich kräftig aufblühenden Dominicanerordens. Weder Ort und Jahr ſeiner Geburt und ſeines Todes, noch Herkunft, Erziehung und Schickſale ſind genau zu ermitteln, ſelbſt über ſeine Berufsthätigkeit iſt kein genügendes Licht verbreitet, allein wir dürfen annehmen, daß er das glückliche Stillleben eines chriſtlichen Gelehrten lebte, und wiſſen, daß er auch nach der Lebensanſchauung des claſſiſchen Alterthums nicht umſonſt gelebt hat. Daß er in Burgund geboren wurde, wie nach dem Vorgange des Antonius von Florenz Viele berichten, iſt ganz unbegründet, ſehr wahrſcheinlich dagegen du Boulay's Bericht, wornach Vincenz in Burgund ſtudirte, in den Predigerorden eintrat und dann in das nördlich von Paris, in einer reizenden Gegend am Einfluſſe des Avelon in den Therain gelegene Beauvais, der heutigen Hauptſtadt des Departements der Oiſe geſchickt wurde, wo 1228 oder 1229 ein neues Haus ſeines Ordens entſtanden war. Der Behauptung, daß er Biſchof von Beauvais geworden, widerſpricht das chronologiſche Verzeichniß der Biſchöfe dieſer Diöceſe, denn vom J. 1175 bis 1312 kommt hier kein einziger Vincenz vor, dagegen erwarb er als Prediger und ſicher auch als Lehrer den unterſcheidenden Beinamen Bellovacenſis und ſolchen Ruf, daß ihn Ludwig IX. nach ſeinem Lieblingsſitze, dem Schloſſe Royaumont, berief, in deſſen Nähe er 1228 ein Ciſtercienſerkloſter geſtiftet hatte. Bald wurde Vincenz Hausgenoſſe und Freund der königlichen Familie unter dem Titel eines lector qualiscunque, wie er an 3 Stellen ſeiner pädagogiſchen Schriften ſelbſt erzählt, und ſcheint eher die Aufſicht über die Erziehung der königlichen Kinder geführt zu haben, als eigentlicher Lehrer derſelben geweſen zu ſein. Zu Royaumont vorzüglich erwarb er jene allumfaſſende Beleſenheit, die aus ſeinen ſämmtlichen Werken uns entgegentritt und ihm geſchichtliche Berühmtheit verſchafft, indem er von mehr als 450 heidniſchen, arabiſchen und chriſtlichen Schriftſtellern und aus mehr als 2000 theilweiſe verloren gegangenen Werken der Nachwelt Berichte und Auszüge überliefert. Die gewöhnliche Annahme, daß er 1264 geſtorben ſei, bleibt jedenfalls richtiger als jene Bellarmins, der ihn ſchon 1256 ſterben läßt, während er doch noch 1260 den König wegen des plötzlich erfolgten Todes des Kronprinzen tröſtete. Sein wahrſcheinlich gleich andern Schriften vom Könige veranlaßtes Hauptwerk, deſſen Umfang nach jetziger Druckweiſe mindeſtens 50 Octavbände füllen würde, nannte Vincenz speculum majus —, speculum, weil daſſelbe das geſammte wiſſenſchaftliche Bewußtſein ſeiner Zeit in vorherrſchend objectiver Darſtellung dem geiſtigen Auge des Leſers gleichſam wie in einem Spiegel vorführen ſoll, majus aber im

Gegenſatze zu einem minder umfaſſenden ältern speculum mundi. Aus dieſem Werke blitzt der fruchtbare Gedanke, daß alles Wiſſen als ein in ſich zuſammenhängendes, ſich wechſelſeitig bedingendes und ergänzendes Ganze begriffen werden müſſe, kurz die Idee des Organismus der Wiſſenſchaft und bleibt auch die Ausführung natur- und zeitgemäß weit hinter dem Ideal des mittelalterlichen Mönchs zurück, ſo bleibt es doch ein Zeugniß für die Großartigkeit deſſen, was die ebenſo häufig ungekannte und wohlfeil beſpöttelte als benützte und mit vornehmem Stillſchweigen übergangene Scholaſtik in ihrer Blüthezeit leiſtete und noch mehr anſtrebte. Das Speculum übertrifft hinſichtlich der Anordnung des Stoffes, der Vielſeitigkeit und des Umfanges alle frühere Werke ſeiner Art; es iſt das Summarium aller Ergebniſſe der Wiſſenſchaft, ſteht auf den Schultern der Vergangenheit und blickt in eine ferne Zukunft hinaus. Für eine Zeit, welche eine neue Richtung einſchlug, auf die alte Philoſophie und beſonders auf Ariſtoteles, auf Naturwiſſenſchaften und das Studium der hl. Schrift ſich zu werfen begann, mußte das Werk ungemeine Bedeutung und großen Einfluß gewinnen, und hat in der That ſeine Wichtigkeit auch für uns nicht verloren, inſofern es zu einem Urtheile über die Cultur und Bildung jener Zeit vorzüglich befähiget, ſein literariſch-hiſtoriſches Intereſſe niemals verliert und nicht nur für die Textverbeſſerung älterer Schriftſteller ſondern auch dadurch unentbehrlich iſt, weil es vielfach für Geſchichtſchreiber einzige Quelle jener Zeit bleibt, wie z. B. für die Geſandtſchaft des Papſtes Innocenz IV. in die Tatarei. Vincenz ſelbſt theilte ſein Hauptwerk in drei Theile, nämlich in das speculum naturale, doctrinale und historiale. I. Das speculum naturale behandelt die Naturwiſſenſchaften in dem Umfange, welchen er für allgemeine Bildung als zweckmäßig betrachtete. Begreiflicherweiſe darf man den Maßſtab unſers Jahrhunderts, in welchem die Naturwiſſenſchaften allen andern mit Siebenmeilenſtiefeln voraneilen und eine Entdeckung der andern die Hand bietet, nicht an ein speculum naturale des 13. Jahrhunderts legen; an Mährchen, Fabeln und Wunderlichkeiten mangelt es in letzterm nicht, doch entſprachen dieſelben dem Geſchmacke ihrer Zeit und bergen manchmal einen tiefen Sinn in ſich, zuweilen verdanken ſie ihre Einflechtung der Unbeſonnenheit der Mitarbeiter, über welche Vincenz klagt, und häufig bezwecken ſie Erheiterung des Leſers. Uebrigens fühlte er ſelbſt ſehr lebhaft, wie wenig ſeine Zeit noch in die offenkundigen und lauten Geheimniſſe der Schöpfung eingedrungen ſei, muntert ſelbſt zum Studium der Natur auf und gibt zugleich einen Wink über die einzig richtige Methode und den höchſten Zweck deſſelben, indem er in der Einleitung ſagt: „Ipsam rerum naturam, quam diligentius, ut potui, descripsi; operam nemo, ut aestimo, superfluam aut inutilem reputabit, qui in ipso creaturarum libro nobis ad legendum proposito, creatoris, gubernatoris et conservatoris omnium Dei potentiam, sapientiam et bonitatem, ipsa veritate rationem illuminante, legere consueverit.“ Das speculum naturale zählt in 32 Büchern 3698 Capitel, von denen nicht ganz ein Drittel theologiſche Gegenſtände behandelt und deren Stoff nach den 6 Schöpfungstagen geordnet iſt. Nachdem von der Schöpfung im Allgemeinen, von Atomen, Chaos, Licht, Feuer, Farbe, Spiegeln geſprochen worden, folgen Geographie, Geologie und Agricultur, Pflanzenkunde (lib. 9—14), ein Abriß der Aſtronomie und Chronologie (lib. 15); der 5. Schöpfungstag iſt den Vögeln, der 6. den Landthieren und dem Menſchen gewidmet, welch letzteren er (lib. 23—28) in pſychologiſcher, phyſiologiſcher und anatomiſcher Hinſicht betrachtet. Der 7. Tag (lib. 29) ergeht ſich über Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Schöpfung, Urſache der Urſünde, Fall der Engel u. ſ. w., die 3 letzten Bücher reden vom Weſen der Dinge und des Menſchen, von Adam, dem Paradies, den 3 Erdtheilen und ſchließen mit einem Ueberblick der Weltgeſchichte. II. Das speculum doctrinale begreift namentlich die dem Studirenden und beſonders dem Theologen unentbehrlichen Fächer in

Digitized by Google

ſich und Manches, was bereits im naturale abgehandelt wurde, wird hier abermals und theilweiſe nach Vincenzens eigener Auffaſſung beſprochen. Das erſte der 17 Bücher, welche 2374 Capitel umfaſſen, thut dar, daß die „restitutio“ des Menſchen durch Unterricht in Wiſſenſchaften und Künſten befördert werde, entwickelt Begriff und Eintheilung der Philoſophie; die folgenden behandeln Grammatik, Logik und Dialektik, Rhetorik und Poetik, endlich allgemeine und beſondere Ethik. Charakteriſirend für die Weltanſchauung des Mittelalters überhaupt und für den Liebling des hl. Ludwig insbeſondere erſcheint uns folgende Stelle: „Moralis autem scientia dividitur in Monasticam, Economicam et Politicam, quae divisio est penes habitus diversos, quibus mediantibus homo regit se ipsum (monastica), vel propriam familiam (economica), vel civitatem totam (politica). Dicitur autem monastica a monos, quod est unus et icos, quod est scientia, quasi scientia regendi se ipsum etc.“ (lib. IV. c. 2.). — Der Ethik folgen Abhandlungen de arte mechanica et speciebus ejus, über Handwerke, Bau- und Kriegskunſt, Schifffahrt, Handel, Chemie und nicht minder über die durch die Araber in Spanien ſich in Europa verbreitende Alchemie. Das 12. Buch liefert die Heilkunde, das 15. ſollte Naturphiloſophie vortragen, bringt jedoch Vieles, was der Phyſik und Naturgeſchichte im engern Sinne angehört. In den letzten Büchern iſt die Mathematik mit ihren Zweigen, die Metaphyſik nach Ariſtoteles und zuletzt die Theologie enthalten. Als Philoſoph gehörte Vincenz den Realiſten an und hat das Verdienſt, über die Realität des Allgemeinen wohl am ſchärfſten unter ſeinen Zeitgenoſſen nachgedacht zu haben, behauptete ein Sein der Univerſalien in der Natur der Dinge, weil jene durch die Individuen verkörpert werden, und unterſchied zwiſchen dem metaphyſiſch Allgemeinen als dem allgemeinen und deßhalb einzig realen Weſen einerſeits, dem logiſch Allgemeinen oder dem Allgemeinen des leeren abſtracten Begriffes anderſeits. Das III. Speculum historiale behandelt in 31 Büchern und 3739 Capiteln die Weltgeſchichte von Adam bis 1254 der chriſtlichen Zeitrechnung und wurde ſpäter von einem Andern bis 1494 fortgeſetzt. Von den ältern Chroniſten unterſcheidet er ſich, indem er den Stoff vielſeitiger und umfaſſender behandelt, Zeitabſchnitte annimmt oder Thatſachen um hervorragende Perſönlichkeiten gruppirt, die Lichtſeite vorherrſchen läßt, endlich Gewährsmänner und Quellen genau angibt. Dem unbefriedigenden Pragmatismus der altclaſſiſchen und vieler neuern Hiſtoriker ſteht er dagegen als chriſtlicher Geſchichtſchreiber gegenüber, welcher Gott als Lenker menſchlicher Schickſale im Großen und Kleinen feſthält. Die erſten 55 Capitel des 1. Buches wiederholen kurz den Hauptinhalt der 2 vorhergehenden Theile, die erſten 6 Bücher aber enthalten die Geſchichte vor Chriſtus, deſſen Wirken und Schickſalen 3 Bücher gewidmet ſind. Die Chriſtenverfolgungen bis Conſtantin d. Gr. und der Kampf gegen die Häreſien bis Gregor I. werden bis zum 21. Buche erzählt, worauf die politiſche Geſchichte bis zur Zeit der Carolinger folgt. Die letzten 8 Bücher ſchildern die Begebenheiten unter den teutſchen und griechiſchen Kaiſern nicht nur bis 1244, wie Bellarmin behauptete, ſondern theilweiſe bis 1254. — In alten Druckausgaben iſt den 3 Spiegeln noch ein vierter als speculum morale angehängt, der jedoch ſchon von Bellarmin als unächt erkannt wurde. Einerſeits iſt dieſer ſ. g. vierte Theil eine vielfach wörtliche Abſchrift aus der Summa des Thomas von Aquin, während Vincenz ſchon deßhalb nicht gut ein Plagiator deſſelben ſein konnte, weil er 10 Jahre vor demſelben ſtarb, andererſeits ſind die Unterſuchungen des speculum morale in die Form gewiſſer Theſen und ſchlußmäßiger Argumente für und wider eingekleidet, welcher Methode ſich Vincenz in den 3 vorhergehenden Spiegeln keineswegs bedient. Aber man berief ſich auf Handſchriften und den Umſtand, daß im Prolog gedruckter Ausgaben von einem 4. Theil die Rede ſei, der Streit währte über 200 Jahre, bis Echard nachwies, daß Solches nur im Prolog jüngerer Handſchriften geſchehe und ein Einſchiebſel ſei;

Digitized by Google

zuletzt fand man auch die Quellen, aus denen der Schreiber des speculum morale die der Summe des Thomas von Aquin nicht entnommenen Stellen abgeſchrieben und erinnerte ſich, daß in dieſem Machwerke Dinge berichtet ſeien, welche Vincenz nicht erwähnen konnte, weil ſie erſt nach ſeinem Ableben ſich ereigneten. Vor und während der Redaction des speculum majus ſchrieb Vincenz einen tractatus de gratia Dei in 4 Büchern, worin vom Menſchwerden, Leben, Leiden und Auferſtehen Jeſu Chriſti, ſowie von der Sendung des hl. Geiſtes und der Blindheit der Juden die Rede iſt; ferner ein liber de laudibus Virginis gloriosae und ein ſolches de S. Joanne Evangelista. Ungleich berühmter jedoch wurde die Schrift de institutione filiorum regiorum seu nobilium, welche der berühmte Geſchichtforſcher C. F. Schloſſer ins Teutſche übertrug und unter dem Titel herausgab: „Vincenz von Beauvais' Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer als vollſtändiger Beleg zu 3 Abhandlungen über Gang und Zuſtand der ſittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe deſſelben. 2 Thle. Frankf. a. M. 1819." Unter 50 Puncten, über welche die ſehr gediegene pädagogiſche Schrift handelt, erwähnen wir: über die Wahl der Lehrer und deren Eigenſchaften, von der Stufenordnung im Lernen und der Unterwerfung des Schülers unter den Lehrer, von der Beziehung alles Wiſſens auf die Kenntniß Gottes, über die Lectüre heidniſcher Schriften, über Zucht und Strafe und 7 Arten des Gehorſams, von der Leitung und Zucht im Jünglingsalter, über freiwillige Eheloſigkeit, wie man Geiſt und Herz der Töchter bilden, zunächſt auf ihre Keuſchheit Bedacht nehmen und Putzſucht verhüten ſoll, über tadelloſen Wandel in der Ehe, vom Wittwenſtande und vom Vorzuge der Virginität. — Der Tractatus valde consolatorius pro morte amici führt richtiger den Titel: epistola consolatoria Fr. Vicentii Belovac. ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primogeniti sui (1260). Endlich haben nach Echard und Daunou noch folgende 5, nur in Handſchriften vorhandene Schriften Vincenz von Beauvais zum Verfaſſer: über die hl. Dreieinigkeit, die Auslegung des Vaterunſers und engliſchen Grußes, ein tractatus de morali principis institutione und ein ſolcher de poenitentia. — Hinſichtlich der ſchriftſtelleriſchen Bedeutung des mittelalterlichen Encyclopädiſten aber mag das Urtheil maßgebend ſein, welches Schloſſer in ſeiner Ueberſetzung und Erläuterung (I. S. 193—194) längſt ausgeſprochen hat: „Unter den Schöpfern neuer Syſteme oder unter den eigentlich großen Schriftſtellern kann Vincenz von Beauvais keine Stelle verdienen, weil in allen ſeinen Werken nur Ordnung und Stellung ihm angehört, die Materie ſelbſt und ſogar der Vortrag derſelben aus Andern entlehnt iſt; er verdient aber als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen ſehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeſchichte ..... man wird nicht ohne Erſtaunen bemerken, wie vielſeitig die Gelehrſamkeit des Vincentius iſt ..... wie beſcheiden er dabei ſeine eigene Arbeit anſchlägt und durch die hinzugefügten Namen der Schriftſteller, aus denen er das Seinige entlehnt, jedem ſeinen Namen läßt und manchen der Vergeſſenheit entriſſen hat, den wir ohne ihn nicht einmal dem Namen nach kennen würden. Nur allein aus Vincentius und durchaus aus keinem andern Schriftſteller (?) kann man ſich einen Begriff von dem Umfang der Studien machen, die in manchem Kloſter des 13. Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden und es iſt daher ſehr zu verwundern, daß die Encyclopädien dieſes Mönchs in den letzten Jahrhunderten ſo ganz vernachläßiget wurden." — Das speculum majus wurde vom 13. Jahrhundert an in zahlreichen Abſchriften weithin verbreitet und vielfach benutzt und gehörte unter die erſten Werke, welche nach Erfindung der Buchdruckerkunſt zu Straßburg (1473—76 durch Mentelin), Nürnberg, Baſel und Venedig gedruckt wurden, bald erſchien es auch in franzöſiſchen und holländiſchen Ueberſetzungen. Die neueſte Ausgabe aller 4 specula iſt die von den Benedictinern Collegii Vedastini in alma Academia

Duacensi beſorgte (Duaci, ex officin. B. Belleri 1624, 4 Fol.). Die 5 Schriften: tractatus de gratia Dei, liber de laud. Virg. glor. und de S. Joanne Ev., de eruditione pueror. nobil. und epistola consolatoria wurden zuſammen herausgegeben zu Baſel von Joh. von Amerbach 1481, Fol. — Vgl. den Aufſatz von A. Vogel in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie, Bd. X. S. 277—368; Daunou, hist. lit. de la France. XVIII. 449. Xyvrey, essays d'appreciation hist. Paris 1839. I. 36. Gallia christiana; tom. X. p. 239 sqq. Acta sanctor. Bolland. vita Ludov. IX. tom. V. Augusti; Bellarmin, de scriptorr. eccl. Colon. 1684. p. 201; endlich du Boulay, Geſchichte der Univerſität Paris, Trithem. de scriptorr. eccles., Hambergers Nachrichten, Gräße's Literargeſchichte, die großen Lexika von Adami, Iſelin, Moreri u. A. m. [Hägele.]

Vincentius Ferrerius, ſ. Ferrer.

Vincentius von Lerinum (oder Lirinum), von Geburt ein Gallier, war Prieſter in dem um 410 vom hl. Honoratus, ſpäterem Biſchof von Arles, an der Südküſte Galliens auf der Inſel Lerin (jetzt St. Honorat, in der Nähe von St. Marguerite) gegründeten gleichnamigen Kloſter (ſ. d. A. Lerinum), welches der Kirche im Laufe des fünften und 6. Jahrhunderts eine Reihe bedeutender Männer ſchenkte und noch im achten Jahrhundert fünfhundert Mönche zählte. In die klöſterliche Stille und Beſchaulichkeit hatte ſich Vincentius ſeiner eigenen Angabe nach aus den Stürmen und Wechſelfällen des weltlichen Lebens zurückgezogen, um dort durch Entäußerung der Eitelkeit und des Stolzes Gott durch das Opfer der chriſtlichen Demuth zu verſöhnen und dadurch nicht allein den Gefahren dieſes, ſondern auch den Strafen des künftigen Lebens zu entgehen. Unter dem Namen Peregrinus verfaßte er um 434, etwa drei Jahre nach der Synode von Epheſus, wie er ſelbſt bemerkt (L. I, c. 42), ein Gedenk- und Ermahnungsbuch gegen Häreſien (Commonitorium adversus haereses), um ſich und Andere an dasjenige zu erinnern, was ſie von den Vätern überkommen hatten, und ſo durch treues Feſthalten am Gelernten und Ueberlieferten vor Abwegen zu bewahren. Er ſtarb um das J. 450 unter der Regierung der Kaiſer Theodoſius und Valentinian, und die Kloſtergeſellſchaft zu Lerin feierte das Gedächtniß ihres eifrigen, frommen und würdigen Mitbruders jährlich am 24. Mai, der in der Folge als Gedächtnißtag des Heiligen von der Kirche feſtgehalten wurde (vgl. über ſeine Lebensverhältniſſe die kurze Andeutung in der Vorrede zum Commonitorium und die wenigen Angaben des Gennadius Massiliensis de scriptoribus ecclesiasticis, c. 64 u. 80; bei Migne, patrol. curs. complet., tom. 58). — Seine Schrift zerfällt in zwei Theile; im erſten, vollſtändig erhaltenen, ſtellt er in vierzig Capiteln ein Kriterium oder eine Regel auf, nach welcher die katholiſche Wahrheit vom häretiſchen Irrthum unterſchieden werden und nach der man ſich alſo bei entſtehenden Streitigkeiten beſtimmen könne. Im zweiten Theile ſucht er dieſe Regel durch ein practiſches Beiſpiel zu erläutern, nämlich durch die Verfahrungsweiſe der Väter auf dem Concil zu Epheſus, 431, gegen den Neſtorius. Dieſer zweite Theil iſt aber bis auf die drei letzten Capitel, die eine Recapitulation des Früheren, enthalten, verloren gegangen (c. 41—43). Als Richtſchnur in der Beſtimmung des kirchlichen Glaubens dient das Anſehen der hl. Schrift und die Tradition der katholiſchen Kirche (c. 1). Erſtere kann deshalb nicht als alleinige Richtſchnur genügen, weil ſie nicht von Allen im ſelben Sinne verſtanden wird (c. 2). Deshalb müſſen wir „dasjenige feſthalten, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden iſt.“ Dieß iſt, wie ſchon der Name beurkundet, das wahrhaft Katholiſche oder Allgemeine (c. 3 u. 4). Nach dieſer Regel habe man auch den Donatiſten (c. 5), und Arianern gegenüber (c. 6) gehandelt. Man vertheidigte nicht den Glauben eines Theiles, ſondern der Geſammtheit (c. 8). Je religiöſer Jemand war, um ſo eher trat er Neuerungen entgegen, wie z. B. das Verhalten des Papſtes Stephanus I.

Digitized by Google

(253—257) beweiſet, welcher ſich einer Wiederholung der Taufe bei den von Häretikern giltig Getauften und zur Kirche Zurückkehrenden widerſetzte (c. 9). Auch der hl. Apoſtel Paulus warnet vor ſolchen, die das Evangelium Chriſti zu verkehren ſuchen (Gal. 1, 6. 1 Tim. 1, 19. 5, 12. 13. 6, 4. 5. 2 Tim. 2, 16. 17. 3, 6—8. 4, 3. 4. Tit. 1, 10. 11. Röm. 16, 17. 18. Commonitor. c. 12 ff. vgl. mit c. 27 u. 33). — Gott läßt Häreſien, wie die eines Neſtorius, Photinus, Apollinaris (c. 16 ff.), und Irrthümer anderer, ſonſt kirchlich bedeutender Männer, wie Origenes und Tertullian (c. 23 u. 24) zu, um die Rechtgläubigen zu prüfen (c. 15). „So gibt es denn in der Kirche Chriſti keinen Fortſchritt?“ (c. 28.) Allerdings, erwidert der Verfaſſer, aber keine Veränderung oder Verwandelung des Einen in ein Anderes. Es verhalte ſich mit der Religion wie mit der Entwicklung des menſchlichen Körpers (c. 29) und des ausgeſtreueten Samenkorns (c. 30). — Falle ein Theil des Dogma hinweg, dann allmälig das Ganze (c. 31). Die Kirche habe die Aufgabe, den überlieferten Glauben zu ſchützen und zu bewahren, zu entwickeln und „einen nicht neuen Sinn des Glaubens mit einem neuen, eigenthümlichen Ausdrucke zu bezeichnen“ (c. 32). Die Häretiker machen einen ausgedehnten Gebrauch von der hl. Schrift, damit der, welcher die menſchlichen Irrthümer leicht verabſcheuet, nicht ſo leicht die göttlichen Ausſprüche verwerfe (c. 35 ff.). Sie ſind die falſchen Propheten, von denen der Heiland (Matth. 7, 15) und der hl. Paulus (2 Cor. 11, 13) reden. Schließlich folgt noch eine Bemerkung über die Anwendung der gegebenen Regel, die nicht gegen alle Häreſien, ſondern nur gegen die neu auftauchenden zu gebrauchen ſei. Rückſichtlich der Benutzung von Citaten kirchlicher Schriftſteller zu dieſem Zwecke, bemerkt Vincentius, unter Bezugnahme auf die Worte des Apoſtels 1 Cor. 12, 28 ff. (c. 40), nur ſolche ſeien anzuführen, „welche im Glauben und in der katholiſchen Gemeinſchaft heilig, weiſe und ſtandhaft gelebt, gelehrt und ausgeharret haben und gewürdigt ſeien, in Chriſto treu zu ſterben oder für Chriſtus ſelig ihr Leben hinzugeben. Doch muß man ihnen nur unter dieſer Bedingung Glauben ſchenken, daß man nur das, was entweder Alle oder die Meiſten einſtimmig, öffentlich, öfters, anhaltend, wie wenn eine ganze Verſammlung von Lehrern mit einander übereinſtimmte, angenommen, beobachtet, fortgepflanzt und beſtätigt haben, für ungezweifelt, gewiß und ausgemacht halte. Was dagegen Jemand, wenn er auch ein heiliger und gelehrter Mann, wenn er auch ein Biſchof, Bekenner oder Martyrer geweſen, mit Ausnahme Aller oder wohl gar gegen die Meinung Aller gelehrt hat, das muß man unter die eigenen, dunkelen und Privatmeinungen zählen, die von dem Anſehen einer allgemeinen, öffentlichen und herrſchenden Meinung ausgeſchloſſen ſind“ (c. 39). — Im Hinblick auf den Schluß des 37. Capitels glaubten Corn. Janſenius, Noriſius, Natalis Alex. und A., Vincentius habe ungeachtet ſeiner im Commonitorium aufgeſtellten Grundſätze zu den Semipelagianern oder Maſſilianern (ſ. d. A.) gehört, und unter dem Namen Peregrinus verborgen, die Lehre des hl. Auguſtinus von der Gnade als eine neue, der Lehre der Kirchenväter entgegengeſetzte, verdächtigen wollen. Vergl. darüber Franz Xaver Elpelt: Des heil. Vincentius von Lerin Ermahnungsbuch, ſein Leben und ſeine Lehre. Breslau, Ratibor und Pleß. 1840. S. 26—32. Dagegen Bolland. acta SS. mens. Maji. Tom. V. p. 284 sq. und hist. littéraire de la France T. II. p. 309. — Ausgaben: S. Vincentii Lirinensis commonitorium cum commentario Costeri, Antverpiae 1560, 12. Ihr reihete ſich an die Leydener Ausgabe, 1572, 12. — und die Cölner, 1600, 12. — Alle übertraf die Ausgabe des Stephanus Baluzius, Augsburg 1757. — Dieſer folgte Johannes Salinas, regulirter Chorherr von St. Johann am Lateran, Rom 1731 und 1765. — Engelbert Klüpfel, Profeſſor zu Freiburg i. B., Wien 1809. 8. — Spätere Ausgaben: zu Ingolſtadt 1834; Breslau 1839 (von Eduard Herzog); Augsburg 1843.

Digitized by Google

In Frankreich: von Gregoire und Collombet, Lyon 1834. In England von Puſey: Vinc. Lerin. Commonitorium. Oxon. 1838. — Ueberſetzungen: von Feder, Bamberg 1795; vom Chorherrn Geiger, Luzern 1822; Elpelt, Curatus in Breslau (ſ. oben); vergl. noch über Vincenz: Gengler in der Tübinger Quartalſchrift 1833, 4. Hft. S. 579—600); die Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie, 20. Hft. S. 203—205; und den Katholik, 1837, S. 113—132. [Laufkötter.]

Vincentius von Paul, Prieſter des Oratoriums, Stifter der Prieſter der Miſſion, gewöhnlich Lazariſten genannt, ein auserleſenes Rüſtzeug der göttlichen Vorſehung zur Wiedererweckung des faſt erloſchenen Glaubens in einer ſtürmiſch bewegten heilloſen Zeit, ward am 24. April 1576 in dem kleinen Dorfe Poy, Diöceſe Acqs in Gascogne, als dritter Sohn ſeiner Eltern geboren. Dieſe waren Wilhelm von Paul, und Bertranda von Moras; ſie beſaßen ein kleines Gut, welches ſie im Schweiße ihres Angeſichts bebauten, um ſich und ihre Familie, 4 Söhne und 2 Töchter zählend, redlich zu ernähren. Ihre Kinder, die ſie in wahrer Gottesfurcht erzogen, unterwieſen ſie in den Arbeiten des Landbaues. Da Vincenz beſondere Anlagen verrieth, ſowie einen tiefen Fond von Frömmigkeit und Liebe zum Gebete, ſo richtete ſein Vater ſein Augenmerk vorzugsweiſe auf dieſen ſeinen dritten Sohn, und glaubte in deſſen ungewöhnlichen Tugenden ſeine Beſtimmung zum geiſtlichen Stande zu erkennen. Als Knabe mußte übrigens Vincenz die Heerde ſeines Vaters hüten. Nicht ſelten entzog er ſich ſelbſt einen Theil der Nahrung, um ſie den Armen zu reichen, in denen er Jeſus ſelber verehrte. Aus einem Sacke Mehls, den er einſt von der Mühle nach Hauſe trug, langte er jedem Dürftigen, der ihm auf dem Wege begegnete, eine Portion heraus, ſagte es aber zu Hauſe dem Vater, der damit ſich zufrieden erklärte. Das waren die Vorzeichen jener unerſchöpflichen Nächſtenliebe, die Vincentius in ſpäteren Jahren auf eine unbeſchreiblich ſinnreiche Art in allen Lebensverhältniſſen an den Tag gelegt hat. Sein Vater Wilhelm von Paul, der ſich immer ſtärker von der Beſtimmung ſeines ſo geiſt- und gemüthvollen Kindes zum geiſtlichen Stande überzeugt fühlte, führte den jungen Vincenz nach Acqs zu den dortigen Franciscanern, welche ſich der Erziehung der Jugend widmeten. Nach einem vierjährigen Aufenthalte im Kloſter hatte Vincentius ſolche Fortſchritte gemacht, daß er ſelbſt Unterricht ertheilen konnte. Die vortheilhafte Empfehlung des Guardian beſtimmte Herrn von Commet, einen angeſehenen Anwalt von Acqs, den jungen Vincenz als Hauslehrer zu wählen, was Vincenz in den Stand ſetzte, ohne Beläſtigung ſeiner Eltern ſeine Studien fortzuſetzen. Zu Toulouſe vollendete Vincenz den theologiſchen Curſus, und ward Baccalaureus der Gottesgelehrtheit. Sein Vater hatte, um ſeinem Sohne die nöthigen Subſiſtenzmittel für die Univerſitätsſtudien zu gewähren, ein Paar Ochſen verkauft. Das Subdiaconat und Diaconat empfing Vincenz im J. 1598, und 2 Jahre darauf die Prieſterweihe. Der junge Prieſter Vincenz war mit den ſchönſten clericaliſchen Tugenden geziert, geſchmückt auch mit reicher theologiſcher Wiſſenſchaft, und bewaffnet mit den Grundſätzen des Evangeliums durch fortgeſetztes Leſen der hl. Schrift, der Leben der Heiligen und ascetiſcher Schriften. Noch fehlte ihm die Kreuzesſchule, aus welcher allein die wahre Demuth, Liebe und Geduld als der Kampfpreis ſchwerer Prüfungen und Arbeiten für den Namen des Herrn emporrankt. Auch in das Geheimniß des Kreuzes wollte Chriſtus ſeinen treuen Diener Vincenz einweihen, und ihm die verborgenen Wege Gottes eröffnen durch eine Verkettung von vielerlei Drangſalen und ſcheinbaren Zufällen, in welche der Diener Gottes Liebe und Muth erproben ſollte. Sein Vater ſtarb; im Teſtamente hatte er verordnet, daß Vincenz für ſeine übrigen Studienjahre vom elterlichen Vermögen unterſtützt werden ſolle. Doch Vincenz verzichtete auf dieſe Unterſtützung zu Gunſten ſeiner Mutter und Geſchwiſter, obgleich er von Mitteln zum Verbleiben in Toulouſe entblößt war.

Digitized by Google

Gelegen kam ihm daher der Antrag, in dem bei Toulouſe gelegenen Städtchen Büzet der dortigen Jugend Unterricht zu ertheilen. Dabei erwarb er ſich das Vertrauen der Eltern, ſelbſt vieler Adeliger, in hohem Grade; Vincenz zog jedoch wieder nach Toulouſe zurück, wohin ihm ſeine Schüler folgten. Im J. 1605 machte er eine Reiſe nach Marſeille, um daſelbſt eine von einem Freunde ihm legirte Erbſchaft von 700 Gulden zu erheben. Den Rückweg wollte Vincenz zu Land machen; ließ ſich aber von einem Edelmann beſtimmen, als Reiſegefährte ſich mit ihm zu Schiff zu begeben. Das Schiff ward von Seeräubern angefallen, und fiel nach tapferer Gegenwehr in ihre Hände. Was nicht niedergemacht wurde, ward gefangen genommen und in Ketten gelegt. Unter den Gefangenen war Vincentius, der noch dazu von einem Pfeile verletzt worden war. In Tunis, wohin ſich die Seeräuber zurückbegeben hatten, wurden die Gefangenen als Sklaven ausgeſtellt, und dann auf die Galeere zurückgebracht, wo ſie von Kaufluſtigen beſichtigt und wie unvernünftiges Zugvieh nach ihrer Arbeitstüchtigkeit taxirt wurden. Vincenz ward an einen Fiſcher verkauft, der ihn wieder an einen alten Arzt verkaufte, welcher ſich ſtark mit Chemie abgab. Dieſer gewann Vincenz lieb und verſprach ihm, wofern er ſeine Religion ändern wollte, ſeine Reichthümer einſt zu vermachen. In dieſer Noth wandte ſich der Heilige mit heißen Gebeten an die allerſeligſte Jungfrau, deren Fürbitte er es auch zuſchrieb, daß er der Gefahr des Abfalles vom Glauben glücklich entrann. Im J. 1606 wurde der Herr des Vincentius, der Alchemiſt, gewaltſam nach Conſtantinopel abgeführt, damit er daſelbſt für den Großherrn arbeite, ſtarb aber auf der Reiſe aus Gram. Sein Neffe, der Erbe ſeines Vermögens, ward der dritte Herr des Vincentius, der ſein Loos mit größter Seelenruhe ertrug und durch ſeine Gefangenſchaft ſeinem göttlichen Herrn und Meiſter möglichſt ähnlich zu werden trachtete. Es dauerte nicht lange, ſo ward Vincentius von dem Neffen des Arztes an einen Renegaten aus Nizza in Savoyen verkauft, welcher ihn auf ſein Landgut, in einer hohen öden Gegend gelegen, ſchickte. Eine der Frauen des Renegaten, eine Türkin, ging öfter aus Neugier auf das Feld, wo Vincenz arbeitete, und ſtellte an den Fremdling mehrfache Fragen über das Geſetz und die Gebräuche der Chriſten, und hieß ihn bisweilen auch Loblieder auf den Gott, den er anbetete, abſingen. Der Heilige that dieſes mit außerordentlicher Salbung und weinenden Augen; häufig wählte er dazu den Pſalm Super flumina Babylonis, das Salve und andere Kirchenlieder. Die Muhammedanerin hörte gerne ihren Sklaven über die Wahrheiten des Chriſtenthums ſprechen, und erbaute ſich an ſeinem gottſeligen Wandel. Sie machte dann ihrem Manne Vorwürfe, daß er eine Religion verlaſſen habe, von welcher der Franke ihr ſo außerordentliche Dinge erzählte. Der Renegat ward beſchämt, und von Reue über ſein Verbrechen ergriffen, pflog er wegen der Zukunft Rath mit Vincentius, ſie beſchloſſen, aus dem Lande der Sklaverei ſich zu retten. Auf einem kleinen Nachen, unbekümmert um die Treuloſigkeit des Waſſers, durchſchifften ſie das mittelländiſche Meer, und landeten am 28. Juni 1607 zu Aigues-Mortes, von wo ſie ſich nach Avignon begaben. Vincenz ſtellte ſeinen ehemaligen Gebieter dem dortigen Erzbiſchof vor, der denſelben, nachdem er voll Reue ſeine Irrthümer abgeſchworen, in die Gemeinſchaft der Gläubigen wieder aufnahm. Wenige Tage darauf ward Zulma, die Türkin, getauft, und ihr Ehebündniß erhielt die chriſtliche Weihe. Im folgenden Jahre begleitete der reumüthige Büßer den Heiligen nach Rom, wo er, um vollkommen ſeinen Fehler zu ſühnen, in eine Kloſtergemeinſchaft nach der Regel des hl. Johannes von Gott eintrat, die mit der Krankenpflege ſich befaßte. Der Anblick der ewigen Stadt, wo das Blut von Tauſenden von Märtyrern gefloſſen, wo die Apoſtelfürſten ſelbſt ihr blutiges Zeugniß für Chriſtus abgelegt hatten, erfüllte Vincentius mit einem unausſprechlichen Troſte und Liebesmuth. Neu belebt kehrte er nach Frankreich zurück. In Paris ließ ſich Vincentius in der Nähe des Hoſpitals

Digitized by Google

der barmherzigen Brüder nieder, und beſuchte häufig darin die Kranken. Vincentius konnte ſeine Tugenden nicht lange verbergen. Die fromme Königin Margaretha (von Valois) lernte ihn kennen und gab ihm den Titel ihres ordentlichen Geheimſchreibers. Das Schickſal eines frommen Arztes am Hofe dieſer Fürſtin ward dem heiligen Diener Gottes der Anlaß zu außerordentlicher Tugendübung. Dieſer gottesfürchtige Arzt litt durch heftige Verſuchungen wider den Glauben quälende Peinen, die ihn an den Rand der Verzweiflung brachten. Vincenz, von Mitleid gerührt, bot ſich dem Herrn als Opfer für den Leidenden an; der Arzt erhielt den Herzensfrieden wieder, aber Vincenz ward jetzt von der nämlichen Verſuchung befallen. Der Heilige hielt dem hölliſchen Verſucher vielerlei Arten von verdoppelten Abtödtungen, ohnehin das glaubenfeſteſte Gebet, entgegen. Trotzdem dauerten die grimmigſten Anfälle fort. Da faßte eines Tages Vincentius nach vierjährigem Kampfe den Entſchluß, ſich dem Dienſte der Armen — nach dem Vorgange Jeſu — zu weihen. Alsbald ergoßen ſich überreiche Tröſtungen über ſeine Seele, dieſe hatte auf einmal ihren Frieden wieder. Eine andere Prüfung hatte der Heilige an ſeinem guten Namen zu erdulden. In demſelben Hauſe mit ihm wohnte der Richter des Dorfes Sore. Dieſer war einmal ausgegangen, ohne ſeinen Schreibtiſch zu verſchließen. Bei ſeiner Rückkehr vermißte er die Summe von 400 kleinen Thalern: und ſieh! Vincenz mußte der Dieb ſein! Vincenz begnügte ſich damit, die That einfach in Abrede zu ſtellen, und ſagte ruhig: „Gott weiß die Wahrheit.“ Die Verläumdung dauerte ſechs Jahre. Endlich gab der wahre Dieb, der durch ein neues Verbrechen ſich den Kerker zugezogen hatte, von Gewiſſensunruhe gefoltert, ſich ſelber an. Die Bekanntſchaft mit dem nachmaligen Cardinal v. Berulle, der damals mit der Einführung der Congregation der Oratorianer in Frankreich beſchäftigt war, hatte zur Folge, daß dieſer, angezogen von den hohen Tugenden des Vincentius, den Heiligen bewog, die Seelſorge der Pfarrei Clichi unfern von Paris zu übernehmen, nachdem Vincentius ſelbſt ſich dem neugegründeten Orden hatte einverleiben laſſen. Im vollſten Maße erfüllte Vincentius das ſchwere Amt eines eifrigen Seelenhirten durch gründliche Unterweiſung ſeiner Heerde, durch fleißiges Beſuchen und Tröſten der Kranken und Betrübten, durch Verſöhnung der Entzweiten u. ſ. w. Doch nicht lange konnte er auf der Pfarrei Clichi, welche durch ihn zu einem neuen chriſtlichen Leben wiedergeboren worden war, verbleiben; er mußte die Erziehung der Kinder des Generals der Galeeren Frankreichs, des Grafen Philipp Emmanuel von Gondi übernehmen. Die gottesfürchtige Gemahlin des Generals, Franciſca Margaretha von Silly, faßte unbedingtes Vertrauen zu dem tugendvollen Vincentius, und wählte ihn zu ihrem Beichtvater. Auch der Graf von Gondi war ein gottesfürchtiger Mann, ließ ſich aber dennoch dem verführeriſchen Beiſpiele ſeiner Zeit nachgebend, einmal in einen Zweikampf ein. Vincenz, davon benachrichtigt, fiel nach der hl. Meſſe vor dem Graf auf die Kniee nieder, und bat ihn in aller Demuth, von dieſem Vorhaben abzuſtehen, da ſonſt Gottes Gerichte über ihn und ſeine ganze Nachkommenſchaft kommen würden. Gondi ſtand wirklich ab von ſeinem Beginne. Die Gräfin begleitete Vincentius in das Schloß Folleville in der Diöceſe Amiens. Eines Tags begehrte man den Heiligen in ein benachbartes Dorf zu einem kranken Landmanne, der ſein volles Vertrauen auf Vincentius ſetzte, und ihm beichten wollte. Vincentius fand, daß der Landmann noch niemals mit der nöthigen Dispoſition gebeichtet habe, und rieth deßhalb eine Generalbeicht an. Als dieſe abgelegt war, verſpürte der Kranke in ſich eine unbeſchreibliche Freude, und pries Gott, der ihm Vincentius als ſeinen Retter geſandt habe. Die Gräfin fürchtete, ein großer Theil ihrer Untergebenen möge ſich gleichfalls in derſelben Lage, wie jener Landmann, befinden. Das Seelenheil ihrer Untergebenen durch jede gute Gelegenheit zu fördern, betrachtete die tugendhafte Frau als eine Pflicht der Liebe

Digitized by Google

und der Gerechtigkeit; ſie bat daher den Vincentius, am Feſte Pauli Bekehrung in der Kirche von Folleville über die Kennzeichen einer wahren Buße zu predigen und das Volk über die Stimmung wahrhaft bußfertiger Herzen zu belehren. Die Predigt hatte die herrlichſte Wirkung, eine große Menge von Büßenden fand ſich zur Beruhigung ihres Gewiſſens gedrungen, Generalbeichten abzulegen. Nach einiger Zeit fühlte jedoch Vincentius in ſich den Drang, das Gondiſche Haus zu verlaſſen, um in weitern Kreiſen Gottes Ehre und des Nächſten Heil zu fördern. Er war der Meinung, ſeine herangereiften Zöglinge forderten jetzt einen andern Lehrer, wohl auch mochte es ſeiner Demuth vor der allzu großen Verehrung bangen, die man ihm im Gondiſchen Hauſe erwies, wo man ihn als einen ſichtbaren Schutzengel über Alles hochachtete. Ueber ſeinen künftigen Wirkungskreis benahm ſich Vincentius mit Herrn von Berulle. Vincentius ging nach Breſſe, wo in den erſten Religionswahrheiten die gröbſte Unwiſſenheit herrſchte. In Verbindung mit dem frommen Prieſter Ludwig Girard nahm Vincenz die ſchweren apoſtoliſchen Arbeiten eines Glaubensboten auf ſich. Gottes Segen ruhte darauf; viele Verirrte kamen zu ſich ſelber, mehrere Irrgläubige kehrten in den Schooß der Kirche zurück, unter welchen auch der calviniſtiſche Hausherr des Vincentius, Namens Beynier, war. Die Gräfin von Joigni, welche die immer ſchöneren Erfolge des hl. Glaubenspredigers mit inniger Herzensfreude beobachtete, trug ſich bald mit dem Gedanken, zur Heiligung Anderer dadurch mitzuwirken, daß (zunächſt für den Unterricht ihrer Gutsangehörigen) eine Geſellſchaft von Miſſionären durch ihr Verwenden geſtiftet würde. Ihr Gemahl war damit einverſtanden: man legte den Plan dem Bruder des Grafen, Johann Franz von Gondi, Erzbiſchof von Paris, vor. Dieſer genehmigte dieſes Inſtitut als ein für die Kirche höchſt erſprießliches, und wies der neuen Genoſſenſchaft das Colleg der guten Kinder (Bons-Enfans) zur Wohnung an. Im Monate April 1625 bezog Vincentius dieſes Haus; die Einrichtung beſtritten der Graf und Gräfin von Joigni. So ſtand alſo Vincentius dem mehrgedachten gräflichen Hauſe wieder nahe, und blieb der Gewiſſensrath der frommen Gräfin bis zu ihrem gottſeligen Ende. Nach ſeiner Rückkehr in das Gondiſche Haus unternahm Vincentius einen Beſuch der Galeerenſklaven in den verſchiedenen Gefängniſſen zu Paris. Tief betrübt über ihre körperliche und geiſtige Vernachläſſigung faßte er den Gedanken, durch Mithülfe mildthätiger Perſonen dieſe Unglücklichen ſämmtlich in Einem Hauſe zu vereinigen, und dieſelben ſeiner und ſeiner Prieſter Unterweiſungen theilhaftig zu machen. Gedacht, gethan. Der chriſtliche Unterricht im Verbande mit beſſerer leiblicher Pflege gewann die Herzen der Sträflinge. Herr von Gondi, erfreut über die Wirkung der neuen Ordnung, wünſchte dieſe in den übrigen Galeeren des Reichs eingeführt; Ludwig XIII. billigte den Vorſchlag und erklärte durch eine Entſchließung vom 8. Februar 1619 unſern Heiligen zum allgemeinen Almoſenier oder Oberaufſeher der geſammten Galeeren Frankreichs. Eine 3 Jahre ſpäter von Vincentius unternommene Reiſe nach Marſeille hatte den Zweck, bei den dortigen Sträflingen wo möglich die nämliche Ordnung einzuführen. Er beſuchte mehrere Tage hindurch unerkannt die verſchiedenen Galeeren. Wie ſchmerzlich war für Vincenzens Herz die Wahrnehmung, daß die Sträflinge mehr über die Strafe zürnten, als reuig über ihre Verbrechen ſchienen! Unter ihnen fand ſich ein Mann von edlen Geſichtszügen, der hartnäckig die Arbeit verweigerte, und vom ſchwärzeſten Groll gegen ſein Schickſal und die Vorſehung erfüllt war. Vincentius verſchaffte ihm zuerſt eine Milderung der ſcharfen Züchtigungen, denen er zu erliegen ſchien, nahte ſich ihm mit ſanften Erkundigungen über ſeinen Eigenſinn, und erhielt von dem Verzweifelnden das Geſtändniß, daß er die Abſicht habe zu ſterben. Dieſes Geſtändniß aber hatte die Riegel der Verzweiflung gebrochen: der Galeerenſklave erzählte dem hl. Vincentius die Urſache ſeiner Verurtheilung unter einem Strome von Thränen. Der Unglückliche war ein geſchickter

Digitized by Google

Arbeiter bei einem Goldſchmied, und nährte von ſeinem Verdienſte ganz anſtändig ſeine Familie. Er hatte die Unvorſichtigkeit, daß er ſeinem Arbeitsherrn geſtattete, in ſeinem Zimmer einen falſchen Stempel zu verbergen, womit der Meiſter ſeinen Kunſtwerken das obrigkeitliche Zeichen aufprägte, und ſo die Regierung um die deßfallſigen Gebühren betrog. Die Sache kam auf; der ſchuldige Meiſter wußte ſich durch falſche Quittungen aus der Verlegenheit zu ziehen, der Arbeiter aber ward verurtheilt. Dieſes harte Schickſal rührte den Heiligen: er wußte den Aufſeher zu bereden, daß er ihm die Erlaubniß gab, die Feſſeln des Unglücklichen ſich anzulegen, und dieſen der Freiheit und ſeiner Familie zurückgeben zu dürfen. Er entkam auch glücklich in Vincenzens Mönchskutte gehüllt durch Frankreich nach Brüſſel, wo ihm des Heiligen Empfehlung ein hinlängliches Auskommen erwirkte. Frau von Gondi begriff nichts von dem Verſchwinden des Großalmoſeniers, ließ aber, als ihr ſein Ausbleiben bedenklich ward, überall ſeine Spur verfolgen. Doch lange vergebens: endlich begibt ſich der von ihr beauftragte Freund ihres Bruders, der zu Marſeille wohnte, auf die Galeeren, und findet da zu ſeinem Erſtaunen den ihm wohlbekannten Vincenz unter den Ruderknechten. Dieſer Act wahrhaft heldenmüthiger Nächſtenliebe erregte großes Aufſehen; der Befehlshaber von Marſeille eilte herbei, dem neuen chriſtlichen Glaubenshelden die Feſſeln abzulöſen. Den Ruderſklaven ſuchte Vincenz ihr hartes Loos auf jede mögliche Weiſe zu mildern; beſonders ging ihm das ſchauderhafte Elend der Erkrankten unter ihnen zu Herzen, die aller leiblichen und geiſtlichen Hülfe entblößt hinſchmachteten. Vincentius faßte den Plan zu einem Hoſpital für die Galeeren von Marſeille. Die Ausführung dieſes Planes gelang jedoch dem Heiligen erſt einige Jahre ſpäter, als Ludwig XIV. im J. 1648 dieſes Hoſpital dotirte und ihm 12,000 Livres jährlichen Einkommens anwies. Nun ward für eine in jeder Beziehung bequeme und zweckmäßige Einrichtung dieſer die Menſchheit wahrhaft ehrenden Stiftung geſorgt. Aber der Liebeseifer des Heiligen hatte noch viele andere und weiter ausgreifende Plane ſich vorgeſetzt, und in Allem was er unternahm, hat ſeine Liebe auf eine wunderſame Weiſe ſich erfinderiſch und Segen verbreitend erwieſen. Der hl. Vincenz ſchaute den Uebeln ſeiner Zeit klar ins Auge. Die Hauptübel aber waren: Verarmung in den niederen, Gleichgültigkeit gegen Religion und Sitte in den niedern und höheren Ständen, endlich tiefe Verſunkenheit im geiſtlichen Stande. Dieſen Grundübeln ſeiner Zeit gegenüber traf Vincentius ſeine heilvollen Anſtalten mit einer Zuverſicht, wie ſie nur der Geiſt Gottes eingeben kann. Durch die Geſellſchaft von wohlthätigen Frauen ward für die Armen und Leidenden jeder Art geſorgt. Man hat berechnet, daß durch Vincenzens Hände allein über 1,200,000 Louisd'or zu Almoſen eingegangen ſind. Durch den Orden der Miſſionsprieſter wußte Vincentius der Geiſtlichkeit und der Religion wieder aufzuhelfen. Nebſt dieſen zwei Hauptanſtalten ward er Stifter, Erneuerer oder geiſtliches Oberhaupt mehrerer Klöſter von dem Orden Mariä Heimſuchung, welchen ſein heiliger liebenswürdiger Freund Franz von Sales gegründet hatte. In Betreff der Miſſionsprieſter hielt es Vincentius auf folgende Art. Nach dem Tode der Frau von Gondi (ſt. 1625 am 23. Juni) nahm Vincenz die Wohnung bei ſeinen Prieſtern. Die von Ludwig XIII. 1627 beſtätigte Genoſſenſchaft erhob Papſt Urban VIII. durch eine Bulle vom 12. Januar 1632 zu einer Congregation. Die Satzungen gab Vincentius ſeinen Jüngern erſt im J. 1658 und nannte ſie Prieſter der Miſſion. Lazariſten (ſ. d. A.) hießen ſie von dem Priorate St. Lazarus, welches ihnen von den regulirten Chorherren von St. Victor 1633 war eingeräumt worden. Dieſe Miſſionsprieſter beſchränkten ihre Thätigkeit nicht bloß auf Frankreich; Vincenz ſandte dieſelben nach Algier und Tunis, nach Irland und Schottland, und wo man ſonſt ihrer bedurfte. Zum Erſtaunen ſind die Werke der Barmherzigkeit, welche die Prieſter der Sendung während des 30jährigen Kriegs beſonders dem ſchwer heim-

Digitized by Google

geſuchten Lothringen erwieſen haben. Alle Gräuel des Kriegs: Raub, **Mord**, Brand, Unzucht, Peſt, Hungersnoth lagen als Geißel Gottes auf dem Lande; der Hunger erzeugte daſelbſt ſo ſchauderhafte Scenen, wie ſolche wohl ſeit der Belagerung Jeruſalems die Geſchichte nicht mehr kannte. Dieſem Jammer ſuchte Vincenz durch ſeine Ordensgenoſſenſchaft nach Kräften zu ſteuern. Sie entzog ſich Vieles von ihrer ohnehin mäßigen Mahlzeit, um das Entbehrte den Hungernden zu ſpenden. In Toul kleideten und nährten die Miſſionspriester die Armen, bedienten die Kranken, gaben Verlaſſenen Zufluchtsſtätten. In Metz und Verdun ſchmachteten gegen 5000 Menſchen auf den Straßen, oder lagerten obdachlos vor der Stadt; ſelbſt die Nonnen in Metz waren dem Hungertode nahe. Da traten die Miſſionsprediger als Engel der Liebe dazwiſchen, ſpendeten Nahrung, und retteten ſo Tauſende aus Noth und Verzweiflung, Knaben und Mädchen, die allen Gefahren der Verführung preisgegeben waren, brachten dieſe Boten des Friedens in Paris unter u. ſ. w. Eine der Obliegenheiten der Miſſionspriester, das Geben von Geiſtesübungen für Geiſtliche und Laien, war ganz und gar ein Bedürfniß der Zeit, nicht minder der religiöſe Unterricht in Chriſtenlehren und Predigten; das bewies am beſten die raſche Vermehrung der Congregationshäuſer in Frankreich, Piemont, Polen und andern Ländern. Aber auch das andere Geſchlecht war nach des Heiligen feſter Ueberzeugung dazu beſtimmt, den Tribut chriſtlicher Nächſtenliebe dem Herrn im Großen abzuſtatten; Vincenz ſtiftete daher die Schweſterſchaft der Mädchen der chriſtlichen Liebe, oder das Inſtitut der barmherzigen Schweſtern, beſtimmt zum Dienſte der armen Kranken in jeder Pfarrei. Von Breſſe ausgehend hat ſich dieſe weibliche Genoſſenſchaft über alle Gegenden verbreitet, wo der Heilige Miſſionen hielt; gegenwärtig iſt ſie in allen chriſtlichen Ländern, ſelbſt in den fernſten Welttheilen das großartige Werkzeug der Vorſehung zur Ausübung der Werke leiblicher und geiſtlicher Barmherzigkeit. Jener Verein, den man ſchlechtweg die Schweſterſchaft der Frauen nannte, widmete ſich dem Dienſte der Kranken in den großen Spitälern, wie im Hôtel-Dieu zu Paris. Die Schweſterſchaft der Frauen des Kreuzes (Dames de la Croix) übernahm die Erziehung der Kinder. Die leidende Menſchheit verdankt dem Heiligen die Gründung und Leitung der Spitäler von Pitié, Bicêtre, Salpetrière. Nebſtdem ſtiftete Vincenz mehrere Spitäler in der Vorſtadt St. Laurent zu Paris, das zum Namen Jeſu (Nom de Jesus) verſorgte vierzig arme Greiſe; jenes zu Sainte-Reine (zur hl. Regina) in der Diöceſe Autun für die armen Wallfahrer und Kranken, welche aus Andacht das Grab dieſer hl. Martyrin beſuchen, eine Anſtalt, worin viele Tauſende von Reiſenden aus allen Nationen Aufnahme finden. Alle dieſe Anſtalten verſah Vincenz mit weiſen Regeln, und wies zu ihrem Unterhalt beſtimmte Einkünfte an. Mit der Oberaufſicht über die verſchiedenen Geſellſchaften der milden Frauen (barmherzigen Schweſtern) betraute Vincenz die gottſelige Frau Legras. Dieſe ſegenverbreitenden Vereine, urſprünglich nur für das Land beſtimmt, verbreiteten ſich ſchon 1629 auch über die Hauptſtadt und verſchiedene Provincialſtädte. Das Inſtitut forderte aber, nachdem die eifrigſten Frauen geſtorben waren, andere aber von ihren Ehemännern wegen der mit dem Armen- und Krankenbeſuche verbundenen Gefahren Hinderniſſe erfuhren, bald eine Erfriſchung und ein Mittel zur Erzeugung eines ſtätigen Nachwuchſes. Vincenz wählte eine Anzahl von Mädchen aus, die unter der Leitung der Frau Legras zur Krankenbedienung und zu den Uebungen des geiſtlichen Lebens herangebildet wurden. Die neue Pflanzung gedieh unter Gottes Segen ſo herrlich, daß ſie die Erwartungen des hl. Vincenz weit übertraf; die Tugenden der Zöglinge erregten die allgemeine Bewunderung. Das war der Anfang der Geſellſchaft der Mädchen chriſtlicher Liebe (Filles de la Charité, auch graue Schweſtern genannt), die in Paris bald zahlreiche Häuſer erwarben. Sie hatten die Beſtimmung, theils für den Unterricht verwahrloſter Mädchen und die

Erziehung der Findlinge zu ſorgen, theils die Krankendienſte in den Spitälern und ſelbſt auf den Galeeren zu verſehen. Zwar ertheilte Vincenz den Mädchen der Liebe als einer einzigen Geſellſchaft allgemeine Regeln; da ſie aber wegen ihrer verſchiedenen Geſchäfte zugleich beſondere Verzweigungen der Geſammtkörperſchaft darſtellten, ſo ſchrieb er für dieſe Verzweigungen wieder beſondere Regeln vor. Vincenz ſtiftete auch das Magdalenen-Kloſter für gefallene Weibsperſonen, eine Geſellſchaft der Vermehrung des Glaubens, eine Genoſſenſchaft der Jungfrauen der hl. Genovefa für weiblichen Unterricht und Krankenpflege, eine Anſtalt für Wahnſinnige, dann eine ähnliche für ungerathene Jünglinge; endlich ein allgemeines Spital in Paris für alle Armen und Kranken. Vincenz, der Stifter des großen Seminars, hatte einen Theil ſeiner Prieſter für die Seminarien beſtimmt, in welchen ſie den Candidaten des geiſtlichen Standes Geiſtesübungen zu geben hatten. Zu dieſen Uebungen ſchrieb ihnen Vincenz die Regeln vor, ſowie die Regeln für diejenigen, welche eine allgemeine Beicht ablegen oder eine Standeswahl treffen wollten. Auch richtete er die geiſtlichen Conferenzen ein, wo die Pflichten der Prieſter zum Gegenſtand der Beſprechung gemacht wurden. — Unter den Werken der Nächſtenliebe, welche Vincenzens Namen über Alles erheben, ragt jene Stiftung heraus, welche er für die verlaſſenſten, hülfloſeſten und bejammernswertheſten Menſchengeſchöpfe errichtet hat; für Geſchöpfe, welche ſelbſt die Stimme der Natur verleugnet hat, welche größtentheils dem Elende und dem Laſter ihr trauriges Daſein verdanken, — für die Findelkinder. Vincenz ward einſt vom Kloſter St. Lazarus aus in der Nacht zu einem Kranken gerufen, von einem Laienbruder begleitet, der ein Windlicht trug. Unterwegs vernahm Vincenz an einer Straßenecke ein ſtarkes Geſchrei, er hörte, wie eine Weibsperſon in eine andere drang, ihr ihr Kind zurückzugeben, und ſein unſchuldiges Blut nicht zu gottloſen Zaubereien zu verſpritzen. Vincenz tritt näher, um Aufklärung zu erhalten. Die troſtloſe Mutter, die an Vincenzens Kleidung ſeinen heiligen Beruf erkannte, geſteht ihm, daß Schaam und Hülfeloſigkeit ſie beſtimmt habe, ihr Kind auszuſetzen. Nun habe ſie eben erſt gehört, daß jene Frau Landry, welche die Findlinge aufnehme, dieſelben zum Behufe gottloſer Zauberſtückchen verkaufe. Ich wollte nun, fuhr die Mutter fort, mein Kind wieder haben; kam aber zu ſpät! Dieſe Frau trug es eben davon. Vincenz ließ ſich von der jammernden Mutter zu der Frau Landry begleiten, wo er durch ſtrenges Befragen die Wahrheit obiger Ausſage beſtätigt fand. Er gab das Kind der Mutter zurück, und legte bei dem Anblicke der zahlreichen Kleinen, welche im hülfloſeſten Zuſtande um ihre harte Pflegerin verſammelt waren, bei ſich ein Gelübde ab, für Milderung ihres Schickſales zu ſorgen. Vincenz zeigte die Vorgänge der Obrigkeit an. Die Wittwe Landry ward mit ihren laſterhaften Gehülfinnen ſtrenge beſtraft. Nun aber war es Vincenzens Herzensangelegenheit, die übrigen bei der Wittwe aufbewahrten Kinder unterzubringen, und für diejenigen zu ſorgen, die in jeder Nacht aufs Neue ausgeſetzt wurden. Er rief den Verein wohlthätiger Frauen zuſammen, und trug ihnen ſein Anliegen ſo nachdruckſam vor, daß die Frauen alsbald ihren Schmuck ablegten, und alles, was ſie Koſtbares an ſich trugen, zur erſten Einrichtung eines Findelhauſes hergaben. Die barmherzigen Schweſtern wurden die Pflegerinnen der Findelkinder. Die Drangſale des Kriegs erſchütterten damals die Vermögensumſtände jedes Einzelnen, das Elend und die Findelkinder vermehrten ſich in Schrecken erregendem Verhältniſſe; man glaubte nicht fortſetzen zu können, was man in edler Begeiſterung ins Leben gerufen hatte. Das Geſtändniß mehrerer wohlthätigen Frauen, daß ihre Kräfte erſchöpft ſeien, durchdrang das Herz des hl. Vincenz; er berief eine Verſammlung, unter welcher die berühmteſten Namen jener Zeit glänzten, hielt eine Anſprache an dieſelbe, worin er Eingangs ſagte: allerdings habe die Geſellſchaft keine Verbindlichkeit auf ſich genommen, ſie könne

Digitized by Google

ſich auflöſen, wenn es ihr gefiele: aber großer Seelenſchade wäre allerdings dabei: bereits habe die Geſellſchaft Gott und dem Staate Kinder erhalten, die da anfingen, Gott anzubeten, und für das Heil ihrer Wohlthäter zu flehen. Dann brach Vincenz vom Geiſte der lebendigſten Menſchenliebe getrieben in die Worte aus: „Gewiß, edle Frauen, Mitleid und Barmherzigkeit haben euch vermocht, dieſe armen Geſchöpfe als eure Kinder anzunehmen, ihr ſeid ihre Mütter nach der Gnadenwahl geweſen, weil ihre natürlichen Mütter ſie verſtießen; wollt ihr ſie nun auch verſtoßen? Hört auf, ihre Mütter zu ſein und werdet ihre Richter; ihr Leben, ihr Tod liegt in euren Händen, — ich will die Stimmen ſammeln. Es iſt Zeit, ihr Urtheil zu ſprechen, zu erfahren, ob ihr aufhören wollet, für ſie barmherzig zu ſein. Sie werden leben, wenn ihr eure Milde fortſetzet, ihr Tod iſt beſchloſſen, wenn ihr ſie verlaſſet. Die Erfahrung hat uns davon überzeugt." Dieſer rührenden Rede konnte kein Herz widerſtehen. Vincenz öffnete die Thüre, welche in eine anſtoßende Capelle führte: hier erblickte man alle die kleinen Unglücklichen, denen die Wärterinnen ihre Händchen gefaltet hielten, um Mitleid zu erflehen! Von dieſem ergreifenden Moment an war die Exiſtenz des Findelhauſes geſichert. — Betrachten wir kurz das perſönliche Erſcheinen, das Leiden und Verhalten Vincenzens; Alles daran iſt eines Heiligen würdig. Im Gondi'ſchen Hauſe befiel unſern Heiligen ein Leiden an den Füßen, das ihn niemals im Leben mehr verließ und ſehr ſchmerzlich war; ſpäter zehrte auch ein Wechſelfieber an ſeinem Leben. Doch alles körperliche Leiden hinderte ihn nicht an der Ausführung der Heldenthaten ſeiner Nächſtenliebe. Bei einem Augenleiden, das ihn ergriff, verordnete der Arzt, das Blut einer friſchgeſchlachteten Taube dem Auge mitzutheilen. Allein der Heilige geſtattete es nicht, das unſchuldige Thier ſeinetwegen umzubringen, da ja das Täubchen die Unſchuld Chriſti des Herrn vorſtelle. In den zwei letzten Jahren mußte er von Morgen bis Abend daſitzen, ohne ſich bewegen und aufrichten zu können. Er ertrug das alles mit beiſpielloſer Geduld, nur ſeufzete er öfter auf: „O mein Jeſus! mein gütigſter Jeſus!" Nur in Jeſus dem Gekreuzigten ſuchte er Troſt, Gnade und Geduld für ſein Leiden; daher hatte er ſtets ein Crucifixbild vor ſeinem Auge. Dabei begegnete er einem Jeden, der zu ihm kam, mit lächelndem Munde und heiterem Auge, holdſelig und liebreich. Wenn man ſich nach ſeinem Zuſtande erkundigte, ſprach er davon als von etwas Gleichgültigem, und wendete gerne die Rede raſch auf Fragen nach den Leiden des ihn Befragenden, ihn bemitleidend, und mit Troſt ſegnend. Vincenz ſah mit heiterem Antlitze auf die letzte Stunde hin, deren Nahen er fühlte; und auf die er ſich mit allem Ernſte und lange vorher vorbereitete. Einſt ſagte Vincenz einem Freunde: „Es ſind bereits achtzehn Jahre, daß ich mich niemals zu Bette gelegt habe, ohne mich ſo zu richten, als wenn ich dieſe Nacht ſterben müßte." In ſeiner tiefen Demuth ſagte er zu den Seinen von ſich: „der elende Körper dieſes alten Sünders wird doch einmal unter die Erde müſſen, und ihr werdet deſſen Aſche mit Füßen treten. Es ſind ſchon ſo viele Jahre, daß ich die göttlichen Gnaden mißbrauche; wehe mir, daß mein Aufenthalt hienieden verlängert wird." Eine anhaltende Schläfrigkeit, welche ihn überfiel, kündigte die ſteigende Abnahme ſeiner Kräfte an, und war der Vorbote des nahenden Todes; ſcherzweiſe nannte Vincenz dieſen Schlaf den Bruder, den Tod die Schweſter, und ſagte daher: „der Bruder wartet auf die Schweſter." Tags darauf ließ er ſich in die Capelle tragen, wo er die hl. Meſſe anhörte und die hl. Communion empfing. In ſein Zimmer zurückgebracht entſchlief er wieder, ward aber bei den andächtigen Seufzern und Gebeten der Umſtehenden wach, und antwortete auf die Worte des Pſalmiſten: „O Gott! merk auf meine Hilfe!" raſch mit dem Ausrufe: „Herr, eile mir zu helfen." Ein Prieſter aus dem Hauſe St. Lazarus nahte ſich ihm und flehte für ſich und ſeine Brüder um den letzten Segen, auf daß der Heilige der Geſellſchaft ſeinen Geiſt als Erbtheil hinterlaſſen möge.

Digitized by Google

Da antwortete Vincenz mit gewohnter Demuth: „Der das gute Werk angefangen hat, wird es zu Ende bringen.“ Nach dieſen Worten entſchlief Vincenz am 27. Sept. 1660 im 85ſten Lebensjahre ſanft im Herrn — Morgens um 4 Uhr, zu welcher Zeit ſeine geiſtlichen Söhne in der Kirche die Betrachtungen begannen, und wo er ſelbſt ſeit vierzig Jahren gewohnt war, den hl. Geiſt über ſich und die Seinigen anzurufen. Sein Leichnam ward in der Kirche zu St. Lazarus beigeſetzt; eine ungeheure Volksmenge wohnte ſeinem Begräbniſſe bei. Im J. 1712 ward auf Geheiß des hl. Stuhls eine Beſichtigung ſeines Leibes vorgenommen; derſelbe ward zur allgemeinen Freude ganz unverſehrt gefunden, und der Sarg wieder geſchloſſen. Jetzt wurden Vincenzens Leben, heroiſche Tugenden und Wunder zu Rom nach herkömmlicher Weiſe unterſucht, und der Diener Gottes ward 1729 von Papſt Benedict XIII. heilig geſprochen. Heiligkeit zu ſtiften in ſich und in Andern war die Lebensaufgabe des Heiligen geweſen; viele Sünder, wie Herr von Queriolet, ſind durch ihn heilig geworden; heilige und fromme Seelen ſuchten mit dem großen Diener Gottes in Verbindung zu treten. Franz v. Sales erkannte bald, daß Vincenz alle Eigenſchaften beſitze, die Seelen zur Vollkommenheit zu leiten; daher ernannte er ihn auch zum erſten Vorſteher der Nonnen von der Heimſuchung, die er zu Paris geſtiftet hatte, eine Wahl, welche die ſegenreichſten Folgen hatte. Eine andere fromme Seele, Frau von Pollalion, Schülerin des Heiligen, hatte den Plan gefaßt, jungen Perſonen ihres Geſchlechts, welche Armuth und Verlaſſenheit nur zu oft der Gefahr ausſetzen, ihre Ehre und ihre Seele zu verlieren, einen Schutzort zu eröffnen, und zu dieſem Ende hatte die edle Matrone die geiſtliche Genoſſenſchaft der Töchter der Vorſehung gegründet. Vincenz war es wieder, der die erſten Grundlagen dem Gebäude geben half, und nach dem Tode der Frau von Pollalion ſich als Beſchützer der frommen Töchter erklärte. Ueberhaupt — um es mit Einem Worte zu ſagen — es gab kaum ein bedeutendes Werk im Gebiete der chriſtlichen Barmherzigkeit, woran Vincenz nicht unmittelbar oder mittelbar betheiligt war. Fürwahr! In der Nähe eines Heiligen grünt und gedeiht die Heiligkeit, wie Fruchtbäume an Waſſerbächen. — Quellen: Abelly, Biſchof von Rodez, ſchrieb ein Leben des hl. Vincenz in drei Quartanten, wovon im J. 1823 zu Paris eine neue Ausgabe unter dem Titel erſchien: Vie de saint Vincent de Paul, par Abelly, augmentée de l'Histoire de la canonisation du Saint, et de plusieurs morceaux de nos meilleurs écrivains sur Vincent de Paul, 5 Vol. in 12. — Collet's Leben des Heiligen erſchien zu Nancy 1748 in 2 Quartbänden. Vgl. Alban Butlers Leben der Väter und Märtyrer, von Räß und Weis, Mainz 1824, 9. Bd. — F. Leopold Stolberg, Leben des hl. Vincentius von Paulus. Münſter 1818. — Galura, Vincenz von Paul; Leben und Thaten der Heiligen. Luzern, in 2 Quartbänden. Von Wichtigkeit iſt auch die Bulle ſeiner Heiligſprechung, erlaſſen von Clemens XII. im J. 1737, und veröffentlicht von Benedict XIV. de Canoniz. T. IV. App. [Dür.]

Vincentius von Saragoſſa, hl. Martyrer. Unter den vielen Blutzeugen, welche in Spanien in den Jahren 303—305 für Chriſtus das Leben opferten, ragt der hl. Vincentius von Saragoſſa hervor, deſſen Leidensgeſchichte gleich nach dem Ende der diocletianiſchen Verfolgung abgefaßt, in genauer Uebereinſtimmung hiemit von Prudentius ſchön und würdig beſungen, von Auguſtin und andern Vätern vielfältig gefeiert und auf dem ganzen chriſtlichen Erdenrunde berühmt geworden iſt. Dieſe Leidensacten haben Ruinart (in den ächten MM. Acten) und die Bollandiſten zum 22. Jänner herausgegeben. Der Hauptinhalt dieſer koſtbaren Acten iſt folgender. Von früher Jugend an emſig den Wiſſenſchaften ergeben, machte Vincentius unter der Leitung des Biſchofes Valerius von Saragoſſa in der geiſtlichen und weltlichen Wiſſenſchaft große Fortſchritte und wurde von ihm zum Diacon ordinirt. Da Valerius etwas undeutlich und ſchwer rebete

Digitized by Google

übertrug er dem Vincentius, als er Archidiacon geworden, das Lehramt. Beim Ausbruch der diocletianiſchen Verfolgung wurden beide, mit ſchweren Eiſen und Ketten belaſtet, nach Valenzia geſchleppt. Hier ſuchte ſie der Statthalter Publius Dacianus vergebens zum Gehorſam gegen die kaiſerlichen Befehle zu überreden; Vincentius entgegnete:

„Wie leer iſt euer eitler Wahn,
Wie viehiſch Cäſars Machtgebot —
Ihr zwingt uns Götter anzuflehen,
So roh wie euer eigner Sinn!“ (Prud.)

Valerius wurde nun verbannt, Vincentius aber ſchrecklich gefoltert, mit eiſernen Krallen bis auf die Eingeweide zerfleiſcht, dann auf eine Feuerfolter gelegt und zugleich gebraten, gefoltert, gegeißelt, zuletzt mit einem Holzblock an den Füßen in ein finſteres Loch auf ſcharfe Scherben geworfen. Unter allen dieſen entſetzlichen Leiden blieb Vincentius ſtandhaft und heiter, bekannte den Einen Gott Vater, Sohn und hl. Geiſt, und forderte den Tyrannen auf, von ſeiner Grauſamkeit nicht abzulaſſen, damit er an ihm den unüberwindlichen Bekenner und die Wahrheit erkenne, denn

„Im Innern lebt ein andrer Menſch,
Den keine Hand verletzen kann,
Der ruhig, frei und unverſehrt
Der Schmerzen Stachel nimmer kennt.“ (Prud.)

In den finſtern Kerker geworfen, wurde er von Gott außerordentlich begnadigt: der Kerker ward mit himmliſchem Licht erfüllt, die Blöcke löſten ſich von des Heiligen Füßen, die Scherben, ſein Schmerzensbett, waren mit zarten Blumen überſäet, Engel umſchwebten ihn und verhießen ihm die Krone des ewigen Lebens:

„Wirf dieſe ſchwache Hülle ab,
Gewoben aus der Erde Stoff,
Die ſchon zerbrochen auf ſich löſt,
Und fleug zum Himmel frei empor.“ (Prud.)

Dieſes wunderbare Ereigniß bewirkte die Bekehrung ſeiner Wächter; der Statthalter Dacian aber wurde nur noch grimmiger und ließ ihn auf ein Bett bringen, um nachher von neuem ſeine Wuth an ihm auslaſſen zu können. Allein jetzt hauchte Vincentius ſeine Seele in Gott aus. Die Chriſten küßten des Verblichenen Wunden und tauchten Leintücher in ſein Blut, um es den Nachkommen zu heiliger Verehrung aufzubewahren. Vergebens bemühte ſich Dacian, den heiligen Leichnam den Chriſten zu entziehen, um ihn der Ehre der Martyrer zu berauben: wunderbar wurde die heilige Leiche vor dem Fraße der Vögel und wilden Thiere geſchützt und vergebens ins Meer geworfen, denn ſie ſchwamm an das Ufer und wurde von den Chriſten zuerſt heimlich in einer kleinen Capelle und dann, nach dem Ende der Verfolgungen, in einer Kirche bei Valenzia beigeſetzt. [Schrödl.]

Vindoniſſa, ſ. Conſtanz.

Vinea, Peter de, ſ. Friedrich II.

Vineam Domini, Bulle, ſ. Janſenismus.

Violation der Kirchen, der Gräber, des Altars, ſ. Sacrilegium und Entweihung.

Viret, Reformator in Genf, neben Farel (ſ. d. A.) und Froment und vor Calvin. Peter Viret, geb. 1511 zu Orbe, reformirte ſeit 1534 mit Farel zuerſt in Genf, wo durch Senatsbeſchluß im J. 1535 der Katholicismus unterdrückt wurde (Baum, Leben Beza's, I. Bd. S. 109). Neben Farel, der oft in Todesgefahr ein Kirchenweſen ſtürzte, das ihm ein Götzendienſt war, erſchien Virets männliche Beredtſamkeit als milde Ueberzeugung (Haſe, Kirchen-Geſch. 6. A. S. 396). Als die Stadt Lauſanne im J. 1536 die Reform einführte, wurde Viret dahin berufen. Zur Zeit der Abweſenheit Calvin's von Genf wirkte Viret als ſein Stellvertreter daſelbſt, 1541. Nach Calvin's Rückkehr kehrte Viret zurück nach Lauſanne. Von hier verſcheuchte ihn eine Anklage wegen Disciplinar-

Digitized by Google

ſachen wieder nach Genf, 1557 (Guericke, Kirchen-Geſch., 7. Aufl. III. S. 570); und von Genf wanderte er nach Frankreich aus. Zunächſt hielt er ſich in Nismes auf, von wo er im Jan. 1562 ein Sendſchreiben an die zu einer Beſprechung in Montpellier verſammelten Prädicanten erließ. Von Nismes ging er ſeiner Geſundheit wegen nach Montpellier, wo eine Anzahl von Profeſſoren der Medicin und deren Adjuncten, und von Aerzten von der Kirche abgefallen waren. Von Montpellier kam er nach Lyon, mußte ſich aber im J. 1563 von da nach Orange entfernen, und brachte den Reſt ſeiner Tage im Gebiete des Königs von Navarra zu. Hier ſtarb er im J. 1571 als Profeſſor der Theologie zu Orthez. Der Apoſtat Leti und Andere wiſſen, daß ein Canoniker von Genf im J. 1535 einen Vergiftungsverſuch an Viret machte, woran dieſer zum Glücke nicht, oder erſt 36 Jahre ſpäter ſtarb. Viret ſchleuderte eine Menge von Pamphleten gegen die Kirche, wobei er ſich an die Mönche, die Klöſter, die Heiligenverehrung u. ſ. w. hält, und die Kirche lächerlich zu machen ſucht. — Vgl. Bayle, dictionnaire histor. et critique. — Melchior Adam, vitae theol. ext.; Leti, historia Genevrina; Viret's Biographie von Jaquemont. Straßburg 1836. [Gams.]

Virgilius, Abt des Benedictinerſtiftes St. Peter und Biſchof zu Salzburg, war ein irländiſcher Prieſter, und auf frommer Pilgerfahrt nach Neuſtrien gekommen, wo er bei Pipin, dem fränkiſchen Majordomus, freundliche Aufnahme fand, und ſeiner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit wegen hoch in Ehren gehalten wurde. Wahrſcheinlich verdankte der bayeriſche Herzog Odilo, welcher ſich dazumal als Gefangener am fränkiſchen Hofe befand, der Verwendung Virgils milde Behandlung, und ſelbſt die Wiedererlangung ſeines Herzogthums. Darum beeilte er ſich auch, nach Pipins Wunſch ſeinen Gönner Virgil auf den eben erledigten biſchöflichen Sitz von Salzburg zu erheben (745). Virgils Einſicht und Klugheit und unermüdeter Eifer hatte bald Veranlaſſung, ſich zu erproben. Die erſte Gelegenheit bot ein wiederholter Conflict mit dem hl. Bonifacius. Aus Unkunde der lat. Sprache hatte nämlich ein bayeriſcher Geiſtlicher eine verſtümmelte Taufformel (baptizo te in nomine patria et filia et spiritua sancta) gebraucht, welche Bonifacius als ungültig erklärte und verwarf. Virgil ſelbſt aber lehrte, daß auch die entgegengeſetzte Halbkugel bewohnt ſei, und es alſo Gegenfüßler gebe, was ihn Bonifacius zu widerrufen zwingen wollte. Beide Angelegenheiten wurden indeß ausgeglichen und beigelegt, ohne der Würde und dem apoſtol. Eifer dieſer hl. Männer oder der Kirchenzucht Eintrag zu thun. Mit gleicher Klugheit wußte Virgil die Rechte ſeiner Kirche zu wahren, als ein Prieſter, Namens Urſus, aus Unkenntniß früherer Verhältniſſe vom Herzoge Odilo die ſchon zu des Biſchofs Vital Zeiten von den Slaven zerſtörte Maximilianszelle und das dazu gewidmete Gut (Villa albina) zum Geſchenke erhalten hatte. Virgil erlangte die Rückgabe der Schenkung, und überdieß noch Vermehrung der Widmung zu jener Zelle durch Herzog Odilo, und ſpäter auch durch deſſen Gemahlin Hiltrude und Sohn Taſſilo. — Bisher hatte Virgil, zufrieden mit der Würde eines Abtes die biſchöflichen Kirchengeſchäfte durch ſeinen Weihbiſchof Dabdon verſehen laſſen. Auf Andringen des Volkes aber empfing er ſelbſt die hl. Weihe, beförderte den Dabdon zum Beſitze der Kirche am Chiemſee, und begann ſeine eigene biſchöfliche Amtsübung mit der Einweihung der Kirche zu Oetting (nächſt Weging) welche Günther, ein Graf von Chiemgau, zu Ehren des hl. Stephan erbaut, und ſammt einem Mönchskloſter dem Bisthume Salzburg geſchenkt hatte. Seine nächſte Sorge galt dem Baue einer eigenen Cathedrale (767—773), welche er zu Ehren der hl. Petrus und Rupertus weihte, daher dieſelbe fortan das Rupert-Münſter genannt wurde. An dieſem ſtellte er, um die Mönche zu St. Peter ihrem Berufe in Ausbreitung des Chriſtenthums nicht zu entziehen, zur Beſorgung des Gottesdienſtes daſelbſt zwölf Weltprieſter an; er ſelbſt aber theilte mit den Mönchen die Sorgen und Mühen der Glaubensverkünder. Und dazu bot ſich ſelbſt in die

Digitized by Google

Ferne hin eine reiche Saat. Chetomar, Herzog von Carantanien, am bojoar. Hofe erzogen und im Chriſtenthume unterrichtet, verlangte auch für ſein Volk, bei welchem die Prieſter Lupus und Majoran bereits vorgearbeitet hatten, taugliche Männer, die Saat ferner zu pflegen. Virgil ſandte den ehemaligen Begleiter des hl. Bonifaz, den Landbiſchof Modeſtus, und nach deſſen Tod den Prieſter Latinus, von welchem nebſt anderen, die Kirche zu Maria Saal auf dem Saalfelde bei Klagenfurt gegründet wurde. — Die Glaubensverkünder, welche von da aus bis in das untere Pannonien vordrangen, begegneten dort jenen Sendboten, welche ſeit Jahrhunderten ſchon von Aquileja aus nach der Donau herauf zu wandern pflegten; und ſo boten ſich beide an der Drau und Save chriſtlichen Gruß und Beiſtand. — Virgil ſelbſt drang indeß den nördlichen Abhang der Alpen entlang bis an die Grenzen des Hungarlandes; bewog den Herzog Taſſilo zur Gründung des Benedictinerſtiftes Kremsmünſter (777) als Stütze für die dort beſonders an dem Segen des heutigen Salzkammergutes erblühenden Gemeinden, ſorgte auf der von genanntem Herzoge berufenen geiſtlichen Kreisverſammlung zu Dingolfing für Ordnung geiſtlicher und weltlicher Angelegenheiten, und erwarb ſich um Bojoarien das Verdienſt, des Herzogs Gelüſte nach Befreiung von fränkiſcher Oberherrlichkeit nach Kräften darniedergehalten, und den Ausbruch offener Empörung möglichſt verhindert zu haben. — In Virgils Zeit fällt die Wiederherſtellung der Maximilianszelle und wahrſcheinlich auch die Entdeckung der heilkräftigen warmen Quellen der Gaſtein, welche bei Gelegenheit der Erforſchung der Seitenthäler des Gebirges aufgefunden wurden, ſowie die Wiederaufnahme der alten Erzgruben, ſo daß unter Virgils Hirtenamt nicht nur dem Seelenheile der Bewohner ſeines Sprengels kräftigſt fürgeſorgt, ſondern auch die materielle Wohlfahrt des Landes begründet wurde. Nach dreißigjähriger unermüdeter Arbeit im Weinberge des Herrn ſtarb Virgilius eines ſeligen Todes (27. Nov. 784) und wurde in dem von ihm erbauten Münſter begraben. Seine Heiligſprechung erfolgte 1233 durch Papſt Gregorius IX. [J. Grieß.]

Virginität, ſ. Keuſchheit.

Visa nennt man die von einem dritten Berechtigten durch Namensunterſchrift erklärte Beſcheinigung der von einem Documente genommenen Einſicht und Genehmhaltung, wodurch der Inhalt des Documentes erſt ſeine wirkſame Kraft erhält. In canoniſcher Bedeutung verſteht man gewöhnlich darunter die biſchöfliche Anerkennung eines durch den päpſtlichen Stuhl auf ein Kirchenamt ſeiner Diöceſe promovirten, oder zur Uebernahme zweier incompatibler Beneficien diſpenſirten Geiſtlichen. Der Papſt kann nicht immer von der Tüchtigkeit und Würdigkeit deſſen, dem er vermöge ſeines freien Proviſionsrechtes eine Pfründe verleiht, die vollſte Gewißheit haben. Ebenſo iſt der Biſchof nicht immer verſichert, ob die einem Doppeltbepfründeten ertheilte päpſtliche Diſpens auch ächt und unverfälſcht iſt. Um daher Untüchtigen oder unberechtigten Eindringlingen (ſ. d. A. Intruſion, Bd. V. S. 681) zu begegnen, haben die Kirchengeſetze den Diöceſanbiſchof ermächtiget, ſich vor der Einweiſung eines ſolchen Providirten in Amt und Pfründe durch vorläufige Prüfung deſſelben über ſeine Tüchtigkeit und Würdigkeit zu verſichern (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 3 De ref.), d. i. die Verleihungsurkunde durch ſein Vidit pro executione zu legaliſiren. Ebenſo iſt der Biſchof befugt, ſich von dem Doppelpfründner die angebliche päpſtliche Diſpenſationsurkunde vorlegen zu laſſen, und durch ſein Viſa nach Befinden zu juſtificiren (Sext. c. 3 De offic. Archidiac. I. 16; Conc. Trid. Sess. VII. c. 5 De ref.).

Viſion, prophetiſche, ſ. Prophet und Bath-Kol.

Viſitantinnen, ſ. Saleſianerinnen.

Visitatio Liminum Apostolorum. Schon in den älteſten Zeiten der Kirche beſtand die geſetzliche Vorſchrift, daß die Biſchöfe Italiens und der umliegenden Inſeln nach beſtimmten Zwiſchenräumen in Rom ſich einzufinden und

Digitized by Google

dem Papſte ſich zu präſentiren hatten; aber dieß war noch keineswegs eine visitatio liminum in neuerem Sinne des Wortes, vielmehr erſtreckte ſich die Pflicht, nach Rom zu reiſen, bloß auf diejenigen Biſchöfe, die vom Papſte die Conſecration erhalten hatten und demſelben als ihrem Metropoliten unterworfen waren, wie denn auch der Hauptzweck einer ſolchen Reiſe bloß in dem Beſuche des römiſchen Provincialconcils lag — ganz in derſelben Weiſe, wie alle andern Biſchöfe dem Concil ihres betreffenden Metropoliten anzuwohnen hatten; der Beſuch der Gräber der Apoſtelfürſten und die Ehrfurchtsbezeugung gegen den Papſt ſtanden erſt in zweiter Linie. Wo daher einer ſolchen visitatio liminum Erwähnung geſchieht, da ſteht immer die Rückſicht auf das römiſche Provincialconcil voran: Leo d. Gr., ſchreibt an die ſeiner Metropolitangewalt unterworfenen Biſchöfe Siciliens, es ſei eine althergebrachte Einrichtung, daß jährlich zwei Provincialconcilien gehalten werden und er erwarte von ihnen, daß jedesmal gegen das Ende des Septembers wenigſtens drei aus ihrer Mitte nach Rom kommen und in Gemeinſchaft mit ihm und den andern Biſchöfen die kirchlichen Angelegenheiten berathen. Zur Zeit Gregors d. Gr. war es Gewohnheit geworden, daß die Biſchöfe Siciliens alle drei Jahre beim Concil erſchienen, eine Friſt, welche dieſer Papſt in Berückſichtigung der mit der Reiſe verbundenen Beſchwerden auf fünf Jahre erweiterte. Ganz in derſelben Weiſe verordnete Zacharias auf der römiſchen Synode v. J. 743 (c. 4. Dist. 93), daß die vom Papſte ordinirten Biſchofe, falls ſie nicht weit von Rom entfernt ſeien, alljährlich im Mai ſich daſelbſt einfinden ſollen, während die weiter entlegenen ihrer dießfallſigen Pflicht nachzukommen haben „juxta chirographum suum", d. h. in Gemäßheit des ſchriftlichen Verſprechens, das ſie bei ihrer Ordination in Betreff der von ihnen einzuhaltenden Zwiſchenräume gegeben haben (vgl. über dieſe Verhältniſſe Thomassin. P. II. L. III. c. 40). Wenn ſich dieſe geſetzlichen Beſtimmungen zunächſt nur auf die genannten Biſchöfe Italiens und der benachbarten Inſeln bezogen, ſo darf daraus doch keineswegs der Schluß gezogen werden, als ob ſich die Biſchöfe anderer Länder nie in Rom eingefunden hätten. Dieß war vielmehr in allen Jahrhunderten ſehr häufig der Fall; die Einen reiſten nach Rom in Folge eines Gelübdes, um am Grabe des Apoſtelfürſten zu beten und ſeinem Nachfolger ihre Ehrfurcht zu bezeugen, die Andern wandten ſich dorthin, um in ſchwierigen Verhältniſſen den Rath und die Unterſtützung des kirchlichen Oberhauptes ſich zu erbitten, wieder Andere waren vom Papſte ſpeciell berufen, um an der römiſchen Synode theilzunehmen oder auch ohne dieſe über die Verhältniſſe ihrer Diöceſen und Länder in Fällen, wo dieß beſonders nothwendig erſchien, Bericht zu erſtatten. Aber ſo häufig auch dergleichen Reiſen vorkamen, ſo beſtand darüber doch kein Geſetz, vielmehr war die visitatio liminum lediglich dem freien Entſchluſſe der Biſchöfe anheimgegeben und von regelmäßig wiederkehrenden Intervallen, innerhalb welcher ſie vorgenommen werden ſollte, war noch keine Rede (Thomassin. l. c. c. 41). Je weiter ſich aber die Kirche verbreitete, je mehr ſie gegen die unberechtigten Uebergriffe der Staatsgewalt in die Verweltlichung des eigenen Clerus zu kämpfen hatte, je mehr Häreſie und Schisma ihre Einheit zu bedrohen anfingen, deſto nothwendiger war das Zuſammenwirken zwiſchen Papſt und Biſchöfen, welches am beſten durch perſönliche Bekanntſchaft und mündliche Berathung bewerkſtelligt werden konnte. Daher legten die Päpſte in dieſen Zeiten großes Gewicht auf die visitatio liminum und verlangten dieſe ganz beſonders von den Erzbiſchöfen, welche, wie ſpäter die Biſchöfe, in dem bei ihrer Conſecration abzulegenden Eide dieſe Verpflichtung ſpeciell übernommen haben. Der erſte Beweis hiefür findet ſich in einem Schreiben Paſchalis II. an den Erzbiſchof von Colocz in Ungarn; dieſer hatte bei der Uebernahme des Palliums Anſtand genommen, den vorgeſchriebenen Eid zu leiſten, der unter Anderm auch zur visitatio liminum verpflichtete; der Papſt ſchrieb ihm:

Digitized by Google

numquid non et ultra vos Daci consistunt? et tamen eorum Metropolitani et idem juramentum asserunt et Apostolorum limina per legatos suos non tantum per triennium, sed singulis annis visitant.“ Innocenz III. verlangte vom Erzbiſchof von Bulgarien die eidliche Zuſage, daß er, falls nicht päpſtliche Diſpens eintrete, alle vier Jahre entweder in eigener Perſon oder durch einen Bevollmächtigten ſich der visitatio liminum unterziehen wolle; unter demſelben Papſte mußte der Patriarch der Armenier beim Empfange des Palliums ſchwören, singulis quinque annis per nuntios suos secundum capitularia apostolica sanctam Romanam ecclesiam visitare tanquam matrem et magistram omnium ecclesiarum.“ Daß aber in dieſer Zeit bereits auch den Biſchöfen die Pflicht der visitatio liminum oblag, beweiſt eine Bulle Alexanders IV. vom J. 1257, in welcher er alle jene Privilegien zurücknahm, die eine Anzahl von Biſchöfen durch ungeſtümmes Andringen erlangt hatten und wodurch ſie von der Reiſe nach Rom befreit worden waren. Auf das Beſtehen derſelben Verpflichtung weiſt aber ein anderer Umſtand noch viel beſtimmter hin; die Eidesformel, welche in die Decretalenſammlung Gregors IX. (1234) aufgenommen worden war, und welche alle Biſchöfe bei ihrer Conſecration zu ſchwören hatten, enthält auch die Stelle: limina Apostolorum singulis annis aut per me, aut per certum nuntium visitabo, nisi eorum absolvar licentia“ (c. 4 X. de jure jurand. 2. 24). So bildete ſich allmählig aus einer Gewohnheit, deren Beobachtung früher dem Ermeſſen des Einzelnen anheimgegeben war, im Laufe der Zeit und durch die Entwicklung der Verhältniſſe eine allgemeine, durch die Geſetzgebung gebotene Pflicht (Thomassin. l. c. c. 42); aber ſowenig dieſe einem Zweifel unterlag, ſowenig beſtanden über die Art und Weiſe, wie die Biſchöfe ihr Genüge zu leiſten haben, ſpecielle Vorſchriften. Hierüber ertheilte erſt Sixtus V. in der Conſtitution Romanus Pontifex vom 20. December 1585 und nach ihm Benedict XIV. in der Bulle Quod sancta vom 23. Nov. 1740 die nähern Beſtimmungen, welche wir, da ſie das gegenwärtig geltende Recht bilden, im Folgenden näher darlegen. — 1) Zur visitatio liminum gehören drei verſchiedene Acte: der perſönliche Beſuch der Gräber der Apoſtelfürſten Petrus und Paulus, die Bezeugung der Ehrfurcht und des Gehorſams gegen den Papſt und die ſog. relatio status, d. h. der mündliche und ſchriftliche Bericht über den Zuſtand der Diöceſe und die Rechenſchaftsablegung über deren Verwaltung. Daß dieſe drei Puncte wirklich die visitatio ausmachen, geht aus dem Schreiben hervor, mit welchem die Congregation den Biſchöfen bei ihrer Abreiſe von Rom bezeugt, ihrer dießfallſigen Pflicht in allweg nachgekommen zu ſein. Daſſelbe lautet, wie Fagnani bemerkt: „Nos S. R. E. Presbyter cardinalis — fidem facimus et attestamur, Reverendissimum in Christo Patrem episcopum — constitutioni fel. rec. Sixti V. cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est; et sanctissimi D. N. pedibus provolutus Sanctitati suae et sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae.“ — 2) Zu erſcheinen haben alle Patriarchen, Erzbiſchöfe und Biſchöfe, auch wenn ſie Cardinäle ſind. Die Verpflichtung dazu übernehmen ſie bei ihrer Conſecration oder beim Empfange des Palliums, indem ſie, falls ſie in Rom anweſend ſind, in die Hände des älteſten Cardinaldiacons, im andern Falle aber dem vom Papſte ſpeciell dazu Bevollmächtigten das eidliche Verſprechen abzulegen haben, in den geſetzlich vorgeſchriebenen Zeiträumen perſönlich in Rom zu erſcheinen. Ob auch die ſuburbicariſchen Cardinäle zur visitatio verpflichtet ſeien, war in der Conſtitution Sixtus V. nicht deutlich ausgeſprochen. Die Congregatio Concilii äußerte ſich hierüber; Agendum esse cum Sanctissimo Domino, ne illos obstringat, sed potius benigne declaret, non teneri ejusmodi onus subire, cum sint quotidie in conspectu Sanctitatis suae“; aber Paul V. ging auf dieſen Antrag nicht ein, ſondern erklärte, er wolle ſie zur Erfüllung dieſer Pflicht nicht gerade poſitiv anhalten, indeſſen ſcheine es ihm zweckdienlich zu ſein, wenn auch

Digitized by Google

ſie die Conſtitution Sixtus V. beobachten, und nachher beſtimmte Clemens XII. ausdrücklich, daß ſie zur relatio status verpflichtet ſeien, wie jeder andere Biſchof. Ebenſo geſchieht der episcopi titulares in der ſixtiniſchen Conſtitution keine Erwähnung und einzelne Canoniſten ſprachen ſie daher von der in Rede ſtehenden Verpflichtung frei, zumal da ſie über den Zuſtand ihrer Diöceſen, die in den Ländern der Ungläubigen liegen, nichts zu berichten im Stande ſeien; allein da einerſeits die Weihbiſchöfe wirkliche Biſchöfe ſind und die Conſtitution ſie von der visitatio nicht ausnimmt, und da ſie andererſeits jedenfalls die Apoſtelgräber beſuchen und dem Papſte ihre Verehrung bezeugen, bisweilen ſogar über den Zuſtand ihrer Diöceſen einzelne Notizen beibringen können, ſo haben ſich angeſehene Rechtsgelehrte wie Fagnani und Benedict XIV. für die Verpflichtung zur visitatio liminum entſchieden. — Wenn der Biſchof einen Coadjutor hat, ſo kann nach einer Beſtimmung Clemens VIII. entweder er ſelbſt oder in ſeinem Namen der Coadjutor ſich in Rom einfinden und über den Zuſtand der Diöceſe Bericht erſtatten; hat dagegen ein Prinz, der noch nicht das vorgeſchriebene Alter erreichte, einen Biſchofsſtuhl inne und wurde ihm ein Adminiſtrator beſtellt, ſo hat nach einer Erklärung der Congreg. Concilii der Letztere die Verpflichtung der visitatio liminum. Endlich waren diejenigen Aebte und niedern Prälaten, welche ein eigenes, von der biſchöflichen Jurisdiction exemtes Territorium haben und über daſſelbe eine jurisdictio quasiepiscopalis ausüben, in der ſixtiniſchen Conſtitution gar nicht berührt und mithin zur Reiſe nach Rom nicht verpflichtet; da in Folge hievon über dergleichen Territorien zu ihrem großen Nachtheile nie Bericht erſtattet wurde, ſo verordnete Benedict XIV. in der bereits erwähnten Bulle Quod sancta, daß dieſe Prälaten bei ihrem Amtsantritte in die Hände des älteſten Cardinaldiacons oder eines päpſtlichen Legaten oder eines nach eigenem Ermeſſen auszuwählenden Erzbiſchofs oder Biſchofs das eidliche Verſprechen ablegen, in regelmäßig wiederkehrenden Zwiſchenräumen ſich zum Zwecke der visitatio liminum in Rom einzufinden. — 3) Die Biſchöfe Italiens und der umliegenden Inſeln, ſowie Dalmatiens und Griechenlands haben alle drei Jahre, die Biſchöfe Teutſchlands, Frankreichs, Spaniens, Englands, Böhmens und Ungarns alle vier, die africaniſchen Biſchöfe alle fünf und die aſiatiſchen alle zehn Jahre zu erſcheinen. In Betreff der Aebte und Prälaten beſtimmt die Bulle Quod sancta, daß die italieniſchen alle drei, die übrigen alle fünf Jahre ſich der visitatio zu unterziehen haben. Den iriſchen Biſchöfen, die eigentlich alle vier Jahre die Reiſe unternehmen ſollten, wurde auf ihr Anſuchen und in Berückſichtigung ihrer Armuth von der Congreg. Concilii mit Genehmigung des Papſtes ein zehnjähriger Termin geſtattet. — Die feſtgeſetzten Intervalle müſſen genau eingehalten werden; ſie haben mit dem 20. December 1585, der Publication der ſixtiniſchen Conſtitution, zu laufen begonnen, ſo daß z. B. mit dem 20. December 1855 für die Italiener das 90 Triennium, mit demſelben Tage 1853 für die Teutſchen das 67 Quadriennium ꝛc. ſein Ende erreicht. Die visitatio iſt immer im letzten Jahre des laufenden Trienniums, Quadrienniums ꝛc. vorzunehmen und nur aus hinreichenden Gründen wird erlaubt, dieſer Verpflichtung ſchon im vorletzten Jahre Genüge zu leiſten. Der nachfolgende Biſchof tritt immer in die Verpflichtungen ſeines Vorgängers ein: iſt alſo z. B. ein italieniſcher Biſchof etwa Anfangs Juni des letzten Jahres im laufenden Triennium confirmirt worden und hatte ſein Vorgänger für dieſen Termin die visitatio bereits vorgenommen, ſo iſt er erſt am Ende des folgenden Trienniums in Rom zu erſcheinen verpflichtet; hatte dagegen der verſtorbene Biſchof ſeine Reiſe nach Rom noch nicht unternommen, ſo hat ſich ihr der Nachfolger noch in demſelbem Jahre zu unterziehen, in welchem Falle jedoch wegen der Kürze der Zeit von der Congregation leicht Dispens zu erlangen iſt. — 4) Diejenigen Biſchöfe, welche geſetzlich gehindert ſind, perſönlich zu erſcheinen, haben ein Mitglied ihres Capitels oder doch einen Dignitär der Diöceſe und

Digitized by Google

im Nothfalle einen Säcular- oder Regularprieſter von erprobter Rechtſchaffenheit nach Rom zu ſenden; die Prälaten und Aebte dagegen ſind gehalten, ihre Stellvertreter aus den Dignitären ihrer Klöſter zu wählen. Jeder Bevollmächtigte — der Biſchöfe wie der Aebte — muß mit einem mandatum speciale verſehen ſein; derſelbe hat an der Stelle ſeines Mandanten den vorgeſchriebenen Bericht zu erſtatten und zugleich den Grund anzugeben, der den Erſtern am perſönlichen Erſcheinen hinderte. Welches dieſe Gründe ſeien, läßt ſich bei der großen Verſchiedenheit der Perſonen, Zeiten und Verhältniſſe im Speciellen nicht angeben, es muß vielmehr die jedesmalige Entſcheidung, ob im concreten Falle ein Hinderniß obgewaltet oder nicht, dem Ermeſſen des Richters, d. h. der Congreg. Concilii überlaſſen bleiben. Wenn dieß als oberſter Grundſatz feſtzuhalten iſt, ſo machen die Canoniſten doch auch einzelne Fälle namhaft, die als ſolche Hinderniſſe gelten. Hieher rechnen ſie: Krankheit, hohes Alter, Verhinderung durch weltliche Geſchäfte, die mit dem biſchöflichen Amte verbunden ſind, wie z. B. bei den teutſchen Churfürſten die Wahl des Kaiſers, die Anweſenheit auf Reichstagen 2c., ferner Unſicherheit der Reiſe ſei es wegen feindlicher Kriegsvölker oder wegen Straßenräuber, endlich anſteckende Krankheiten. In den beiden letztern Fällen iſt nicht nur der Biſchof vom perſönlichen Erſcheinen entbunden, ſondern er braucht auch keinen Bevollmächtigten zu ſenden. — 5) Die italieniſchen Biſchöfe dürfen vier, die übrigen ſieben Monate von ihren Kirchen zum Zwecke der visitatio liminum abweſend ſein. Durch eine Erklärung der Congreg. vom 17. Juli 1657 iſt ausdrücklich verboten, mit der am Ende des einen Trienniums 2c. vorgenommenen visitatio zugleich die für das folgende zu verbinden und ſo 8 oder 14 Monate abweſend zu ſein, denn dieß ließe ſich einerſeits mit der Reſidenzpflicht nicht vereinigen und würde andererſeits dem Zwecke des Geſetzes widerſprechen, welches alle drei oder vier 2c. Jahre den Bericht über den Zuſtand der Diöceſen verlangt. — Wenn der Papſt in Rom nicht anweſend iſt, ſo gilt der Grundſatz: Limina Apostolorum ibi sunt, ubi Papa. — Während früher der älteſte Cardinaldiacon die Berichte der Biſchöfe entgegenzunehmen hatte, verordnete Sixtus V. in der Bulle Immensa vom J. 1587, daß dieſes Geſchäft in Zukunft der Congregatio Concilii obliegen ſolle; da aber dieſelbe ſchon durch ihre anderweitige Thätigkeit zu ſehr in Anſpruch genommen war, als daß ſie der in Rede ſtehenden Verpflichtung in allweg hätte nachkommen können, ſo ordnete ihr Benedict XIV. in der Bulle Decet Romanum vom J. 1740 eine beſondere Congregation bei, die ſich ausſchließlich mit der Prüfung und Beantwortung der relationes status zu befaſſen hat; ſie ſteht unter dem Cardinalpräfecten und Secretär der Congreg. Concilii, von welcher ſie eigentlich nur eine Unterabtheilung bildet. — Ueber die Form der Berichte und die Gegenſtände, die darin berührt werden ſollen, beſtand früher keine ſpecielle Vorſchrift, woraus ſich der Uebelſtand bildete, daß die Relationen nicht immer zweckmäßig abgefaßt wurden, indem ſie bald Ueberflüſſiges weitläufig beſprachen, bald Nothwendiges ganz übergingen. Daher befahl Benedict XIII. auf der Synode zu Rom im J. 1725, daß von der Congregatio Concilii eine eigene Inſtruction verfaßt werde; die Arbeit wurde dem damaligen Secretär derſelben, Prosper Lambertini, übertragen und das von ihm entworfene, ſehr ausführliche Formular erhielt alsbald die päpſtliche Beſtätigung und damit öffentliche Authorität. Vgl. über den Inhalt deſſelben d. A. Berichte. — 6) Diejenigen Biſchöfe und Prälaten, welche ſich, ohne gehörig entſchuldigt zu ſein, der visitatio liminum in der vorgeſchriebenen Zeit nicht unterziehen, ſind von dem Eintritte in die Kirche, von der Verwaltung der Spiritualien und Temporalien, ſowie vom Bezuge ihres Einkommens ipso jure ſolange ſuſpendirt, bis ſie ihrer Verpflichtung nachgekommen ſind. Die inzwiſchen fließenden Einkünfte ſollen an die Kirchenfabrik fallen oder zum Ankaufe von Ornamenten 2c. verwendet werden. — Wenn wir im Voranſtehenden die ſtrengen

Digitized by Google

Beſtimmungen des Geſetzes, die in Betreff der visitatio liminum beſtehen, aufgeführt haben, ſo müſſen wir die Bemerkung beifügen, daß heutzutage in Handhabung derſelben große Nachſicht eingetreten iſt: das perſönliche Erſcheinen in Rom oder die Abſendung eines Bevollmächtigten wird nicht mehr gefordert, es genügt, wenn in den feſtgeſetzten Zwiſchenräumen eine nach obigem Formular verfaßte relatio status der betreffenden Congregation von den Verpflichteten vorgelegt wird. — Vgl. über die visitatio liminum: Fagnani, Comment. ad c. 4 X. de jurejurand. 2. 24; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Limina; Benedict. XIV. de synodo dioeces. L. XIII. c. 6; Phillips, K.R. II. S. 199 ff. [Kober.]

Viſitation und Viſitatoren, ſ. Kirchenviſitation.

Viſitationsartikel, ſ. Krypto-Calvinismus.

Vita canonica communis, ſ. Canonici, Chrodegang, Convict und Clerici vitae communis.

Vitalian, Papſt, wurde nach Eugen I. und einer Sedisvacanz von einem Monat 28 Tagen gewählt, und am 30. Juli 657 geweiht. Er regierte 14 Jahre 6 Monate. Trotz dieſer langen Regierung ſind nur 11 Briefe Vitalians auf uns gekommen. Nach ſeinem Amtsantritte ſchrieb er an den Kaiſer Conſtans II. in der herkömmlichen Weiſe über ſeine Wahl und zugleich an den Patriarchen Petrus von Conſtantinopel, den er zum Feſthalten am wahren Glauben ermahnte, worauf dieſer, ein Monothelet, erwiderte, daß er an dem Glauben der Väter feſthalte. Ueber die ſchmähliche Beraubung Roms durch Conſtans II. ſ. d. Art. Es iſt gewöhnliche Annahme, daß Conſtans II. von ſeinen Gewiſſensbiſſen und dem Haſſe des Morgenlandes getrieben, ſich im Occidente habe bergen wollen. Sechs Jahre weilte er noch in Sicilien bis zu ſeiner Ermordung (663—668); wie er dort gewüthet, erzählt u. A. Anaſtaſius Bibl. in dem Leben der Päpſte (Migne, P. t. 128. Sanct. Vitalianus). Vitalian hielt die Strenge der kirchlichen Zucht aufrecht. Er beſtätigte an verſchiedenen Orten 97 Biſchöfe. Er ſtarb im Januar 672. — Unter ihm war die Kirche von Ravenna in offener Auflehnung gegen Rom (ſ. d. A. „Exarchat“ und „Ravenna“). Uebrigens fällt es allgemein auf, daß über Vitalians Pontificat ſo wenig bekannt iſt. Seine Briefe ſind: 1) an Paul, Biſchof von Creta; 2) an Vaanus, des Kaiſers Kammerherrn; 3) an Paul von Creta; 4) an Georg, Biſchof von Syracus; 5) an Oswi, König von Northumbrien; 6) an die Mönche von Sicilien; 7) an die Mönche von Fleury; 8) an Chlodwig III. den Frankenkönig; 9) an alle Biſchöfe; 10) an Theodor von Canterbury; 11) an den Biſchof von Benevent. Ueber Vitalian ſ. Anaſtaſius, l. c. und Migne, t. 87. Müller, die römiſchen Päpſte 1851. Bd. V. S. 469—506. Jaffé, Regesta Pontificum 1851. p. 165. [Gams.]

Vitalis Odericus, ſ. Orderich.

Vitelleschi Mutius, Jeſuitengeneral, zu Rom am 2. December 1563 aus einem altadeligen Geſchlechte geboren, zeigte ſchon in frühen Jahren ſo große Reinheit der Sitten und ſo glückliche Talente zu allen Wiſſenſchaften, daß ſich ſchon damals ſeine Beſtimmung zu einer hohen Lebensſtellung unzweideutig ankündigte. Im eilften Lebensjahre erfaßte ihn ein mächtiger Trieb zum Betreten des Weges der Vollkommenheit, das Mittel dazu erkannte er in der Einverleibung in die Geſellſchaft Jeſu. Lange trug er ſich mit dieſem Vorhaben, wollte es aber nicht offenbar werden laſſen, um ſeine Eltern, deren Widerſtreben er voraus ſah, nicht zu kränken. Als Vitelleschi im römiſchen Colleg den philoſophiſchen Studien oblag, und in ihm die hl. Flamme der Frömmigkeit mehr und mehr zunahm, nahm er einſt am Feſttage des hl. Evangeliſten Johannes die hl. Eucharistie, legte in der Kirche des Profeßhauſes der Societät aus freien Stücken das Gelübde der ewigen Keuſchheit, und bald darauf am Feſte der Beſchneidung des Herrn das Gelübde ab, in die Geſellſchaft Jeſu einzutreten. In demſelben Jahre gelobte Vitelleschi auch die freiwillige Armuth, feſt entſchloſſen, ſein Patrimonium,

Digitized by Google

ſobald er in deſſen Beſitz gelangt ſei, unter die Armen zu vertheilen, auch auf jede Ehrenſtelle zu verzichten. Als Vitelleschi dieſes Alles ſeinen Eltern offenbarte, fand er heftigen Widerſtand; ſie ſuchten ihn auf jede mögliche Weiſe von ſeinen Gedanken abzubringen, denn gerade in ihrem Sohne Mutius ruhte ihre Hoffnung, daß dieſer durch Beförderung zu hohen Kirchenämtern dem etwas geſunkenen Familienwohlſtande dereinſt wieder aufhelfen werde. Da die Zuſtimmung der Seinigen zu dem vorgeſetzten Schritte auf keine Weiſe zu erlangen war, dachte Vitelleschi bei ſich, man müſſe bei Befolgung der Räthe Chriſti Gott mehr gehorchen als den Eltern, reichte zweimal ein ehrfurchtvolles Bittgeſuch an Papſt Gregor XIII. ein, welches von Purpurträgern und andern einflußreichen Männern unterſtützt wurde; nach zehn Monate langem Bitten ward endlich ſein Wunſch um Aufnahme in die Geſellſchaft gewährt, der Papſt ſelbſt nahm die Ausſöhnung ſeiner Eltern auf ſich, da er wohl erkannte, daß Vitelleschi von Gott berufen ſei. Noch immer gab ſich ſein Vater nicht zufrieden; da entfloh Mutius am Feſte Mariä Himmelfahrt aus der Kirche des Profeßhauſes, wohin er ſeine Mutter begleitet hatte, unbemerkt von Allen, in das Novizenhaus auf dem Quirinal, wo er 20 Jahre alt im J. 1583 aufgenommen ward. Das Andenken an dieſes Ereigniß war ihm ſein ganzes Leben hindurch ſo theuer, daß er aus Dankbarkeit für die Wohlthat ſeiner Aufnahme jedesmal am Vorabende von Mariä Himmelfahrt ſich die Geißel gab, und ſpäter als Ordensgeneral jährlich an dieſem Tage einen Novizen aufnahm. Während des Noviziats und der Studienzeit zeigte ſich bei Vitelleschi ein auffallendes Wachsthum der göttlichen Gnadengaben; ſelbſt das Verlangen nach dem Blutzeugenthum regte ſich in Vitelleschi's Bruſt, er ging deßhalb ſeine Obern an, ihn nach England zu ſenden, wo damals die Katholiken ſo blutigen Verfolgungen ausgeſetzt waren. Zu Rom lehrte Vitelleschi mit Anerkennung zuerſt Philoſophie, dann Theologie, im J. 1597 am 26. April band er ſich durch die vier feierlichen Gelübde. Wegen wankender Geſundheit entfernte man ihn vom Lehren und verwendete ihn zum Vorſteheramte; ſo übernahm Vitelleschi zweimal die Oberleitung des engliſchen Collegiums in Rom zu großem Segen der darin ſtudirenden Jugend; hierauf leitete er zuerſt das Collegium, ſodann die Provinz von Neapel, zuletzt auch die römiſche Provinz, bis er in der 6. Generalcongregation im J. 1608 zum Aſſiſtenten für Italien gewählt ward. In allen dieſen Aemtern genoß er wegen ſeiner vielen Tugenden das volle Vertrauen und die Liebe ſeiner Untergebenen; bereits hatte ihn die allgemeine Stimme zum Nachfolger des Pater Claudius beſtimmt; wirklich wurde er nach deſſen Tod in der 7. Generalverſammlung als ſechſter Vorſtand des ganzen Ordens (am 15. November 1615) erwählt. Faſt dreißig Jahre lang leitete er in aller Weisheit die Geſellſchaft Jeſu, bis die ſinkende Kraft ihm rieth, nach dem Beiſpiele des hl. Ignatius ſich bei Lebzeiten einen Stellvertreter zu nehmen, dem er die Zügel der Leitung der ganzen Geſellſchaft übergab. Dieſen Act überlebte Vitelleschi nicht lange; wenige Monate ſpäter ergriff ihn ein heftiges Fieber, Vitelleschi empfing die hl. Sacramente der Kranken und gab unter den Gebeten und Thränen der Seinigen am 9. Februar 1645 ſeine ergebene Seele ihrem Schöpfer zurück, im 82. Lebensjahre. Wie beliebt Vitelleschi auch bei den übrigen Orden geweſen, beweiſt die außerordentliche Theilnahme der verſchiedenen Ordensleute an ſeinem Leichenbegängniſſe; kein Wunder, denn Allen war Mutius im Leben ein Engel des Rathes geweſen und eine Zuflucht für die Bedrängten. Vitelleschi beſaß eine außerordentliche Klugheit, viel Geiſtesſchärfe, ein bewunderungswürdiges Gedächtniß, eine ungemeine Anmuth der Sitten, ſo daß fürſtliche Perſonen ihn gerne um ſich ſahen, und die Hausgenoſſen mit ungetheilter Achtung ihm entgegen kamen. Während ſeines Generalats wurden Ignatius und Xaverius heilig, Aloyſius von Gonzaga, Franz Borgias und drei Japaneſiſche Martyrer ſelig geſprochen. Das Andenken an das hundertjährige Beſtehen der Geſellſchaft

Digitized by Google

ließ er mit Genehmigung Papſt Urbans VIII. durch eine große Kirchenfeier im ganzen Orden begehen, um Gott für die während dieſes Zeitraumes genoſſenen Wohlthaten zu danken. In der Regierung der Geſellſchaft wußte Vitelleſchi zwei ſonſt ſelten ſich beiſammen befindende Stücke glücklich zu verbinden, ernſtes Feſthalten an der Ordenszucht und eine troſtvolle Behandlung der Untergebenen, ſo daß die Strenge nicht in Härte, die Liebe nicht in weichliches Weſen ausartete. Die Armuth galt ihm als ein koſtbarer Edelſtein ſeiner Geſellſchaft, deſſen Glanz er durch nichts getrübt ſehen wollte. Sein mildes Herz theilte das empfangene Almoſen mit den Armen, öfter machte er Schulden, um ihnen Spenden reichen zu können. — Auf die Bewahrung der engliſchen Tugend der Reinigkeit hielt er mit der zarteſten Wachſamkeit. In Speiſe und Trank war er ſo genügſam, daß er auch als General, ſo oft ſeine ſchwache Geſundheit nicht eine Ausnahme erforderte, ſtets an dem gemeinſamen Tiſche erſchien. Er war Allen zugängig, ſelbſt im größten Gedränge der Geſchäfte. Einen nicht geringen Ruf genoß Vitelleſchi als ausgezeichneter Kanzelredner, wobei ihm ſeine klare volltönende Stimme und ſein würdiges Aeußere vortrefflich zu ſtatten kamen. Seine erhabenen Eigenſchaften beſchreibt Andreas Victorelli bei Leo Allatius (in Apibus Urbanis) folgender Maßen: „In hoc placidissimi ingenii Viro mores candidos, vitam laudabiliter actam, humanitatem, pietatem, doctrinam, eloquentiam, variam multarum rerum cognitionem, et in rebus agendis solertiam agnoscas. Si in templis divina mysteria perorantem, hominesque a vitiis revocantem, et ad rerum coelestium amorem inflammantem audieris, alterum quasi Cyprianum, aut Bernardum, aut Chrysostomum te audire praestantissimae Societatis jure Praepositum existimabis.“ Der gottſelige Pater ſchrieb mehrere paränetiſche Briefe an ſeine Ordensbrüder, worin er dieſen viele heilſame Lehren ertheilt, insbeſondere aber vor den Auswüchſen des Probabilismus (ſ. d. A.) warnt, ſo den Brief: „Ad Patres et Fratres Societatis de Oratione etc. 2. Januarii 1617.“ „Ad Superiores Societatis, 4. Januarii 1617.“ — „Ad Provinciales et Patres Congregationum Provincialium Societatis, 7. Martii 1619.“ (Dieſe Schriften waren zu Rom geſondert gedruckt, nachher aber erſchienen ſie zuſammen in Antwerpen 1635 in 8.) Ferner: „Ad Patres et Fratres Societatis de anno saeculari Societatis, Romae 15. Novembris 1639.“ Endlich: „Oratio de Passione Domini in die Parasceues habita ad Greg. XIV. anno 1590. Romae 1641 in 12.“ — Cfr. Bibliothec. Scriptorum Societatis Jesu, auct. Nathan. Sotvello. Romae 1676. [Dür.]

Vitus, der hl. (davon der teutſche Name Veit und der italieniſche Guido), ein berühmter Martyrer. Die Acten bei den Bollandiſten berichten über ihn Folgendes: Vitus war der Sohn eines vornehmen Sicilianers und ſchon als Knabe ein eifriger Chriſt. Sein heidniſcher Vater Hylas und der Richter Valerianus ſuchten ihn vergebens durch Ueberredung und Mißhandlung von Chriſtus abwendig zu machen. Sein Erzieher Modeſtus und ſeine Amme Creſcentia flohen darauf mit ihm nach Lucanien in Unteritalien. Von da wurde er nach Rom geholt, um den beſeſſenen Sohn (oder Tochter) des Kaiſers Diocletian zu heilen. Nachdem dieß geſchehen, ſuchte ihn der Kaiſer durch Verſprechungen zum Abfall zu bewegen; da der junge Vitus ſtandhaft blieb, wurde er ins Feuer geworfen, blieb aber unverletzt; auch ein Löwe rührte ihn nicht an; er wurde endlich mit Modeſtus und Creſcentia zu Tode gefoltert. Der dies natalis der drei hl. Martyrer iſt im römiſchen Martyrologium der 15. Juni. Die Bollandiſten vermuthen, es ſei in dieſen Acten die Geſchichte zweier Martyrer mit Namen Vitus vermengt. Daraus erklärt ſich auch, daß man an mehreren Orten die Reliquien des hl. Vitus haben will. Unter Pipin ſoll der Leib des hl. Vitus durch den Abt Fulrad aus Italien nach St. Denis und von da 836 durch den Abt Warin nach Corvey an der Weſer gebracht worden ſein, von wo aus ſich die Verehrung des Heiligen vorzüglich im Norden ausbreitete. Ein Arm dieſes hl. Leibes kam unter Kaiſer

Digitized by Google

Heinrich I. durch den hl. Wenceslaus nach Prag; ſpäter (1355) kam durch Kaiſer Carl IV. der Leib eines hl. Vitus von Pavia in die Prager Domkirche. Auch zu Salzburg und an einigen andern Orten hat man Reliquien des hl. Vitus und ſteht er in beſonderer Verehrung. Der hl. Vitus gehört auch zu den ſogenannten vierzehn Nothhelfern. [Reuſch.]

Viventiolus wurde im J. 516 Biſchof von Lyon (ſ. d. A.). Von ſeinen Werken iſt allein übrig ein kurzer Brief an Avitus von Vienne (opera Aviti bei Migne, P. t. 59, p. 272); ſodann das Bruchſtück einer von ihm auf der Synode von Epaon (Epaunum) (517) gehaltenen Rede (in Labbei Conc. IV. 1559); endlich eine epistola tractoria an die Biſchöfe ſeiner Provinz, daß ſie zu der Synode von Epaon im J. 517 ſich einfinden möchten (ap. Harduinum, conc. II. 1046, bei Migne, P. t. 67. p. 994). Vgl. Histoire litteraire de la France, t. III. p. 94.

Vives, J. Ludwig, berühmter Gelehrter und Humaniſt des 16. Jahrhunderts, war geboren zu Valentia in Spanien im J. 1492. Nachdem er in Valentia die Grammatik abſolvirt hatte, ging er an die Hochſchule nach Paris, um dort die Dialectik zu ſtudiren. Es herrſchte aber damals, wie überhaupt auf vielen Anſtalten, ſo auch zu Paris noch die ſchlechteſte Art von Scholaſtik. Dieſe war hauptſächlich unter den Händen der Nominaliſten aus Occams (ſ. d. A.) Schule zu einem Gerippe dialectiſcher Spitzfindigkeiten zuſammengeſchrumpft und hatte ſich des tieferen ſpeculativen Gehaltes entledigt, der die Scholaſtik in ihrer Blüthezeit auszeichnete. Es waren 2 Lehrer des Vives in der Dialectik, Caſpar Lax und Dullandus, welche zu dieſer entarteten Philoſophie ſich bekannten. Bitter beklagt er ſich ſpäter über die Weiſe ſeiner Lehrer, dann überhaupt über die Pariſer Schule, ſo daß er ſogar die Behauptung aufſtellte, ein Vater müſſe ſich ein Gewiſſen daraus machen, ſeinen Sohn dorthin zu ſenden, wo man eine ſolche gemeinſchädliche Lehre treibe, welcher leider auch manche Theologen, beſonders Mönche, folgten, zu welchem Nachtheil der Seelen und der ganzen Religion, ſei nicht zu ſagen. Nichts, glauben ſie, ſei gut geſagt, was nicht in dieſer ſchauderhaft barbariſchen Ausdrucksweiſe abgefaßt war. Scheint dir nicht auch, ruft er zuletzt aus, daß die Schule von Paris nach dem achthundertſten Jahre ihres Alters in ihrer außerordentlichen Altersſchwäche delirirt! (in Pseudo-Dialecticos, ſ. opp. omn. Valentiae 1782 tom. III. p. 54 sqq.). Die oppoſitionelle Richtung ſchlug er übrigens erſt zu Löwen ein, wohin er ſich von Paris aus begeben um die Humaniora zu ſtudiren. Da erſt wurde ihm klar, daß er einen Irrweg gegangen und ſeine Zeit und Mühe umſonſt aufgewendet habe. Mit dem Eifer eines Bekehrten, aber auch mit der Einſeitigkeit und vielfach mit der Oberflächlichkeit eines Humaniſten ſchrieb er jetzt gegen die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft, die er ſchwerlich in ihrer beſſern Geſtalt kannte. Neben der bereits angeführten Schrift in Pseudo-Dialecticos ſollte beſonders ſein Werk „de causis corruptarum artium et tradendis disciplinis" libri XX (zuerſt Antverpiae apud Mich. Hillenium 1531, und ſonſt öfters) dieſem Zweck der Bekämpfung dienen. Auch andere Erſcheinungen im öffentlichen Leben jener Zeit bekämpfte er, wahrſcheinlich weil er ſie im Zuſammenhang glaubte mit der Barbarei ſeiner ſcholaſtiſchen Gegner. So ſchrieb er, wohl als Anhang des letztgenannten Buchs „de corrupto jure civili" (vgl. Antonius, Biblioth. Hispan. tom. I. d. A. Vives.). Da die eben mächtig aufſtrebende Zeitrichtung dem Humanismus und der Oppoſition gegen die alte Lehrweiſe außerordentlich günſtig war, ſo fand Vives natürlich auch darin den größten Beifall. Daß er aber auch hier ſich zu ſehr von der Einſeitigkeit des Humanismus einnehmen ließ, und das Gute der alten Lehrweiſe mit dem Schlechten zuſammen in Bauſch und Bogen verurtheilte, darüber ſpricht ſich ein competenter Richter in dieſen Dingen, Melchior Canus (loci theol. lib. X. ad finem) aus. Ich kann es durchaus nicht billigen, ſchreibt er, daß Ludwig Vives das ganze römiſche Recht und ſeine Geltung brechen will. Dieſer Mann geht hie und

Digitized by Google

da zu weit, wenn er die verdorbene Lehrweiſe verfolgt. Nicht bloß neu eingeführte Irrthümer, die entweder eingeſchlichen oder offen eingedrungen ſind, erlaubt er ſich zu verdammen, ſondern auch die recipirten Ausſprüche der Alten verwirft er, immer zwar mit dem größten Aufwand von Worten, aber oft mit außerordentlich geringer Beweiskraft. Es wäre beſſer geweſen, fährt Canus fort, wenn er in ſeiner Schrift de causis corruptarum artium nicht bloß die Urſachen dieſer beklagenswerthen Erſcheinung dargeſtellt, was ihm allerdings gelungen, ſondern auch ſelbſt einen Verſuch der Wiederherſtellung gemacht hätte, was er nicht gethan. So Canus. Wir haben in ſeinen Worten eine Charakteriſtik, die mehr oder weniger die ganze Zeitrichtung trifft, der Vives angehörte. Bald knüpfte Vives wiſſenſchaftliche Verbindungen an nach mehren Seiten hin mit berühmten Gelehrten. So mit Thomas Morus, J. Vergara, Budäus, beſonders aber mit Erasmus. Auf deſſen Rath gab er das Werk des hl. Auguſtin de civitate Dei heraus (de civit. Dei libri XXII ad priscae venerandaeque vetustatis exemplaria collati, eruditissimisque insuper commentariis illustrati. Basileae ap. Froben. 1522 und ſpäter öfters). Dieſes Werk verwickelte ihn in Unannehmlichkeiten mit den Doctoren von Löwen, welche wegen mancher allzufreien aber auch, ſoweit ſie die frühern Commentatoren des Buches beſprach, allzuſchroffen und harten Aeußerungen die Edition cenſurirten. Vives hatte ſie Heinrich VIII. von England gewidmet, und dieſe Dedication erwarb ihm in dem Fürſten einen großen Gönner. Von ihm gerufen begab ſich Vives an den engliſchen Hof, wo ihm ſogar der Unterricht von Heinrichs Tochter, Maria, der nachmaligen katholiſchen Königin, anvertraut wurde. Oftmals ſoll der König mit ſeiner Gemahlin ſelbſt nach Oxford gekommen ſein, um dem Vortrag des Vives anzuwohnen. Als aber der despotiſche Fürſt ſeine Ehe mit Catharina von Aragonien auflöſen wollte, ſollte auch Vives beiſtimmen. Denn Heinrich legte großen Werth auf die Beiſtimmung von Männern, die einen berühmten Namen ſich erworben hatten. Vives, der dieſe Beiſtimmung mit ſeinem Gewiſſen nicht vereinigen konnte, verließ deßhalb den Hof und ging nach Brügge in Belgien, wo er jetzt ſeinen dauernden Aufenthalt aufſchlug. Er unterließ jedoch nicht, ſeinen ehemaligen Gönner und Fürſten in den dringendſten Worten von ſeinem Vorhaben einer Eheſcheidung abzumahnen. Nicht von der Beläſtigung ſeines Gewiſſens, über die er allein dem höchſten Richter werde Rechenſchaft geben müſſen, wolle er reden, ſondern ihm nur die drohenden Zerwürfniſſe in ſeinem Reiche, die Kriege nach Außen, die Verwirrung der Chriſtenheit, die daraus folgen werde, zu Gemüthe führen. Der Brief iſt im tom. VII. ſeiner geſammelten Werke enthalten. Vives ſtarb den 6. Mai 1540. Man kann die ausgebreitete Gelehrſamkeit des Vives, ſeine Verdienſte um eine Reformation des wiſſenſchaftlichen Lehrvortrags, ſeine wiſſenſchaftliche Selbſtſtändigkeit, die neue Bahnen ſuchte, nicht in Abrede ziehen. Dagegen iſt ſeine Darſtellungsweiſe zuweilen hart und trocken, ſein Urtheil nicht immer gründlich und unparteiiſch genug. Unter ſeinen Schriften muß noch hervorgehoben werden ſein Werk: „de veritate fidei christianae libri V.“ (1. de homine et Deo. 2. de Jesu Christo, de Trinitate. 3. Dialogus inter Christianum et Judaeum. 4. dial. inter Christianum et Alfaquium (Muhammedanum). Es iſt ſein letztes am fleißigſten gearbeitetes Werk. Er hatte im Sinne gehabt, daſſelbe dem Vorſteher der Chriſtenheit zu weihen, deſſen Urtheil ſein Inhalt unterſtellt werden müſſe. Da ihn aber der Tod überraſchte, ſo führte ſeine Wittwe des Verſtorbenen Wunſch aus und widmete Paul III. die Schrift. Lucas Oſiander in eccles. hist. epitome cent. XVI. lib. 2. cap. 50. ſtellte die Behauptung auf, Vives hätte zur proteſtantiſchen Lehre geneigt, was durch ſeine Schriften nicht nur nicht beſtätigt, ſondern widerlegt wird. War er auch ein Gegner der ſcholaſtiſchen Lehrweiſe, ſo wollte er doch zur katholiſchen Kirche halten, als deren frommen Sohn er ſich auch in ſeinen Schriften zeigt. So haben wir z. B. von ihm:

Digitized by Google

preces et meditatt. diurnae, in Psalmos Pönitentiales meditatt. septem, Virginis Dei Matris ovatio. Die Darſtellung ſeiner philoſophiſchen Anſichten verläuft in durchgängiger Polemik gegen die ſcholaſtiſche Dialectik und wendet ſich ſogar gegen Ariſtoteles. Sie hat wohl keine tiefere Bedeutung als die nur dem Neuen bahnbrechende Polemik des Humanismus überhaupt. Er dringt hauptſächlich auf eine einfachere gemeinverſtändliche Darſtellung des Philoſophiſchen. Vergl. Ritter, Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, Thl. V. S. 438. Antonius, Biblioth. hispan. Romae 1672. tom. I. p. 553. Seine geſammelten Werke erſchienen 1782 zu Valentia unter dem Titel: „Jo. Ludov. Vives Valentini opp. omnia distributa et ordin. a Gregorio Majansio,“ auf Koſten des Erzbiſchofs Francisco Fabian et Fuero. tomi VIII in 4. [Kerker.]

Vizdom, ſ. Mensa capitularis.

Vocaſoti, ſ. Fraticellen.

Vogtei, ſ. Kirchenvogt und Jura circa sacra.

Völkerwanderung nennt man jenen Zeitpunct der Geſchichte, in welchem die langdauernden Wander- und Eroberungszüge vieler, beſonders germaniſcher Völkerſchaften ſeit dem Vordringen hunniſcher Horden (374 n. Chr.) die allmälige Zertrümmerung des römiſchen Weltreiches, Anſiedelung germaniſcher Stämme in den Provinzen, den Sieg der chriſtkatholiſchen Roma über Romanen und Germanen und endlich die Ausbildung der mittelalterlichen Staatenordnung des Abendlandes herbeiführen und veranlaſſen halfen. Die Völkerwanderung begann lange vor Cäſars Zeit und dauerte über ein halbes Jahrtauſend, denn keltiſche Stämme wurden durch nachrückende Germanen vorwärts gedrängt, das Erſcheinen der letztern in römiſchen Ländern ſpricht um ſo eher für große Wanderungen, weil ſich die von Italien weit entfernten und häufig gewechſelten alten Wohnſitze der Gothen, Alanen, Vandalen, Sueven, Burgunder, Longobarden, Sachſen und Franken mit ziemlicher Genauigkeit ermitteln laſſen und weil Wanderungen mit Weib und Kind, Hab und Gut, womit ſchon die Cimbern und Teutonen erſchienen, nicht wohl durch einzelne Germanenhäuptlinge veranlaßte Geleitſchaften (Comitate) thatkräftiger junger Leute genannt werden können, zumal die Sehnſucht nach neuen feſten Wohnſitzen vielfach als Hauptmotiv der Wanderungen frühzeitig ausgeſprochen wurde. Mag man die Urſache derſelben in einem Weltgeſetze finden, laut welchem der Gang der Geſchichte mit der Sonne von Oſten nach Weſten geht, die Meeresküſten Europas aber die Richtung nach Südweſten gegen das römiſche Weltreich bedingten und die äußere Veranlaſſung in dem Umſtande, daß den Germanen ſehr frühzeitig nicht ſtammverwandte und feindſelige Horden aus Aſien nachdrangen und jene aus dem nordöſtlichen Europa gegen das baltiſche und teutſche Meer ſowie gegen die Donau und den Rhein trieben — ſoviel ſcheint gewiß, daß ſowohl die Beſchaffenheit Urgermaniens vor freiwilliger Anſiedelung darin abſchrecken mußte, ſowie daß der Charakter und die Culturſtufe der Urgermanen einem ſelbſtgewählten räuberiſchen Nomadenleben ſtark widerſprechen. Ein arger Widerſpruch, auf den neueſtens J. Bumüller in ſeiner Weltgeſchichte (Theil I. S. 378) aufmerkſam machte, unterliegt auch der oft gehörten Behauptung, das Römerreich ſei durch einen lange dauernden Nationalkrieg der teutſchen Stämme zumeiſt zertrümmert worden. Wir kommen am Schluſſe auf dieſe ganz und gar unhaltbare und häufig aus irreligiöſen Gründen oder übertriebener Nationalitätsſchwindelei gehegte Anſicht zurück und bemerken hier nur, daß vor dem Falle der heidniſchen Roma gar keine und vor Carl d. Gr. wenig Spur von einer einheitlichen teutſchen Nation aufzutreiben iſt, und daß gerade aus der Zerſplitterung der Germanen in viele einzelne Völkerſchaften die vereinzelten Unternehmungen derſelben gegen Rom, aus dieſer Vereinzelung aber die lange Dauer des Kampfes germaniſcher Stämme gegen Rom ſich zumeiſt erklären. Chriſtum als den lebendigen Mittelpunct der ganzen Geſchichte betrachtend

Digitized by Google

und feſthaltend, ſehen wir mit Seiner Erſcheinung die Odyſſee der gottentfremdeten Menſchheit nach dem Ithaka des wahren Glaubens im Beginnen, in der gleichzeitig größten Ausdehnung des Römerreiches über 3 Erdtheile und in der Centraliſationsſucht römiſcher Cäſaren das mächtigſte Mittel für leichtere und raſche Verbreitung des Chriſtenglaubens, für die innere Entwicklung und den äußern Sieg der katholiſchen Kirche, endlich in der Völkerwanderung den Gott der Gerechtigkeit, welcher die Unverbeſſerlichen den Folgen ihres Verderbniſſes überließ, die Beſſerungsfähigen züchtigte und läuterte und nicht minder den Gott der Liebe, welcher die rohe Selbſtſucht der nach neuen und ſchönen Wohnſitzen, nach Eroberung und Beute lüſternen, durch Ueberſchwemmung, Hunger und Seuchen erſchreckte, die durch Eiferſucht der Führer und innere Kriege bewegten Barbaren für höhere Zwecke thätig zu ſein zwang und denſelben, durch die Hunnen zumeiſt, das nächſte Ziel ihrer Beſtimmung anwies, nachdem im ehemaligen Römerreich die Vorbedingung eines aus den Ruinen der alten Welt ſich herausgebärenden neuen Völkerlebens — die Kirche — ſich ſoweit entwickelt hatte, als dieß bei der unrettbaren Fäulniß der römiſchen Welt möglich und für die noch vorherrſchend in die Aeußerlichkeit des Lebens verſenkten germaniſchen Stämme nothwendig war. Mangel an Nachrichten läßt die früheſten Sitze, älteſten Wanderungen und Eroberungszüge der Kelten, Germanen und Skythen in ein bisher unentwirrtes Dunkel gehüllt. Lange bezeichneten die Alten mit dem Namen der Germanen und Skythen die Völker des nördlichen und öſtlichen Europa, ſpäter hießen Germanen alle Völkerſtämme, welche nördlich vom Rheine bis zu den Karpathen und der Weichſel, vom baltiſchen und teutſchen Meere bis zur Donau und zum Kalemberg (mons Celius) in beſtändiger Unruhe ſich hin und herbewegten. Hinſichtlich der einzelnen Stämme der Germanen herrſcht aber eine um ſo größere Verwirrung, je mehr Schickſal und Wohnorte derſelben wechſelten, je weniger die Römer über Rhein und Donau vorzudringen vermochten und von der Gewohnheit abließen, ſchwachen und beſiegten Völkern die Namen der Stärkern und Herrſchenden beizulegen. — Von Cäſars Zeit an bildet die Geſchichte der Cäſaren eine immer weniger unterbrochene und ermüdende Reihe von Kämpfen gegen die Gränzvölkerſchaften und in den Germanen ahnte Tacitus die Vollſtrecker des Todes der ebenſo kranken als verbrecheriſchen Roma und das Volk der Zukunft. Noch machte Trajan Dacien mit ſeinen von den Perſern abſtammenden Einwohnern, aus denen durch Vermiſchung mit römiſchen Soldaten die noch heute auf ſolchen Urſprung ſtolzen Wlachen (Walachen) hervorgingen, zur römiſchen Provinz, allein es war die letzte Eroberung, mit Mark Aurel (161—180), der bereits Barbaren der Gränze in römiſchen Solddienſt aufnahm und im Feldlager bei Wien (Vindobona) ſtarb, war das beatissimum saeculum, das Abendroth der heidniſch-römiſchen Herrlichkeit vorüber und fortan begannen die Geſchicke ernſter zu drängen. Während die von Tacitus nicht erwähnten Sueven (Svenones, Schweifende, früher am baltiſchen Meere, dann an der Oder hauſend und allmählig mit andern Stämmen ſich vermengend und umherſchweifend) und Alemannen (d. h. Waffenbund von allerlei Männern germaniſcher und keltiſcher Abkunft, namentlich der Bojer, Rhätier, Ubier und Tenkterer) die römiſchen Legionen beſchäftigten, erſtand im Morgenlande 226 n. Chr. Neuperſien durch Saſſans Sohn Artaxerxes, welcher von Rom alle Provinzen forderte, die zu Darius Hyſtaspes Zeit Perſien angehörten und deſſen Geſchlecht bis zum Auftreten Mohammeds im Oſten der gefährlichſte Feind römiſcher Herrſchaft blieb. Nachdem Caracalla und Maximin nicht unrühmlich gegen die Alemannen gekämpft, trat ſeit 250 an der Donau ein weit mächtigerer Feind auf, nämlich die Gothen, welche, aus Scandinavien und von beiden Ufern des baltiſchen Meeres kommend, zu Antonins Zeit im heutigen Preußen weilend und die Abtheilung in Oſtrogothen oder Oſtgothen und Viſigothen oder Weſtgothen beibehaltend, vom Lande der Altſkythen

zwiſchen Dniepr und Don, wohin ihnen die Gepiden (Faulen) vom baltiſchen Meere aus folgten, zur Donau drangen und in Dacien einfielen. Gegen ſie verliert Kaiſer Decius 250 n. Chr. in mörderiſcher Schlacht das Leben, und während Valerian gegen den bis an die kleinaſiatiſchen Küſten dringenden Schabur (Sapor) von Perſien Schlachten und 260 n. Chr. ſogar die eigene Freiheit einbüßt, ſtürmen die Gothen verheerend und plündernd durch Griechenland bis zu den Inſeln des Archipels, rufen die rebelliſchen, ſeit langem vielfach mit Barbaren vermiſchten Legionen ihre Feldherrn in den Provinzen (der gräciſirende Trebellius Pollio nannte dieſelben die 30 Tyrannen, obwohl es hiſtoriſch nur 19 waren) zu Kaiſern aus, unternehmen die Franken (wahrſcheinlich die Iſtävonen des Tacitus, die nach Armins Zeit in 2 Bündniſſe ſich theilten, nämlich in das der Salier, wozu die Cherusker und in das der Ripuarier, wozu die Brukterer, Chatten, Chamaven u. A. gehörten) einen Raubzug nach Spanien und Mauritanien und während Galienus am Rheine nicht unglücklich kriegt und die unter Mailands Mauern erſchienenen Gothen vertreibt, gelangt das römiſche Reich immer mehr zu Zuſtänden, welche ſich mit denen Teutſchlands zur Zeit des 30jährigen Krieges vielfach vergleichen laſſen. Claudius (268—270) muß die Gothen und Gepiden abermals aus Italien treiben, worauf ſie bis zum Pontus Euxinus ſchweifen und auf der Rückkehr Griechenland und namentlich Athen abermals ſchrecklich heimſuchen. Aurelian überläßt denſelben die letzte römiſche Eroberung, Dacien, nimmt ganze Schaaren in römiſchen Solddienſt auf, treibt die Alemannen und Franken zurück, welche das Land zwiſchen Donau und Po verheerten und die Römer veranlaßten, ihre ewige Stadt mit einer Mauer zu umgürten, beſiegt in Gallien den Uſurpatoren Tetricus, im Morgenlande Longins amazonenartige Schülerin, Zenobia von Palmyra, und feiert einen zu rechtfertigenden Triumph als restitutor orbis. Während die Franken ihren von *Zoſimus* überlieferten faſt unglaublichen Seeräuberzug an das ſchwarze Meer *ausführen*, reinigt Probus (276—282) die Donauländer von Barbaren, unter denen neben Gothen, Gepiden u. A. die Burgundionen erſcheinen, ausgezeichnet durch hohen Wuchs und Bildungsfähigkeit, von Plinius Brüder der Vandalen genannt, einſt zwiſchen Oder und Weichſel hauſend, dann von den Gepiden gedrängt zu Nachbarn der Alemannen werdend, mit denen ſie um beſtimmter Gebiete und Salzquellen willen beſtändig im Kampf lagen und vielleicht durch das Vordrängen derſelben in die Nähe der Donauufer getrieben wurden. Nachdem Probus auch die Provinzen Kleinaſiens von Barbaren geſäubert, beruhigte er die empörten Gallier und Alemannen, bringt letztern den Weinſtock und kommt durch ſeine Soldaten um, weil dieſelben trotz aller Gefahr des Reiches an keinen Verſchanzungen arbeiten wollten. Carus kämpft gegen Gothen, Sarmaten und Perſer (laut Zoſimus gegen *Οὖννοι*, Hunnen) und wird 283 vom Blitze erſchlagen, unter Diocletian aber wurde das Reich von allen Seiten angegriffen, zur See von Karauſius mit ſeinen Sachſen und Franken, welche Brittanien, Batavien und alles Land bis zur Schelde 289 wegnahmen, in Gallien durch die ob der wachſenden Steuerlaſt und Unſicherheit verzweifelnden Bauern (bagaudes), am Oberrhein fortwährend durch die Alemannen, in den Donauländern durch die alten Feinde wie im Morgenlande durch die Perſer. Vom Taurus und Kaukaſus ſtürzten die wilden Bergvölker in die Ebenen herab, in Africa mußte Diocletian die Naſamonen vernichten und den Nubiern 7 Tagreiſen Landes im Norden der Nilfälle abtreten, um die Gränzen vor den Einfällen der furchtbaren Blemmyer beſſer zu ſchützen und als er Mitregenten ernannte und die Weltſtadt Rom gleichſam in die 4 neuen Reſidenzſtädte Trier, Mailand, Sirmium und Nicomedien zerſplitterte, ſo half dieſe Maßregel für den Augenblick, doch vermehrte ſie die Abgaben der Bürger ins Ungeheure und es lag darin das Geſtändniß, daß Rom aufgehört habe, der lebendige Mittelpunct der heidniſchen Welt zu ſein. In

Digitized by Google

langer Ruhe hatte ſich die früher von ſchlechten Kaiſern aus Zerſtörungswuth und Blutdurſt, von guten aus Grundſatz oder Mißkennung verfolgte Kirche innerlich entwickelt und äußerlich erweitert, doch Euſebius klagte bereits über hereinbrechendes Sittenverderbniß der Chriſten, deren Glauben bereits hochgeſtellte Männer bekannten. Diocletians ebenſo unerwartete als heftige Verfolgung züchtigte und verklärte Tauſende, ſtärkte Zahlloſe für den durch Conſtantin herannahenden Sieg und läuterte ſie für den Kampf gegen die in Nichts als im Katholikenhaſſe einigen Circumcellionen, Arianer, Donatiſten, Gnoſtiker, Manichäer, Montaniſten, Antitrinitarier und andern Ketzer, deren Ketzereien die neuere Wiſſenſchaft, mehr oder minder hinter hochtrabenden Redensarten verſchanzt, auftiſcht und auftiſchen wird und muß, ſo lange die Sünde des Menſchen Erkenntniß trübt. Der letzten Verfolgung folgte die erſte Anerkennung des Chriſtenthums auf dem Fuße, indem Conſtantin 313 durch das Edict von Mailand den Chriſten Religionsfreiheit gewährte, dadurch den 318 Biſchöfen des Concils von Nicäa 325 die legale Verwerfung des Arianismus, deſſen Sieg der Geſchichte der Chriſtenheit und Menſchheit leicht vorausſichtlich eine ganz andere und ſchlimme Geſtaltung gegeben haben würde, ermöglichte und die Lehre Jeſu Chriſti als Staatsreligion immer mehr zur Herrſchaft brachte. Durch den Bau Conſtantinopels ſank das Babel der Römerwelt vollends zur Provincialſtadt, Italien, die Furcht oder Sehnſucht der Völker, ſchon durch ſeine natürliche Lage beſtimmt, die Welt zu beherrſchen oder von aller Welt beherrſcht und angegriffen zu werden, ſeit der neuen Reichseintheilung (338) von der erſten Provinz des heidniſchen Weltreiches zur letzten herab, während die Erinnerungen der Völker die Wiedergeburt einer chriſtlichen und deßhalb ewigen Roma mächtig erleichterten und Italien das Ziel der Sehnſucht der Völker blieb. — Um 340 muß Conſtans den Franken Holland, Belgien und das nördliche Gallien überlaſſen, gegen Schabur II. (310—379) erringt Conſtantius in 9 großen Schlachten keinen Vortheil und was Julian der Abtrünnige 357 bei Straßburg erkämpft, wiegt bei weitem das Unheil nicht auf, das er im Innern des Reiches durch den thörichten Verſuch ſtiftet, die taub und ſtumm gewordenen Heidengötter zu verjüngen und die Chriſten durch die ſchärfſte und eindringlichſte aller Waffen, durch Spott, zu beſiegen. Der Rachekrieg gegen Schabur II. bringt Julian ſelbſt den Tod (363), den Perſern bleibendes Uebergewicht im Morgenlande, dem Bettelſtolz der heidniſchen Römer aber eine tödtliche Wunde, indem Jovian, der Wiederherſteller des Chriſtenthums als Staatsreligion, zum erſtenmal durch rechtsgültigen Vertrag 5 römiſche Provinzen jenſeits des Tigris den ebenſo unbeſiegbaren als unerbittlichen Saſſaniden abtreten muß. Unter Valentinian I. verwüſtet Firmus Africa, die Alemannen und Franken, zu denen ſich bereits die Burgundionen geſellt, ſchalten nach Barbarenweiſe in Gallien und die römiſchen Brittanier werden fortwährend durch menſchenfleiſchfreſſende Pikten und Skoten geängſtiget. Die Gothen aber verlaſſen unter ihrem alten Heldenkönig Hermanarich mit unterworfenen Völkern (darunter die Quaden, ein ſüdteutſches Volk, im heutigen Oeſtreich und Oberungarn von der Donau bis zum Fuße der Karpathen hauſend; die Sarmaten, welche Herodot von den Skythen und Amazonen, die neueſte Forſchung von den Hunnen abſtammen läßt und welche 81 n. Chr. ihre Stammväter vernichtet und am Don ſich angeſiedelt haben ſollen) ihre Sitze und dringen gegen die Donau als Vorboten der Hunnen, mit deren geſpenſterhaften Erſcheinung unter König Balamir 375 nach gewöhnlicher Annahme die eigentliche Völkerwanderung beginnt. Die Beſchreibungen der ſcheußlichen Geſtalt und des rohen Lebens der hunniſchen Reiterhorden, welche 374 über die Wolga drangen und gleich einer Windsbraut alle Völker, die ihnen auf dem Wege begegneten, niederſchlugen, mit ſich fort riſſen oder vor ſich her jagten, laſſen ſich als allbekannte Dinge füglich vorausſetzen; dagegen herrſcht über Abſtammung der Hunnen ſowie über nähere Veranlaſſung ihres Zuges ein

Digitized by Google

deſto größeres Dunkel, welches die neueſte Forſchung, deren Ergebniſſe Cäſar Cantu in ſeiner allgemeinen Geſchichte zuſammenfaßt, aufzuhellen bemüht iſt. Gemeiniglich hält man ſeit de Guignes die Hunnen für einen Nomadenſtamm mongoliſcher Abkunft, für die Hiong-nu, Chiung-nu oder Yun-po, welche Herren Oſtaſiens geworden, dann Einfälle in China machten, von den Chineſen jedoch geſchlagen und vom Amur gegen Weſten gedrängt wurden, ſo daß die Yun-po um 348 n. Chr. ſpurlos von der chineſiſchen Gränze verſchwunden ſind. Alsdann findet man Hiongnu's, welche in zwei Heerhaufen als Enthaliten (Hajathaliten) ſüdweſtlich vom Oxus und als Hunnen nordweſtlich von der Wolga hauſen, doch über die Zeit ihres Aufenthaltes in dieſen Gegenden iſt man nicht einig, indem die Einen die Hiong-nus ihre Herrſchaft in Aſien 207 vor bis 93 n. Chr. einbüßen und fortziehen, die Andern dagegen ſie erſt kurz vor ihrem Wolgaübergang (374) aus dem Innern Aſiens hervorbrechen laſſen. Die Neueſten aber halten die Hunnen für Angehörige des finniſchen oder uraliſchen Volksſtammes, welcher, frühzeitig aus Aſien kommend, mit andern Völkerſchaften ſich vermiſchend neue bildete und ſich allmählig verſchönerte, theilweiſe bis zur Donau und dem ſchwarzen Meere vordrang und noch jetzt das nordöſtliche Europa und nordweſtliche Aſien bewohnt. Die Hunnen wären ſo unter der allgemeinen Bezeichnung der Skythen (Sarmaten?) den Römern lange vor 375 bekannt und furchtbar geweſen und die Stammväter der heutigen Slaven. Solche Anſicht wird durch annehmbare Gründe, namentlich durch Zeugniſſe gleichzeitiger Schriftſteller und durch die Beobachtung unterſtützt, daß hunniſche Eigennamen ſich durch das heutige Ungariſche (z. B. Attila von alzel = Stahl oder von atta, das in vielen aſiatiſchen Sprachen vorkomme und Vater, Richter, Oberhaupt, König bezeichne) erklären laſſen. 375 n. Chr. ſchlugen die Hunnen unter Balamir am Ural und kaſpiſchen Meere die Alanen (nach Klaproth = assi, Oſſeten, Nachkommen der alten Meder, zumeiſt jenſeits des Don hauſend, dann ſich zerſtreuend und vielfach im römiſchen Sold erſcheinend) und ſtürzten ſich mit dieſen vereint auf die Gothen, von denen Viele bereits Chriſten geworden waren, wie denn ſchon 325 am Concil von Nicäa ein gothiſcher Metropolit Antheil nahm und die Acten mit: Theophilus Bosphoritanus, unterzeichnete. Glaubenszwieſpalt mag ihre Widerſtandskraft gegen die Hunnen geſchwächt und die Theilung in Oſt- und Weſtgothen in eine ſolche zwiſchen Heiden und Chriſten verwandelt haben. Hermanarich, der 110jährige Heldenkönig, welcher 12 Nationen, unter dieſen die tapfern Hernler am ſchwarzen Meer, die Veneter im heutigen Polen und die Eſthen am baltiſchen Meere unterworfen, vom baltiſchen Meere und Don bis zur Donau und Theiß geherrſcht und dem Chriſtenglauben ſich niemals unterworfen hatte, ſtürzte ſich verzweifelnd in ſein Schwert, ſein Nachfolger Vithimer fiel bei Erac gegen die Hunnen, die Oſtgothen zerſtreuten ſich, die therwingiſchen, deren Führer Athanarich die Neuchriſten ſeines Volkes verbrannt haben ſoll, flohen in die Karpathen. Die Weſtgothen dagegen unter ihrem bereits getauften Führer Fritiger flohen vor den Hunnen über die Donau, baten den weſtrömiſchen Kaiſer durch ihren Biſchof Ulphilas um Aufenthalt und gelobten um den Preis Thraciens und Möſiens die Donaugränze zu ſchützen. Valens nimmt ſo 200,000 ſtreitbare Männer im Reiche auf und erkauft den Frieden vom Hunnenkönig um einen Jahreszins von 19 Pfund Goldes (20,000 Fr.), welchen die Nachfolger ſtets erhöhen. Der Geiz römiſcher Statthalter bringt die hungernden Gothen auf, Lebensgefahr droht Fritigern, dieſer verbindet ſich mit Alatheus, dem Vormund des oſtgothiſchen Königs Viderich, beide ſchlagen 377 die römiſchen Feldherrn in Kleinſcythien und 378 verliert Valens, der von Perſern und Aegyptern Frieden erbettelte, gegen die Gothen bei Adrianopel Schlacht und Leben. Raubend und verwüſtend dringen ſie bis in den Peloponnes, doch löſen ſich die Uneinigen bald in einzelne Haufen auf, nach Fritigers Tod ſchließt Theodoſius, der Cincinatus

Digitized by Google

der altersſchwachen Roma, mit dem ehrgeizigen Athanarich Frieden, nachdem er den Fürſten der Amaler für ſich gewonnen, lockt ſie in Colonien, ſo daß die Chriſtianiſirung der Weſtgothen in Möſien und Thracien, die der Oſtgothen in Lydien und Phrygien vollendet wird und nimmt 40,000 in ſeinen Sold. Nachdem Theodoſius ſeine Thronmitbewerber, unter denen der Franke Arbogaſt, früher Heermeiſter und comes in römiſchem Dienſt, hervorragt, bezwungen hat, wird er 394 n. Chr. zum letzten Alleinherrſcher des römiſchen Reiches, deſſen Tugenden und blühendes Alter zu den ſchönſten Hoffnungen berechtigen, vollendet den Sieg des Chriſtenthums, ſtirbt jedoch ſchon im 4. Monat der Alleinherrſchaft (Jänner 395), und getheilt kommt Oſtrom an Arkadius, welcher ſich von dem heuchleriſchen, ränkevollen Rufinus aus Eluſa in der heutigen Gascogne leiten läßt, Weſtrom aber an den ſtets kindiſch bleibenden Honorius, der am Vandalen Stilicho, einem alten talentvollen Waffengefährten des Theodoſius, ſeine beſte Stütze findet. Die Eiferſucht beider Miniſter aber bringt unermeßliches Unglück über das gottverlaſſene Römerreich, für welches ſelbſt Siege und anſcheinend vortheilhafte Verträge zu ebenſovielen Niederlagen werden. Alarich, ein Gothe aus dem Geſchlechte der Balthen, Führer gothiſcher Hilfstruppen, läßt ſich durch Rufin und die Sclavenſeele Eutropius zum Treubruch verleiten, plündert ungeſtraft Thracien, Pannonien, Macedonien und Griechenland bis zum Vorgebirge Tänarum, gewinnt von Arkadius die verheerten Provinzen und 4 wichtige Waffenplätze, läßt ſich von Rufinus bewegen als Weſtgothenkönig gegen Italien zu ziehen und dringt 403 bis zum Po vor. Der in Aſti (Asta Pompeji) von Alarich eingeſchloſſene Honorius ſoll ſich nach den Einen durch ein Jahrgeld gerettet haben, nach Andern aber eilte Stilicho mit einem mühſam zuſammengerafften Heere herbei, ſchlug den Alarich bei Pollentia und Verona, ließ ſeinen armſeligen Herrn einen Triumph feiern und gleichzeitig Rom ſtärker befeſtigen, zumal der ganze Norden in Bewegung war. Schon 406 ſtürmte der teutſche Herzog Radagais (Rüdiger) mit 400,000 Vandalen, berittenen Alanen, Sueven, Burgundionen, gothiſchen und aſiatiſchen Abenteurern nach Italien in 3 Heerhaufen, die Römer bringen kaum 30—40,000 Mann zuſammen, werden jedoch von Hunnen unterſtützt, Radagais muß ſich mit einer Schaar auf den waſſerleeren Höhen von Fieſole (Faesulae) gefangen geben, wird enthauptet und durch ſeine Leute der Preis der Sclaven ſo wohlfeil, daß man mehrere um ein Goldſtück bekommt. Doch in die von Truppen entblößten Provinzen ſtrömen Vandalen (deren verlaſſene Wohnſitze in Teutſchland die Veneti, Wenden, eingenommen) Sueven, Alemannen und Burgunder und während in Gallien die Reſte der Schaaren des Radagais ſich mit den Franken herumſchlagen und Brittanien empört iſt, bringt Alarich 408 vor, welchem ſeine 4000 Goldgulden Tribut für Vertheidigung der Gränzen Italiens nicht ausbezahlt worden, gleichzeitig macht Honorius den Stilicho zum „Wallenſtein der alten Welt“ und läßt ihn umbringen, wodurch er viele Bundesgenoſſen ſich entfremdet, und 409 erkauft Rom von Alarich Schonung für 30,000 Pfund Silber, 4000 Stück Seide, 3000 Stück Purpur, und 3000 Pfund Pfeffer. Honorius will hinter den feſten Mauern Ravennas von weitern Vertragsvorſchlägen nichts hören, Alarich macht den Stadtpräfecten Attalus zum Gegenkaiſer und wirft ihn argwöhniſch wiederum weg, dann bricht er mit ſeinen Horden, darunter mit 40,000 in Rom befreiten Barbaren, welche gegen ihre frühern Herren Rache dürſteten, abermals gegen die Weltſtadt. Dieſelbe hatte damals 6½ Stunden im Umfang und in 46,602 Privathäuſern, 1780 rieſengroßen Paläſten und 480 Quartieren lebten nach der mäßigſten Schätzung 3½ Millionen Menſchen, worunter einige tauſend Reiche und Wohlhabende, der Reſt Proletarier und Sclaven, denen vom alten Römergeiſte höchſtens ein lächerlich gewordenes Pathos geblieben. 410 wurde Rom, das ſeit 624 Jahren keinen Feind vor ſeinen Thoren geſehen, von Alarich und deſſen Schwager Athaulf, der

Digitized by Google

ihm neue gothiſche und hunniſche Schaaren zugeführt, mit Sturm genommen, 6 Tage mit allen Gräueln der Verwüſtung erfüllt und nur der Vatican und einige Kirchen als geheiligte Aſyle verſchont. Dann lagern ſich die Eroberer gemächlich im ſchönen Unteritalien und verlieren 412 bei Coſenza Alarich, ihren Häuptling. Sein Nachfolger Athaulf (Adolph) gewährt Frieden, beſetzt das Land zu beiden Seiten der Pyrenäen, heirathet die Galla Placidia, Theodoſius' Tochter, und nachdem er 415 gemeuchelt worden, vollendet Wallia bis 419 die Gründung des weſtgothiſchen Reiches mit der Hauptſtadt Toloſa (Toulouſe). Honorius, welchem Spanien, Gallien und Germanien thatſächlich ganz, rechtmäßig theilweiſe verloren ging, ſtarb 423, Valentinian III. gibt Brittanien auf, wo die gegen Pikten und Skoten zu Hilfe gerufenen Angelſachſen unter Hengiſt und Horſa bleiben und mehrere Reiche gründen, und erkauft Frieden von den Hunnen, welche nur durch die Peſt von Conſtantinopel zurück getrieben worden, um ein Jahrgeld von 350 Pfund Goldes (370,000 Fr.). Schon 409 hatten die Empörer Maxentius und Gerontius Vandalen, Alanen und Sueven aus Gallien nach Spanien gerufen, 428 rief der zur Empörung gedrängte und vom hl. Auguſtin vergeblich gewarnte Statthalter Bonifacius den Genſerich (Geiſerich), König der Vandalen und Alanen aus Spanien nach Africa, woraus ſich dieſer weder durch Güte noch durch Gewalt wiederum vertreiben läßt, ſondern als bewußte Geiſel der verkommenen africaniſchen Chriſten bleibt, das vandaliſche Reich gründet und einen Seeräuberſtaat daraus macht, der bald allen Küſten des Mittelmeeres furchtbar wird. Während ſo Rom ſeine uralte Korn- und Schatzkammer verliert und aus den Mauern des neuen Carthago die Nemeſis der ehemals zerſtörten Nebenbuhlerin gegen ſich anſtürmen ſieht, wird der Friede von den Hunnen jährlich um größere und ſchwerere Opfer erkauft, denn an ihrer Spitze ſteht der furchtbare Attila, der Etzel des teutſchen Heldenliedes, welcher keinen andern Herrſcher neben ſich duldet, deßhalb ſeinen Mitregenten Bleda erſchlägt, das vergrabene Schwert des Kriegsgottes wiederum findet und thatſächlich zu ſein dürſtet, was er mit barbariſcher Selbſtgefälligkeit ſich ſelbſt nennt, nämlich der Hammer oder die Geiſel der Welt. In einem hölzernen Dorfe wahrſcheinlich in der Nähe von Auſterlitz hauſend, ſeine wilden Horden in den Ebenen der Donau und Theiß um ſich lagernd, muß ihm der ſchwache Theodoſius II., welchen er ſeinen Sclaven nennt, ein Jahrgeld von 700 Pfund Goldes zahlen und den Barbaren ringsum, welche Attila zuerſt unterworfen, freien Handel an der Donau gewähren. Ein Zug nach Perſien macht die Hunnen zu Herren aller Völker vom baltiſchen bis zum ſchwarzen Meere, nach der Rückkehr reizt Genſerich, der das gute Einverſtändniß zwiſchen Valentinian III. und Theodoſius II. mit Grund fürchtet, den Attila zum Einfalle ins oſtrömiſche Reich. Nach 3 furchtbaren Schlachten ſteht er 447 vor Conſtantinopel, welches zugleich durch ein alle Küſten des Mittelmeeres erſchütterndes und mondenlang dauerndes Erdbeben verwüſtet wird. Abtretung der Donauländer im Umkreiſe von 15 Tagreiſen, 5000 Pfund Goldes Kriegskoſten, 1000 Pfund Goldes als Jahrestribut, Auslieferung aller hunniſchen Kriegsgefangenen und Flüchtlinge, d. h. völlige Schutzloſigkeit des der eigenen Kraft entbehrenden Reiches, friſten Oſtrom und deſſen Hauptſtadt den Beſtand. Nur die thraciſche Stadt Agimuntium fühlte das Ehrloſe eines ſolchen Vertrages ſo lebhaft, daß ſie ſich tollkühn oder heroiſch dem Welteroberer widerſetzte und von dieſem einen beſondern Vertrag erhielt, welchen er nicht verletzte, während ſeine Golderpreſſer von Zeit zu Zeit in den Straßen Conſtantinopels zu ſehen waren. 450 ſtirbt Theodoſius, mit Pulcheria ſteht zum erſtenmal auch dem Geſchlechte nach ein Weib auf dem Throne der Cäſaren, ſie wählt den Marcian zum Gatten und Gehilfen und dieſer, pochend auf die durch Aötius und deſſen 60,000 hunniſche Söldner vermittelte Freundſchaft mit Weſtrom, verweigert dem Attila ſeinen Tribut. Gleichzeitig rufen Genſerich und früh beginnende

Digitized by Google

Zwiſtigkeiten und Gräuel in der Familie der Merovinger, welche an der Spitze des Frankenbundes ſtehen, die Hunnen nach Gallien und ihr König brütet Rache, weil ihm Valentinians III. buhleriſche Schweſter, Honoria, und mit ihr der erhobene Anſpruch auf die Hälfte des römiſchen Reiches, abgeſchlagen worden. Er ſammelt 700,000 ſeiner Krieger in Pannonien, Oſtgothen, Alanen, Gepiden und viele teutſche Stämme folgen ihm, 451 erfolgt der Rheinübergang der Geiſel Gottes in der Gegend von Mannheim, alle Städte werden niedergebrannt, nördlich von der Loire nur Troyes und Paris durch Kraft inbrünſtigen Gebetes wunderbar erhalten, 22,000 Burgunder unter Guntahar fallen durch die Hunnen, Attila belagert Orleans, das er zu einem ſeiner Waffenplätze machen will und zieht alsdann dem Aëtius, der zur Seele der Gegner geworden, entgegen. Die Uebermacht römiſcher Taktik beſorgt anerkennend thürmt der Hammer der Welt bei Chalons an der Marne ſeine Wagenburg auf und in der catalauniſchen Ebene wird die Frage, ob Europa künftig einer aſiatiſchen Steppe gleichen oder die begonnene Entwicklung des Chriſtenthums fortſetzen ſoll, 451 in ſchrecklicher Feldſchlacht entſchieden. Hier kämpfte Aëtius, der letzte Römer, fiel Theodorich, der durch Volksſagen verherrlichte Heldenkönig der Weſtgothen, kämpften ſächſiſche, fränkiſche und burgundiſche Schaaren ſammt den Alanen unter Sangipan gegen die Horden Aſiens und deren freiwillige oder gezwungene Bundesgenoſſen. Der Gefallenen ſollen 160,000 geweſen, ein kleiner Bach vom Blute hoch angeſchwollen ſein und noch Jahrhunderte hindurch ſah die feurige Einbildungskraft der Umwohner die Geiſter der Barbaren nächtlicherweile die Mordſchlacht fortſetzen. Bedeutungsvoll blieb ſie ohne vollkommene Entſcheidung; Attila, von dem die Sage ging, daß da kein Gras mehr wachſe, wo der Huf ſeines Roſſes hingekommen, brach nach Ungarn auf und Aëtius hinderte ihn nicht, vielleicht dem Erfolge einer neuen Schlacht mißtrauend oder hochfliegende Plane Thorismunds, Sohnes des gefallenen Dieterichs liſtig im Keime erſtickend. 452 zieht Etzel nach Italien, belagert und zerſtört Aquileja, welches allein heldenmüthigen Widerſtand leiſtet; Altinum, Concordia, Vicenza, Verona, Bergamo, Padua fallen in Schutt und Aſche, die entſetzten Landbewohner flüchten in ſchwer zugängliche Sümpfe des adriatiſchen Meeres und geben Venedig, wohl der einzigen Schöpfung, welche an den hunniſchen Eroberer bleibend erinnert, den Urſprung, Aëtius kämpft verlaſſen, denn die Bundesgenoſſen ſehen der Verheerung Italiens ruhig zu, Oſtrom verſpricht nur Hilfe und ſendet keine, Valentinian III. flieht nach Rom, nach Unteritalien und ſinnt nur auf Rettung ſeines Lebens. Der Eindruck, welchen Papſt Leo der Große auf den großen Barbaren machte und weniger die ungeheuern Summen, welche den Hunnen zu Theil wurden, bewog jenen zur Umkehr, welche allein Rom und Italien rettete. 453 ſtarb Attila, von welchem Jornandes und Salvian rühmliche Charakterzüge erzählen und der raſche Verfall ſeines Reiches wurde zum ſchwer widerlegbaren Zeugniß der perſönlichen Größe des Stifters, inſofern man außer der einzig ächten ſittlichen Größe noch eine andere zugeben will. Die teutſchen Stämme machten ſich frei vom Hunnenjoche, Attilas Lieblingsſohn, Ellac, ſoll mit 30,000 der Seinigen in einer Schlacht gefallen ſein, der Name der Hunnen verſchwindet, nach der neueſten Forſchung ſollen ſie als Uturguren in Armenien eingebrochen und als Sabiren mit andern Stämmen ſich miſchend die Väter vieler Völkerſchaften Rußlands und der Donauländer geworden ſein. 454 bringt Valentinian III. den Aëtius um und hieb ſich damit (laut dem Ausdrucke eines Zeitgenoſſen) die rechte Hand mit der linken ab, 455 ereilt den üppigen Mörder das Wiedervergeltungsrecht, landet der ſchwächlich ausſehende, lahme, doch ebenſo kampfluſtige als unternehmende Genſerich, welcher den Städten Africas vielfach bewieſen, daß er „mit der Grauſamkeit des Barbaren die Spitzfindigkeit des Theologen in ſich vereinige“ und viele Katholiken zur Auswanderung getrieben hatte, mit einer vandaliſchen Raubflotte an der

Mündung der Tiber. Abermals verdankte Rom dem Anſehen und den unwiderſtehlichen Bitten Leo's d. Gr., daß es mit einer 14tägigen Plünderung davon kam. So wenig übrigens Kunſtſchätze von den Vandalen geachtet und geſchont wurden, ebenſo wenig nahm Genſerich Anſtand, die Tempel der Heiden und Chriſten gleichmäßig zu plündern, die von Titus aus Jeruſalem hergeſchleppten jüdiſchen Tempelſchätze ſich anzueignen, der ungeheuern Beute die Kaiſerin Eudoxia und deren Töchter ſammt vielen tauſend Sclaven beizufügen, an welch letztern die africaniſchen Biſchöfe Deogratias, Paulinus u. a. m. Heldenthaten der Nächſtenliebe vollbrachten. Im Abendlande herrſchten fortan neben Schattenkaiſern Heermeiſter barbariſcher Abkunft, zuerſt der Sueve Rikimer, welcher den Majoran bewegt, mit den Gothen 300 große und 300 kleine Galeeren gegen die vandaliſchen Seeräuber zu rüſten. Der Feldzug hatte keine andere Folge, als daß Genſerich Mauritanien abermals zur Wüſte machte und die Flotte ſeiner Gegner bei Chartagena verbrannte. — 461 ließ Rikimer den Majoran gleich deſſen Vorgängern ermorden, erhob ohne Titel 20 Monate Steuern, ergänzte die Heere und ſchloß Bündniſſe und machte dann wieder neue Kaiſer, während die Einfälle der Barbaren in die bereits von Barbaren beſetzten, beherrſchten und vertheidigten Provinzen fortdauerten. So fielen Alanen unter Beorgor in Oberitalien ein, ſollen jedoch bei Bergamo dermaßen geſchlagen worden ſein, daß ihr Name fortan aus der Geſchichte verſchwindet. Dagegen vergaß Genſerich ſeine jährlichen Piratenzüge niemals, gab die gefangene Tochter Valentinians III. ſeinem Sohne Hunnerich und bekam damit einen Vorwand, Antheil am römiſchen Erbe zu fordern. 468 ziehen der oſtrömiſche Kaiſer Leo und der weſtrömiſche Kaiſer Anthemius gegen die Vandalen, allein auch ihre große und koſtſpielige Flotte wird von Genſerich während eines Waffenſtillſtandes verbrannt und Sicilien zum Vandalenreiche geſchlagen. Rikimer macht den Senatoren Olybrius zum Kaiſer, ſtürmt und plündert die von allen Wehen heimgeſuchte Weltſtadt, erſchlägt den Anthemius und folgt dieſem mit dem neuen Schattenkaiſer ins Grab. Der oſtrömiſche Kaiſer erkaufte Ruhe für ſeine Küſten und Freilaſſung der Töchter Valentinians III. von Genſerich und ernennt den Julius Nepos zum weſtrömiſchen Kaiſer, der Burgunder Gundobald aber, ein Neffe Rikimers, erhebt den Glycerius. Letzterer vertauſcht das Diadem mit der Inful eines Biſchofs von Salona, Julius Nepos aber wird durch Oreſtes, den ehemaligen Geheimſchreiber Attilas, Führer barbariſcher Hilfstruppen in Roms Dienſt, vertrieben, und dieſer hebt ſeinen Sohn Romulus Momyllus (Auguſtulus) auf den Thron. Die barbariſchen Hilfstruppen verlangen mehr Sold und Geſchenke, dazu einen Drittheil der Ländereien Italiens, Oreſtes bewegt ſeinen Auguſtulus zum Widerſpruch, aber Odoaker (Ottokar), Führer der Heruler, Rugier, Skyren und Thurcelinger, tödtet den Oreſtes, penſionirt den Romulus Momyllus und als der römiſche Senat dem Kaiſer Zeno 478 nach Conſtantinopel ſchrieb: „die Majeſtät eines einzigen Monarchen genüge für die Vertheidigung des Morgen- und Abendlandes“ — da hatte das weſtrömiſche Kaiſerthum auch dem Namen nach aufgehört, an die Stelle der heidniſchen Cäſaren trat ein chriſtlicher Völkerhirte und ein neuer höherer Entwicklungsgang wuchs aus den Schrecken der Völkerwanderung hervor, während der Kampf zwiſchen neuem Leben und fortſchreitender Verweſung im byzantiniſchen Kaiſerthum ſich bis 1453 fortſetzte. — Das vom liſtigen und kühnen Genſerich begründete Reich der Vandalen dauerte im Ganzen nur 106 Jahre, wo Beliſar, Juſtinians großer Feldherr, 534 demſelben mit leichter Mühe ein Ende machte und den letzten König, Gelimer, der ſich beſonders im ererbten Haſſe gegen die Katholiken hervorgethan, als Gefangenen nach Conſtantinopel brachte. Die heißblütigen Africaner waren zu verderbt, als daß der Katholicismus ruhigen Beſtand bei ihnen hätte gewinnen können ohne fremde Beihülfe, die Vandalen aber waren Arianer und der Arianismus, welcher mit

Digitized by Google

einer gewiſſen innern Nothwendigkeit zum Rationalismus, Unglauben und Aberglauben führen muß, nicht geeignet, die wilden Sitten von Barbaren zu mildern und zu verbeſſern, welche nichts liebten als ſich ſelbſt und nichts fürchteten, als daß einmal die Himmelsdecke über ihnen einſtürzen könnte. Die Glaubensſtreitigkeiten dauerten fort, bis das Geſetz des Korans den Streitenden Einheit, aber mit ihr auch Unterjochung und geiſtigen Tod brachte. — Die Oſtgothen, welche trotz ihrer Abhängigkeit von den Hunnen Selbſtſtändigkeit und eigene Könige behielten, wurden nach Attilas Tod unliebe Nachbarn der Oſtrömer. Der Kaiſer in Conſtantinopel ſchenkte ihnen Italien, ihr Heldenkönig Dieterich zieht mit 200,000 Gothen dahin, beſiegt den Odoaker und regiert der friedliebenden Bildung gemäß, welche er einſt als Geiſel in Conſtantinopel ſich angeeignet. Er gewann mächtiges Anſehen und ließ ſeinem Geſchichtſchreiber Caſſiodor Gelegenheit, viel Ruhmwürdiges von ihm zu berichten, allein die Gothen waren Arianer, dieſelben wurden frühzeitig als Parteigänger Oſtroms feindſelig betrachtet, ſtatt der Verſöhnung der Gegenſätze kam um 534 arge Verwirrung ins Herrſcherhaus und unter das Volk. Juſtinians Feldherrn Beliſar und Narſes beſiegten in langwierigen, ſchrecklichen Kämpfen die Könige Vitiges und Totilas und nachdem 554 Tejas am Veſuv gefallen, zog der Reſt der Gothen fort ins Hochgebirg der Alpen oder ſchloß ſich an andere Völkerſchaften an. Die Longobarden (Langbärte) dagegen, welche zu Armins Zeit von der Nordſee und den Elbufern bis zur Oberweſer und langſam bis zum Rheine gezogen, rief der von Theodora, Juſtinians ränkevoller Gemahlin, beleidigte Narſes heimlich nach Italien. Unter Alboin, dem vielbeſungenen Beſieger des Gepidenfürſten Runimund eroberten ſie ſeit 568 den größten Theil Italiens und errichteten 12 Fürſtenthümer, welche ſich von der heutigen Lombardei bis hinab nach Benevent in Unteritalien erſtreckten. Seit Autharis (584—590), dem Gemahl der bayeriſchen Prinzeſſin Theudelinde, begann die Katholiſirung der arianiſchen Longobarden, und wie ſehr dieſelbe auf Milderung der Sitten und Entfaltung des bürgerlichen Lebens einwirkte, beweiſt ſchon die lex Longobardorum, welche von keinem germaniſchen Geſetzbuch an Milde und Vollſtändigkeit übertroffen wird. — Das von Athaulf und Wallia gegründete Reich der Weſtgothen dehnte ſich nach Spanien aus, wo es früher eingewanderte Vandalen (Andaluſien), Alanen (Catalonien) und Sueven zu Nachbarn bekam. König Eurich, der Geſetzgeber der Weſtgothen, vertrieb die Römer und unterwarf die Sueven Spaniens, nahm Arles und Marſeille und erweiterte das Reich bis zur Rhone und Loire. Arvernien (Auvergne), Julius Cäſars letzte Eroberung, fiel auch zuletzt, indem das von den Weſtgothen ſtets angegriffene Bergland denſelben durch Julius Nepos vertragsmäßig abgetreten wurde. Seit Reccared (586—601) werden die arianiſchen Weſtgothen Katholiken und aus ihren rechtsgültigen Ehen mit Romanen ging die unverwüſtliche und unbezwingbare Nation der Spanier hervor. Die Angelſachſen, welche in Brittanien 7 kleine Reiche gegründet, lebten nach altteutſcher Sitte in Haß und Feindſchaft, bis König Eckbert von Weſtſex die Heptarchie zu Einem Reiche machte und um 600 n. Chr. durch Gregor den Großen, beſonders durch Benedictiner die Bekehrung des Volkes und die Gründung des Erzbisthums Canterbury erfolgte. Die Burgunder erhielten von Honorius, nachdem ſie von den Hunnen aus ihren Wohnſitzen vertrieben worden, Germania prima, das Land zu beiden Seiten des Jura bis zum Genferſee, fügten demſelben allmählig das Lyonergebiet nebſt der Dauphiné, Savoyen nebſt einem großen Theile der Schweiz bei, und gingen einer gedeihlichen Entwicklung entgegen, nachdem König Gundekar die einzelnen Stämme vereinigt hatte, und dieſe aus Arianern katholiſche Chriſten wurden. — Die Franken, welche unter Honorius Trier plünderten und allmählig die ganze Provinz Germania secunda, alles Land zwiſchen Maas, Sambre und Loire beſetzten, waren beſtimmt, die Oberhand über alle teutſchen Stämme zu gewinnen.

Digitized by Google

Schon Chlodwig (Hludewig, Ludwig) ſchien vom Bewußtſein ſolcher Beſtimmung erfüllt, ſchlug 481 den Römer Syagrius, nimmt ſeinen Sitz zu Paris, ſcheut den Verwandtenmord nicht, um Plane einer weitſchauenden Politik durchzuſetzen. Nachdem er die Thüringer unterworfen, die Alemanen 496 bei Zülpich in ſchwerer Feldſchlacht arg gedemüthiget, begann er, mit eigenem Beiſpiel mindeſtens rückſichtlich der äußern Bekehrung vorangehend, die Chriſtianiſirung der Franken, beſiegte 507 die arianiſchen Weſtgothen, denen von ihrem ſchönen Reiche nur noch Languedoc übrig bleibt und in einer verhältnißmäßig ſehr kurzen Zeit ſtehen die größten teutſchen Stämme mit Ausnahme der Sachſen unter fränkiſcher Oberhoheit, durch die Carolinger werden auch dieſe unterworfen und allmählig werden die Teutſchen als Träger des chriſtlich germaniſchen Kaiſerthums zu einer Nation. Bereits am Anfange des Artikels erwähnten wir die Behauptung, als ob die Teutſchen in Folge eines Nationalkrieges das römiſche Weltreich geſtürzt, als eine falſche, grundloſe. Die Sitten- und Culturzuſtände der Römerwelt weiſen einerſeits in tauſend Zügen auf den Sitz der Krankheiten hin, welche ihr den Tod brachte, anderſeits gebührt auch nicht-teutſchen Stämmen Europa's, den Völkern Aſiens und Africas ihr Antheil am Sturze des Cäſarenreiches, endlich waren die Germanen der Römerzeit nur ein Collectivbegriff, ein Abſtractum, inſofern von einer einheitlichen Nation geredet werden ſoll. Armins Verſuch mißlang, die teutſchen oder doch mehrere teutſche Stämme zu einigen, nicht minder Marbods Plan, ein germaniſches Reich nach römiſchem Vorbild zu ſtiften, es gab nur Stämme, die ſich gegenſeitig gerne befehdeten, nur Waffenbündniſſe, von denen wenige lange dauerten. Rom wurde gegen Teutſche gerade durch Teutſche am kräftigſten und hartnäckigſten vertheidigt. Ohne die ſeit der Zeit der Antonine immer zahlreicher werdenden teutſchen Söldlinge hätte ſich Rom ſchwerlich einige Jahrhunderte auch nur gegen die nichtteutſchen Feinde gehalten und Heermeiſter teutſcher Hilfstruppen waren die thatſächlichen und zuweilen wirklichen Imperatoren lange bevor mit Romulus Momyllus (378) auch der Name dieſer Würde verſchwand. Gothen, Sachſen, Vandalen, Sueven, Rugier und Heruler ſammt Franken und Burgundern ſiedelten ſich lange vor dem völligen Untergange des römiſchen Reiches in verſchiedenen Provinzen deſſelben an und — was vielleicht das Bedeutſamſte iſt — erſcheint in irgend einem teutſchen Heldenliede, deren Stoff zumeiſt aus der Zeit der Völkerwanderung genommen iſt, auch nur die Spur eines Haſſes gegen die Römer? — Literatur: Ueberſetzung der allgemeinen Weltgeſchichte, die in England u. ſ. w. ausgefertiget worden. Mit Anmerkungen von S. J. Baumgarten, 14 Thle. Halle 1754; Tillemont, histoire des empereurs romains in den Memoires de l'academie des Inscriptions, tom. VI. (von Gibbon in ſeinem berühmten Werke excerpirt, rationaliſirt oder „vergeiſtiget" und hinſichtlich der Citate aus den Alten wörtlich abgeſchrieben); die Weltgeſchichte, ein Lehrbuch für Mittelſchulen von Johannes Bumüller, 2. Aufl. I. Bd. Freiburg 1852. — Allgemeine Weltgeſchichte von Cäſar Cantu. Bearbeitet von Brühl. Schaffhauſen 1850. Bd. IV. [Hägele.]

Vollkommenheit Gottes, abſolute, der Menſchen, relative, ſ. Abſolute, das, Gott, Menſch, Anſchauen Gottes, Aehnlichkeit Gottes.

Vollmacht nennt man im allgemeinen die Ermächtigung eines Dritten, an der Stelle des Gewaltgebers zu handeln. Die Vollmacht lautet bald auf die Ausrichtung eines außergerichtlichen oder gerichtlichen Rechtsgeſchäftes (procuratio), bald auf Uebertragung der Gerichtsbarkeit ſelbſt entweder auf eigenen oder fremden Namen (delegatio s. mandatio); ſ. die Artikel Procurator, Bd. VIII. S. 811 f.; Delegirte Gerichtsbarkeit, Bd. III. S. 90; Mandirte Gerichtsbarkeit, Bd. VI. S. 794.

Voltaire, eigentlich François Marie Arouet, genannt von, Sohn des Notars,

Digitized by Google

ſpätern Zahlmeiſters und königl. Rathes François Arouet und der Marguerite d'Aumar aus Poitou, wurde nicht zu Paris, ſondern zu Chatenay, einem Dorfe bei Sceaux geboren und am 22. November 1694 getauft. Schaumünzen ſetzen als ſeinen Geburtstag bald den 20. Februar, bald den 20. November feſt; er ſelbſt erzählt, ſeine Taufe ſei wegen ſeiner Schwächlichkeit mondenlang verſchoben worden. Leichtmöglich ſteckt hinter den verſchiedenen Angaben des Geburtstages und ſeiner Erzählung ein cyniſcher Witz, denn eine neunmonatliche Verſchiebung der Taufe wäre an ſich unerhört und zudem waren ſeine Eltern keine Namenkatholiken. Er beſuchte 7 Jahre eine Jeſuitenſchule; 1710 rühmte der Vorſtand, P. Tarteron, dem lyriſchen Dichter J. B. Rouſſeau die außerordentlichen Dichtergaben des übel ausſehenden Arouet, P. le Jay aber der Lehrer der Rhetorik, prophezeite dem boshaften und zügelloſen Knaben frühzeitig, daß er ein Koryphäe des Deismus ſein werde. Im J. 1711 trug ihm ein kurzes Gedicht auf das Geburtsfeſt des Dauphin 20 Louisd'or ein, und ſeit 1712 ſandte er ſeine dichteriſchen Verſuche J. B. Rouſſeau, als „ſeinem Lehrer und Vorbilde" zu. Der Abbé Chateauneuf unternahm es, als Pathe des jungen Arouet, denſelben in die große Welt, zunächſt bei der alten Buhlerin Ninon d'Enclos, einzuführen, und der Umſtand, daß er ſeinem Telemach von Gunſtbezeugungen erzählte, welche er bei der alten Dame genoſſen, mag dieſen übrigens einflußreichen Mentor charakteriſiren. Sein Zögling, deſſen affenartiges Geſicht damals durch das geiſtvolle Auge einigermaßen verſchönert wurde, zumal der unheimliche mephiſtopheliſche Ausdruck der ſpätern Zeit darin noch nicht ſtereotyp geworden, gewann die Alte bald durch Declamationen aus Rouſſeau's Moſayde, durch Epigramme, die er gegen ſeinen zum Janſenismus hinneigenden Bruder richtete, durch ſein witziges und poſſirliches Gebahren. Sie vermachte ihm 2000 Thaler, der Pathe verſchaffte ihm Bekanntſchaften in den höchſten Regionen der Geſellſchaft, das Verbeſſern der Verſe der Herzogin von Richelieu verſchaffte ihm Geld, und Alles zuſammen Gelegenheit, dem Hange zur Satire wie dem zu ſinnlichen Ausſchweifungen zu fröhnen. Auf Bitten des beſorgten Vaters nahm der Marquis Chateauneuf, der 1713 als Geſandter nach Holland ging, den bereits verſchrieenen Arouet als Pagen mit ſich. Im Haag verliebte er ſich in eine Tochter der durch ihre „Galanten Briefe" und Abenteuer bekannten Madame du Noyer, bekam auf die Anklagen der letztern Hausarreſt und als er einen Entführungsplan ſchmiedete, mußte er nach Paris zurück. Alle auffallenden Angriffe gegen die „grauſame Mutter" bewirkten nur, daß die du Noyer das Abenteuer ihrer Tochter ſammt den Briefen des Verliebten an dieſe bekannt und damit ein gutes Buchhändlergeſchäft machte. Arouet, früher nur durch kleine Dichtungen bekannt, bewarb ſich 1714 um den Preis der Academie, indem er eine Ode auf ein Gelübde Ludwigs XIV. machte, fiel jedoch durch, und als 1715 daſſelbe geſchah, rächte er ſich durch Stachelſchriften gegen die Academiker, deren beiſpielloſe Frechheit ſich beſonders in der „Miſtpfütze" ſpiegelt. Nur ſchwer ließ ſich der Vater bewegen, den Ungerathenen nicht einſperren zu laſſen, und nach kurzem Aufenthalt zu Hauſe finden wir ihn bei dem alten Caumartin, der ihm Bewunderung für Heinrich IV., dadurch aber den Gedanken einflößte, die „Ligue" zu dichten, aus der ſpäter die Henriade wurde, und Geheimniſſe des Hofes Ludwigs XIV. erzählte, wodurch er das „Zeitalter Ludwigs XIV." veranlaßte, das mit dem „Essai sur les moeurs" endigte. 1715 ſtarb Ludwig XIV. Seine Lobredner, mit denen ſich ſchon früher Arouet gegen den ernſten Ton erhoben, den die alternde Maintenon angeſchlagen, verwandelten ſich in ungerechte Beurtheiler und Pamphletiſten. Ein Pamphlet, deſſen Strophen alle mit J'ai vu begannen und mit dem Refrain endigten: „J'ai vu les maux et je n'ai pas vingt ans" wurde unſerm Helden zugeſchrieben und brachte ihn in die Baſtille, wo er ſeinen „Oedipus" nach dem Muſter von Sophocles und Corneille ausarbeitete. Erſt nachdem er der Forderung der Schauſpieler nachgegeben und die Liebe zwiſchen

Jocaſte und Philoctet hineinverwoben, wurde der Oedipus angenommen und fand ſolchen Beifall, daß er 45 mal nach einander gegeben wurde. 1718 befreite der Herzog Regent von Orleans den Dichter aus der Baſtille, Arouets Vater wohnte einer Vorſtellung bei, vergoß wahrſcheinlich die erſten und jedenfalls die letzten Freudenzähren ob ſeinem Sprößling und gelobte, denſelben nicht mehr mit der Forderung zu plagen, ſich dem Advocatenſtande zu widmen. Der rauſchende Beifall, der beſonders einigen im Oedip vorkommenden Hieben gegen die Geiſtlichkeit gezollt wurde, mußten den Dichter zu Fortſchritten in dieſem Genre anfeuern, doch führte er die durch den Stoff der Tragödie hervorgerufene Fehde mit de la Motte in jenem milden und würdigen Tone, den er nach eigenem Geſtändniß bei den Jeſuiten gelernt hatte. Im J. 1722 jedoch war die Nachwirkung der Baſtille vorüber, Arouet ſeitdem zum Voltere, alsdann zum Voltair, endlich zum Herrn von Voltaire aus eigener Machtvollkommenheit emporgeſtiegen, als ſeine „Artemire" ausgepfiffen wurde, brachte daſſelbe Stück mit bittern Ausfällen auf hochgeſtellte Perſonen gewürzt, wiederum als „Mariamne, von Herodes vergiftet" auf die Bühne. Es trug ihm Ruhm ein, denn Mariamne wurde 40 mal nach einander gegeben, es trug ihm aber auch Prügel, deren er ſchon mehrere Portionen empfangen, und für eine derſelben 1000 Thaler Entſchädigung eingeheimst hatte, endlich ein halbes Jahr Baſtille und dann Verweiſung aus Frankreich ein. Er wanderte 1723 nach Holland, traf zu Brüſſel ſeinen alten Correſpondenten J. B. Rouſſeau und las demſelben ſeinen „Brief an Julien" vor, der abſcheuliche Läſterungen gegen Jeſum Chriſtum enthielt und noch vom Henker verbrannt wurde, nachdem er zum weit mildern „Brief an Urania" geworden. Weil das alte „Vorbild" die Gotteslästerungen des Briefes und ſogar die Ausfälle gegen Papſt und Geiſtlichkeit tadelte, wurde Voltaire ſein unverſöhnlicher Todfeind und verfolgte ihn fortan mit jener hinterliſtigen Bosheit und unverſöhnlichen Wuth, mit der er alle wirklichen oder auch nur ſcheinbaren Gegner ſeines Ruhmes bis zum letzten Athemzuge verfolgte. In dem an Freidenkern und ſog. ſtarken Geiſtern damals ſehr reichen London ſchloß er einen Bund mit den Berühmteſten derſelben zur Vernichtung alles Fanatismus und Aberglaubens, d. h. der katholiſchen Kirche und des Chriſtenthums, und eröffnete recht eigentlich den Reigen jener Poeten, welche noch in unſerm Säculum die altgebackene Weisheit wiederkäuen, woran Hellas zu Grunde gegangen, und jene zum Dämonismus fortgeſchrittene Selbſtſucht repräſentiren, welche das römiſche Weltreich zur leichten Beute barbariſcher Horden machte. Zunächſt ſchrieb Voltaire einen Verſuch über die epiſche Poeſie, worin er oberflächlich genug verfuhr, z. B. das Epos eine Erzählung heldenmäßiger Begebenheiten in Verſen nannte, und ſetzte dieſelbe ſammt einer Widmung an die Königin von England ſeinem Meiſterſtücke, der Henriade, vor, die 1723 zu London in 10 Geſängen mit Kupfern erſchien. Das Gedicht entſchied ſeinen Ruhm und ſeinen Reichthum und um ſo mehr, je weniger er vor irgend einem Mittel zurückbebte, Beide zu mehren, und ſchon bei der erſten Ausgabe bewieſener Maßen durch ſeine wortbrüchige Filzigkeit zwei franzöſiſche Buchhändler in ſchweren Schaden ſtürzte. Man mag die Sprache der Henriade hinreißend, die Verſification meiſterhaft, die Schilderungen lebendig, ſehr viele Gedanken erhaben, Anlage und Durchführung des Ganzen und der einzelnen Charaktere gelungen finden — Ein Vorwurf iſt und bleibt ſo wahr als die Thatſache, daß Voltaire's ganzes Sein und Treiben ſich von 1723 an immer entſchiedener zu einem Leben voll Widerſpruch, Lüge und innerer Unſeligkeit geſtaltete. Verherrlichung der katholiſchen Kirche nämlich ſollte Gegenſtand des Gedichtes ſein, und er ſelbſt erklärte, er wolle dadurch nur Liebe für Religion und Achtung vor dem Geſetze fördern, allein mit Recht ſah ſein Lobredner Duvernet darin einen der ſog. Philoſophie geleiſteten Dienſt. Argliſtig wird darin der Fanatismus ſtets mit der Religion verwechſelt, wird durch Strafpredigten gegen erſteren

Digitized by Google

gemeiniglich letztere angegriffen, declamirt der hl. Ludwig in 7 Geſängen ſelbſt gegen die Ewigkeit der Höllenſtrafen, nehmen Ausfälle gegen die Hierarchie kein Ende und redet aus reizenden Verſen häufig genug die Revolution heraus. Noch weit mehr iſt Letzteres der Fall bei dem 1727 in England entſtandenen und Bolingbroke gewidmeten Trauerſpiele „Brutus", welches 1730 in Frankreich aufgeführt wurde, und um ſeines revolutionären Charakters willen bei den damals noch loyalen Franzoſen nur mittelmäßigen Erfolg erndtete. Voltaire, der 1728 nach Frankreich zurückgekehrt war, und ſeine Capitalien glücklich verſorgte, z. B. in der Lotterie des Oberrechnungsrathes Desfortes, tröſtete ſich 1730 mit dem Einlaufen des Schiffes Brutus im Hafen von Marſeille, denn daſſelbe trug einen großen Theil ſeines Geldes und war für verloren gehalten worden. Im J. 1730 kam die Apotheoſe der Schauſpielerin Lecouvreur, welche er in ſeinen bereits ſchmutzig ausſehenden Dichterhimmel emporhob, weil die Geiſtlichkeit Gründe hatte, derſelben das Begräbniß zu verweigern. Fontenelle ſoll ſich bemüht haben, Voltaire für das Drama zu gewinnen. Dieſer brachte ein Stück einer ganz neuen Gattung, 1732 nämlich die Zaïre, intereſſant durch den Widerſtreit der Ehre, Heimath und Religion mit der Liebe, ſowie durch den Gegenſatz chriſtlicher und türkiſcher Sitten mit ſtarker Hinneigung zu letztern. Die glänzende Aufnahme blähte den kleinen Mann ſo auf, daß er ſich ob der Niederlage ſeines nächſten Stückes „Adelaide von Guesclin" gewaltig ärgerte. Er brachte es nach ſeiner Art unter anderem Namen, als „Herzog von Foix" ſogleich wieder und mit Beifall, obwohl er den Kritikern zugab, daß er es verſchlechtert; 1765 aber fand die ganz und gar unveränderte „Adelaide" rauſchenden Beifall, wofür ſchwerlich ein anderer Grund beizubringen iſt, als daß die Franzoſen zwiſchen 1733 und 1765 andere Leute und Voltaire ihr Dalai Lama geworden. Daß er jedoch 1734 noch nicht als Nationalorakel galt, wurde durch die ſog. philoſophiſchen Briefe oder Briefe über die Engländer bewieſen. Dieſelben, 25 Stücke, verſuchen mit leichter epigrammatiſcher Feder und mit einem Witze, deſſen Funken nicht aus dem Diamant ruhiger Erkenntniß und ehrenwerther Geſinnung, ſondern aus den Glasſcherben der lieben Oberflächlichkeit und frivolen Leichtſinnes ſprühten, Theologie und Metaphyſik, Geſchichte und Literatur und vieles Andere abzuthun; die unerläßliche Begeiferung der Gebräuche und Diener der katholiſchen Kirche fehlte nicht, und das Kokettiren mit dem fürſichſeienden Quäkerthum gab dem Ganzen ein hochpoetiſches Air. Das Parlament ließ dieſe Briefe als gegen Religion, gute Sitten und die dem Regenten ſchuldige Achtung gerichtet öffentlich vom Henker verbrennen, der Verfaſſer läugnete mit der ihm eigenen eiſernen Stirn die Autorſchaft, doch man kannte anonyme Lieder ſeiner Laune genug; gerade damals circulirten einzelne Geſänge der „Pucelle" bereits handſchriftlich, die entzückten Freunde hatten keinen reinen Mund gehalten und die Furcht mit oder ohne lettre de cachet trieben den Philoſophen der Venus cloaca über den Rhein. Leider hatte er Zeit und Einfluß genug gehabt, um den ohnehin betrogenen Drucker der Briefe, Jore in Rouen, in die Baſtille zu bringen und brodlos zu machen. Voltaire wohnte der Belagerung von Philippsburg bei, ſetzte ſein Leben aber nicht der mindeſten Gefahr aus, ſondern zog, für alle Zukunft vorſichtig, ſeine Gelder aus dem Heimatlande und eilte dann in die Champagne nach Cirey, wo die Marquiſe Chatelet ihn mit offenen Armen empfing, um durch ihre Zuneigung für ihn und ſeine Wiſſenſchaften merkwürdig zu werden. Man weiß nicht genau, ob er in Folge der Zurücknahme des lettre de cachet oder auf eigene Fauſt bei Nacht und Nebel nach Cirey kam, doch iſt bei ſeinem oft bewährten Mangel an phyſiſchem Muth und bei der Menge ſeiner hohen Gönner, ſowie hinſichtlich vieler Umſtände ſeines 10jährigen Aufenthaltes in Cirey Erſteres das wahrſcheinlichſte. Mit ſeiner „Emilie" ſtudirte er Naturwiſſenſchaften und Leibnitziſche Philoſophie; für ſie erließ er ein „Sendſchreiben über die Verläumdung",

Digitized by Google

bei ihr wurde er zu Oden an ſie und gegen den „Fanatismus“ begeiſtert. 1736 trug ihm ein cyniſches Scherzgedicht „der Weltmenſch“ Verbannung ein; er benützte die Muſe zu einem Ausfluge nach Preußen, deſſen Kronprinz bereits ſein Vergötterer und Correſpondent war und ihm die Erlaubniß baldiger Rückkehr nach Cirey auswirkte. Während der Faſtenzeit deſſelben Jahres hatte er den „verlorenen Sohn“ geſchrieben und es „billig“ gefunden, „bei dieſer heiligen Zeit Gaukeleien aus dem Evangelium zu entlehnen“, dabei aber auch ſeinen Namen außer Spiel zu laſſen. Furchtſam ſchrieb er an ſeine Freunde nach allen 32 Gegenden der Windroſe, ſie möchten ihn ja nicht verrathen, denn „für ſeinen Freund lügen ſei die erſte Pflicht der Freundſchaft“. Sie logen richtig, aber des Fontaines errieth den übrigens leicht zu errathenden Verfaſſer des verlornen Sohnes bald, wie er in ſeiner Wochenſchrift: Observations sur les écrits modernes bewies. Im J. 1736 erſchien auch „Alzire“, intereſſant durch den Gegenſatz europäiſcher und americaniſcher Sitten, den er ſpäter nach ſeiner Manier in Erzählungen z. B. in Huronen behandelte. Voltaire ſchöpfte grundlos Verdacht, le Franc, der Dichter der Dido, habe ihm mit einer andern Alzire den Rang ablaufen wollen, und dieſer Verdacht bot 20 volle Jahre ſpäter Anlaß zu einer der abſcheulichſten Fehden. Im J. 1738 wurde die Welt mit der Frucht der philoſophiſchen Unterſuchungen, welche Voltaire mit der Marquiſe Chatelet pflog, nämlich mit: „Anfangsgründen der Philoſophie Newtons zum Verſtändniß für Jedermann“ erfreut. Unglücklicherweiſe verſtand dieſe Anfangsgründe faſt Niemand und dieß aus dem ſehr einfachen Grunde, weil Voltaire trotz ſeinen Schreibübungen über Licht und Schwerkraft ſelbſt nicht recht zum Verſtändniß Newtons gelangt war. Begreiflicherweiſe ſchob der König der Philoſophen die Erbärmlichkeit ſeines Werkes nicht auf den, Unpartheiiſchen ſehr einleuchtenden, Mangel an philoſophiſchem Tiefſinn und poſitiven Kenntniſſen, ſondern auf die hungerige Voreiligkeit ſeiner unglücklichen Verleger, welche die Anfangsgründe unvollendet, ungefeilt und unter falſchem Titel herausgegeben hätten. Dieſelben rechtfertigten ſich öffentlich und gründlich, doch Voltaire nahm nur ſoweit Notiz davon, daß er den berühmten Maupertuis bat, ihm bei ſeinem „Mangel an Zeit“ doch beizuſpringen und „das verfluchte Werk“ zu verbeſſern. Solches geſchah, der Titelzuſatz „zum Verſtändniß für Jedermann“ wurde weggelaſſen, und Maupertuis ahnte den ſchändlichen Undank nicht, womit ihn Voltaire ſpäter für ſeine Mühe belohnte. Im J. 1740 trug Friedrich II. dem Dichter der Henriade die Herausgabe ſeines Antimachiavels auf, und dieſer benützte zunächſt die Gelegenheit, auf Unkoſten ſeines hohen Freundes bei dem Verleger profitabel im Trüben zu fiſchen. Dann hielt er ſich kurze Zeit zu Berlin auf, und iſt es richtig, daß er eine vor uns liegende Liebeserklärung wirklich an eine königliche Prinzeſſin richtete, ſo erhellt daraus, daß ſein Anſehen am preußiſchen Hofe ſeine anſcheinend unerreichbare Unverſchämtheit übertraf. 1741 wurde „Mahomet“ in Lille aufgeführt; vor der Vorſtellung las Voltaire ein Billet, worin ihm Friedrich II. den Sieg von Molwitz anzeigte, laut vor und meinte: Vous verrez, que cette pièce de Molwitz fera réuissir la mienne. Letzteres erfüllte ſich, doch erſt 1742 wurde das Stück in Paris aufgeführt und wegen ſeiner ganzen Tendenz nach dem 3. Acte auf höhern Befehl unterbrochen. 1751 aber wußte es der Staatsſecretär, Graf Argenſon, mit dem Polizeilieutenant ſo einzufädeln, daß der Mahomet dennoch in Paris aufgeführt wurde, nachdem d'Alembert um der Formalität willen einige Verſe cenſirt hatte. Nach einem Beſuche Voltaire's in Weſel bei Friedrich II., der ihn vergeblich feſtzuhalten verſuchte, wurde die Zuline aufgeführt, welche keine Anerkennung verdiente und keine erhielt. Dagegen würde ihm „Merope“ einen Platz in der Academie verſchafft haben, wenn nicht allzu Viele noch Einſicht und Muth genug beſeſſen hätten, ſeinen Wünſchen, den Platz des verſtorbenen Cardinals Fleury zu erhalten, zu widerſtreben. Im J. 1743 wurde das ſchon

Digitized by Google

1733 in einem Schulhauſe aufgeführte Trauerſpiel: Cäſars Tod, eine Nachahmung des Shakſpear'ſchen Stückes, deſſen 2 letzte Acte ziemlich treu überſetzt ſind, öffentlich bekannt, jedoch nicht genugſam anerkannt. Des Fontaines ſollte die Buchhändler wieder zu Sündenböcken machen, ſtatt deſſen erlaubte ſich derſelbe Scherze über den „Tempel des Geſchmacks", worin Voltaire die Schriftſteller des 17. Jahrhunderts und ſeiner Zeit ſehr einſeitig und parteiſch beurtheilte. Daraus erwuchs ein Streit, den Voltaire mit derſelben Unverſchämtheit und ſchamloſen Lügnerei führte, womit er ſeinen gegen Religion und Sitte gerichteten Mahomet dem Papſte gewidmet und ehrende Zuſchriften deſſelben als ächte ausſchrie. Auch der durch ſein Verona illustrata beſonders berühmte Marquis Scipio Maffei hatte das Unglück, mit dem Verfaſſer des Anti-Giton in Streit zu gerathen, und als Hyacinthe im „Matanaſius" ſchimpfliche Auftritte aus dem Jugendleben Voltaire's (übrigens ohne Nennung des Namens) auffriſchte, überbot derſelbe ſeinen Anti-Giton wo möglich in den „Rathſchlägen an einen Journaliſten", wie denn ſeine Streitſchriften fortan dem liederlichſten Weib der Halle in lichtern Augenblicken ein Grauen hätten erwecken müſſen. — Den Naturwiſſenſchaften entſagend kehrte Voltaire zu ſeinen Lieblingsfächern zurück und wandte ſich, gemäß dem Entwicklungsgange vieler dichteriſchen Naturen, der Geſchichte zu. Unſtreitig hat Voltaire das große Verdienſt, das Studium der Geſchichte durch unterhaltende, angenehme Form in weiten Kreiſen verbreitet zu haben, doch ſicher bleibt (und er ſelbſt hat in dieſer Hinſicht ein merkwürdiges Geſtändniß gemacht), daß er hiſtoriſche Stoffe mit dichteriſcher Freiheit bearbeitete, ſich um die Objectivität der Charaktere und Glaubwürdigkeit der Thatſachen wenig kümmerte und dieß wohl auch deßhalb, weil ihm die Geſchichtſchreibung nicht Zweck, ſondern Mittel für Populariſirung ſeiner Anſichten war. Nachdem er „Carl XII." geſchrieben, wirkte er in geheimer Sendung bei Friedrich II. gegen Maria Thereſia als Staatsſpion in Holland und wurde 1745 weniger durch das für den Dauphin gedichtete Singſpiel: „die Prinzeſſin von Navarra" als durch den wachſenden Einfluß der Etioles (ſpätern Pompadour) gentilhomme ordinaire, conseiller du roi et historiographe de France. Jetzt fehlte ihm nur noch die Würde eines Academikers, und um dieſe zu erhalten, ſchrieb er am 7. Februar 1746 einen Brief voll Betheurungen ſeiner Religioſität und voll von Lobſprüchen des Jeſuitenordens an den P. de la Tour. Wörtlich hieß es darin: „Si jamais on a inprimé sous mon nom une ligne qui puisse scandaliser seulement un sacristain de paroisse, je suis prêt à la dechirer. Je deteste tout ce qui peut porter le moindre trouble dans la société." Kurz darauf wurde er Academiker, unterließ es in ſeiner wenigſagenden Antrittsrede, den üblichen Dank abzuſtatten, ſtürzte aus lächerlichem Argwohn, verſpottet worden zu ſein, den Violinſpieler Travenol ſammt deſſen dürftigen Angehörigen in ſchweres Unglück, kehrte nach Cirey und erſchien mit der Chatelet oft in Luneville am Hofe Lescinsky's. Er ſchrieb „Nanine", von der Kritik „ein weinerliches Luſtſpiel" genannt, und als er argwöhnte, daß man in Verſailles Crebillon ihm vorziehe, ſchrieb er 1748 drei Stücke, deren Stoff der genannte Dichter behandelt hatte und widmete eines derſelben dem Cardinal Quirini. 1749 ſtarb die Chatelet, Voltaire eilte an den Hof, doch ſein Benehmen erinnerte an die Vergangenheit und entzog ihm allmählig die einflußreichſten Gönner und als die Pompadour ihm ihre Gunſt entzog, vermochte er Ludwig XV. durch die ſchmeichelhafteſte „Lobrede" nicht mehr zu gewinnen. Nachdem es raſch ſo weit gekommen, daß man auf den Straßen Lieder und Pasquinaden auf ſeine Perſon ſang, ging er endlich 1750 nach Preußen zu Friedrich II., der ihm ſofort den Verdienſtorden, Kammerherrenſchlüſſel, einen Jahresgehalt von 7000 Thalern, bald auch Haus nebſt Garten bei Sansſouci gab und ſeine Nichte Denis nicht vergaß. Man darf ſich nicht wundern, daß der eitle Mann ſich von ſeinem Lakaien gerne Monseigneur nennen hörte, denn er wurde als der Hausfreund der königlichen Familie behandelt, und war der

Digitized by Google

Vertraute des Königs, der ihn in ſeine engern Cirkel aufnahm. Nach Frankreich ſchrieb er: „Jamais on ne parla dans aucun lieu du monde avec tant de liberté de toutes les superstitions des hommes et jamais elles ne furent traités avec plus de plaisanterie et de mépris.“ Einer Freundin berichtete er jubelnd, daß er täglich „mit 2 bis 3 Gottloſen (impies)“ ſpeiſe, und laut Collini faßte Voltaire bei einem dieſer Soupers den Gedanken der Herausgabe eines philoſophiſchen Wörterbuches, der ſofort 1751 durch das Erſcheinen des erſten Bandes der Encyclopädie (ſ. d. A. Encyclopädiſten), welchem übrigens hinſichtlich des ganzen Planes das Journal von Trevoux das Plagiat aus Bacons Schrift de dignitate et augmentis scientiarum ſchlagend nachwies, ſeiner Verwirklichung entgegenging. Das Glück machte Voltaire ſo übermüthig, daß er ſich thatſächlich über den König ſetzte und dem General Mannſtein, der ihn um das Durchſehen ſeiner Memoiren bat, während er die Verſe des Königs verbeſſerte, eines Tages ſagte: Le roi m'a envoyé son linge à blanchir, il faut que le votre attend. Friedrich II. war zu verblendet und ſpäter zu groß, um zahlreiche Unverſchämtheiten ſeines Lieblings zu ahnden, doch als Voltaire ſich durchaus an Maupertuis Stelle ſetzen und Präſident der Berliner Academie werden wollte, gebot ihm die Ehre anders zu verfahren. Vielleicht gab Voltaire Anlaß, daß Profeſſor König, mit dem er ſchon zu Cirey befreundet war, in einer Schrift bekannt machte, Maupertuis habe ſich ein Verdienſt Leibnitzens angemaßt, indem er die Ableitung der Geſetze der Ruhe und Bewegung aus einem metaphyſiſchen Princip ſich zuſchreibe. König wußte ſeine Behauptung nicht zu begründen, doch Voltaire fuhr fort, den Verbeſſerer ſeiner „Anfangsgründe“ des Irrthums und Diebſtahls zu bezüchtigen, und als ſich der König ſelbſt in einer Schrift des kranken Maupertuis lebhaft annahm, antwortete ihm Voltaire mit der boshaften und giftigen Diatribe des Doctors Akakia, Leibarzt des Papſtes. Der König ließ das Machwerk öffentlich vom Henker verbrennen, doch erſt neue Unklugheiten ſeines ehemaligen Lieblings bewogen ihn, demſelben als einem verächtlichen Cabalenſtifter am 16. März 1753 den Abſchied zu geben. Er reiſte nach Leipzig und verfaßte neue Schmähſchriften, worunter die Antwort auf eine Drohung Maupertuis unſtreitig die impertinenteſte und witzigſte zugleich iſt, begann in Gotha „Jahrbücher des Kaiſerreichs“, von denen ſelbſt ſein Bewunderer Grimm wenig Lobenswerthes zu ſagen weiß, und die nur ein Auszug aus Voltaire's allgemeiner Geſchichte ſind. Als er auch eine Satire: „das Privatleben des Königs von Preußen“ drucken ließ, mit ſeiner Nichte Denis endlich zu Frankfurt ankam und ſich durch die Flucht der Forderung des preußiſchen Agenten, ſein Ordenskreuz, das Penſionsdecret und eine dem König geſtohlene Gedichtſammlung herauszugeben, zu entziehen ſuchte, ſo wurde er feſtgenommen und nach 3 Wochen frei gegeben, nachdem er den Agenten durch eine ſchriftliche Erklärung vollkommen zufrieden geſtellt hatte. Zu Colmar ließ er bei Schöflin die Jahrbücher des Kaiſerreichs drucken, gleichzeitig aber auch als „Auszug aus der allgemeinen Geſchichte“ in Haag, ſchob die Schuld ſolcher Betrügerei wieder einmal den Buchhändlern in die Schuhe, lieferte ſpäter einen 3. Band in Genf und aus allen zuſammen entſtand zuletzt der „Essai sur les moeurs.“ Er erfuhr, daß der Wind am franzöſiſchen Hofe nicht günſtig für ihn wehe, der Cardinal und Staatsminiſter Tencin überzeugte ihn davon zu Lyon ſehr einleuchtend, und nachdem er einige Zeit vorſichtig zu Delices gehauſt, wo die Wanderung aus einer Stube in die andere zugleich die in ein anderes Land war, lebte er abwechſelnd an verſchiedenen Puncten des Genferſees, wurde der Todfeind ſeines 20jährigen Genfer Freundes Vernet, als dieſer es wagte, eine Widerlegung des in Voltaire's allg. Geſchichte über Calvin und den Calvinismus Geſagten in Formey's teutſche Bibliothek einrücken zu laſſen. Schon vorher hatte Voltaire als erſte Frucht ſeiner einſamen Muſe die „orpheline de la Chine“ eine Dichtung voll poetiſcher Schönheiten, verzerrt durch glühenden Haß gegen alle

Digitized by Google

poſitive Religion, geliefert, und die bündigſten Beweiſe ſeiner Verworfenheit ſchien er erſt liefern zu wollen, nachdem er im Ländchen Gex die Herrſchaft Ferney gekauft und hier eine Kirche mit der Aufſchrift gebaut hatte: Deo erexit Voltaire! — Von ſeiner bis zum niedrigſten Geize gehenden Habſucht hatte er Proben genug gegeben und an den 130,000 Franken Renten, welche er am Ende ſeines Lebens beſaß, hingen die Thränen einiger ruinirten Familien. In der Herrſchaft Ferney brachte er den Uhrenhandel empor und lieh Geld aus, aber er beſaß kein Recht, ſeine Wohlthätigkeit bei jeder Gelegenheit auszupoſaunen, zumal er Wucher mit Lebensmitteln trieb und ſich dem Verdachte ſtark ausſetzte, Kupfer für Gold verkauft zu haben. Die Aufnahme einer armen Verwandten P. Corneille's koſtete ihn wenig oder nichts, weil dieſelbe Gönner genug fand; die von ihm beſorgte neue Ausgabe Corneille's aber bot ihm Gelegenheit, durch ſtrenge Kritiken ſeinen Ruhm über den dieſes großen Dichters zu erheben, und er ließ dieſelbe wahrlich nicht vorübergehen, wie die Ausgabe am beſten beweiſt; endlich hörte Europa auch einmal Andere von einer edlen That des Dichters der Henriade reden, während bisher nur er ſelbſt von ſeinen edeln Thaten geredet und geſchrieben hatte. Doch auffallender jedenfalls als Gewinnſucht erſcheinen die Wolluſt und Grauſamkeit des alten Mannes. Der Abt Nonotte hat ihn in erſter Hinſicht nach ſeinen Werken gezeichnet, und in letzter beweiſen noch heute ebenfalls Voltaire's Schriften, daß er auch darin etwas Schlangenartiges in ſich hatte, indem er mit den Jahren nicht milder und ruhiger, vielmehr immer giftiger und bis zur Raſerei leidenſchaftlich wurde. Noch immer fruchtbarer Bühnendichter, ſchrieb er ſeit 1755, wo auch die Waiſe aus China zum erſtenmal in Paris aufgeführt wurde, ein Bühnenſtück nach dem andern, errichtete in Ferney eine eigene Bühne, auf der die Clairon und Lekain zuweilen auftraten, um ſeine Diners von oft 100 Gedecken verherrlichen zu helfen. Allein er war alt und erſchöpft, die Erfindung derſelben iſt kahl; als eines der beſſern aus dieſer Zeit mag das dreiactige Schauſpiel „Joh. Hennuyer" gelten, das 1773 zu Hamburg auch in teutſcher Ueberſetzung erſchien, und worin er die Gräuel der Bartholomäusnacht in höchſt übertriebener und gemeiner Weiſe ſchilderte. Mit ſeinen letzten Stücken, wie z. B. „die Frau hat Recht" — ſank er vollends in den Schmutz ſeiner Streitſchriften und der berüchtigten Pucelle d'Orleans herab. Letzteres Schandwerk trat — ein Zeichen der Fortſchritte der mittlern Volksclaſſen in der Sittenverwilderung! — 1756 an das Licht der Welt, nachdem einzelne Partien ſeit 30 Jahren in den Händen vornehmer Leute geweſen. Die Literatur Englands und Frankreichs iſt reich an ausſchweifenden Büchern, auch in teutſchen Leih- und Geheimbibliotheken fehlt es nicht an Originalen geſchweige an Ueberſetzungen ſolcher, allein nakter, gemeiner und empörender iſt alles Hohe und Heilige niemals in den Koth gezogen und die thieriſche Wolluſt niemals, nicht einmal von dem liederlichen Caſanova in ſeinen bei Brockhaus erſchienenen Denkwürdigkeiten, geſchildert worden. Die Obrigkeit hatte Vieles gethan, um die Veröffentlichung des Schandwerkes zu verhindern, die Entrüſtung Aller, welche noch einen Funken Ehre und Scham im Leibe hatten, war allgemein und Voltaire längſt als Verfaſſer bekannt, doch gab er ſeinen Namen nicht dazu her, ſchob die Authorſchaft ſogar einem ehrenwerthen Geiſtlichen zu, geſtand dieſelbe nur, inſofern von ihm viele briefliche Zeugniſſe dafür vorliegen, läugnete ſie jedoch öffentlich, während er, der laſterhafte Greis, ein ähnliches und wo möglich noch ärgeres Buch nach dem andern in die Welt hinauswarf, und noch 1772 eine neue Ausgabe der Pucelle zu Genf beſorgte. Hatte Voltaire ſchon früh in der Satire und 1755 in einem Gedichte auf das Erdbeben zu Liſſabon die Vorſehung geläugnet, ſo wurden in „Candide" alle Principien der chriſtlichen Weltanſchauung maßloſer als je begeifert und das Heiligſte und Höchſte von ihm, der ſich 1750 in der „Connaissance des beautés et des defauts de la poesie et de l'éloquence"

ſelbſt zum literariſchen Herrgott emporgeſchraubt, in der läſterlichſten, unfläthigſten Zotenſprache, deren er ſich fortan faſt ausſchließlich gegen alle Widerſacher bediente, beſprochen. Im „Prediger" und noch mehr im „hohen Lied", worin er den Ausdruck „Bräutigam" ſtets mit „mein Kätzchen" überſetzt, fuhr er fort, die Geilheit ſeiner Jugendjahre zu reproduciren, und als Haupt der Encyclopädiſten und dann aller Ungläubigen der civiliſirten Welt mit größerer Wuth und umfaſſenderem Erfolge als bisher auf die Zerſtörung aller poſitiven Religion und des Beſtehenden im Allgemeinen hinzuarbeiten. Welchen Einfluß Voltaire trotz dem Verbote, nach Paris zu kommen, beſaß, erwies ſich zunächſt an la Baumelle, dem geiſtreichen Verfaſſer der „Gedanken zu Berlin", worin er den preußiſchen Kammerherrn Voltaire mit den Luſtigmachern und Zwergen der Höfe verglichen, und der „Nachrichten über die Frau von Maintenon", worin er einige hundert Irrthümer und Unwahrheiten im „Zeitalter Ludwigs XIV." nachgewieſen hatte. Schon deßhalb, weil Beaumelle in Berlin Maupertuis neben Voltaire ſtellte, verfolgte ihn letzterer und brachte es durch falſche Anſchuldigungen dahin, daß er in die Baſtille geſetzt wurde. Während der Gefangenſchaft deſſelben ſchrieb Voltaire einen „Nachtrag zu Ludwigs XIV. Zeitalter" voll abſcheulicher Schmähungen und Verläumdungen, den der Angegriffene mit „Briefen" voll Geiſt und Würde beantwortete. Weil Voltaire den Briefſteller trotz allen politiſchen Denunciationen nicht wieder in die Baſtille brachte, ließ er den Streit einige Jahre ruhen, aber nur, um ihn 1759 bei Gelegenheit der „Geſchichte Peters d. Gr." zu erneuern, durch einen Nachtrag zur Pucelle d'Orleans auf die Spitze zu treiben und Beaumelle durch eine Menge Läſterſchriften zu Tode hetzen zu helfen, wobei er Denunciationen bei Miniſtern nicht für unphiloſophiſch hielt. Vom Lügengeiſte der „Kakouaks" wie man die Encyclopädiſten unter der Allegorie eines wilden und boshaften Volkes nannte, legte ihr Artikellieferant und Vorkämpfer Voltaire 1759 neues Zeugniß ab. Der ihm an Geſinnung und Charakter zunächſt ſtehende d'Alembert hatte die Genfer Paſtoren als Socinianer und heimliche Encyclopädiſten geſchildert, 1758 aber fuhr Voltaire bitterer als je beſonders in einem Briefe an Tiriot gegen den Calvinismus los, und vertheidigte gleichzeitig Bolingbroke's gotteslaſterliche Schriften. Gegen ihn erſchien nun „der Krieg des Herrn von Voltaire" zu Lauſanne von Graſſet und als gleichzeitig das Parlament von Paris die 7 erſten Bände der Encyclopädie verdammte und zu unterdrücken ſuchte, läugnete Voltaire ſeinen Brief an Tiriot ab, brandmarkte Graſſet als ehemaligen Dieb, verläumdete denſelben auch bei Haller in Bern, freilich ohne günſtigen Erfolg, und erklärte 1759 öffentlich, Bolingbrokes Schriften ſeien der Religion ſchädlich und deren Herausgabe ein Verbrechen, deſſen er ſelbſt ſich niemals ſchuldig gemacht habe. Abbé Guyon aber ſchilderte 1759 im „Orakel der Philoſophen" deren literariſchen Herkules in all ſeinen Blößen, Fréron, der im année litteraire die Selbſterhebung deſſelben unermüdlich und ſchonungslos geiſelte, bekam 1759 ebenfalls Gelegenheit, das ſchändliche Luſtſpiel „die Frau hat Recht" gebührend durchzuhecheln, und als gar Paliſſot mit ſeinem Luſtſpiele: les philosophes, zum Ariſtophanes der Encyclopädiſten wurde, wußten ſich dieſelben vor Wuth kaum mehr zu faſſen, und Voltaire, welcher 1760 einen mit chriſtlichen Redensarten geſpickten Brief an Caparelli geſchrieben und Corneilles Verwandte aufgenommen hatte, beeilte ſich, den Verdacht einer Spur chriſtlicher Geſinnung zu widerlegen. Der Umſtand, daß die in hohen Regionen der Geſellſchaft mächtigen „Brüder in Belzebub" die Aufführung von Paliſſots zweitem Stück „der gefährliche Menſch" bei der Obrigkeit zu hintertreiben wußten, und die gute Aufnahme, die Voltaires „Tancred" trotz allen Fehlern gefunden, mochten ihn ermuntern, am 18. Juli 1760 an d'Alembert zu ſchreiben: J'avoue qu'on ne peut pas attaquer l'infame .... tous les huit jours avec des écrits raisonnés, mais on peut aller per domos semer le bon grain" und le bon grain ſofort durch eine

Reihenfolge von Läſterſchriften gegen ſeine Widerſacher auszuſtreuen, denen an Wuth höchſtens die Streitſchriften Luthers gleichkommen, deren Gemeinheit und Verworfenheit aber ohne Beiſpiel daſteht. Oder hat jemals irgend eine literariſche Stalllampe ihren Gegner behandelt, wie Voltaire den würdigen und talentvollen Fréron behandelt, indem er ihn z. B. in der „Schottländerin" die Rolle des Waſp ſpielen läßt und die abſcheulichſten Verſe auf ihn ſchmiedete, welche man in den Geſammtausgaben der Werke Voltaires findet? Guyon kam ebenſo ſchlimm weg. Wie die „Philoſophen" des 18. Jahrhunderts ſich namentlich durch ihre Streitſchriften bleibende Denkmäler ihrer Verworfenheit und Unwiſſenheit zugleich ſetzten, ſo ſetzten ſich ihre Gegner durch die Ruhe, Würde und Gelehrſamkeit, womit ſie ihren Todfeinden ſtatt elender Perſönlichkeiten gewichtige Gründe entgegenſetzten und den Kampf unermüdet führten, unvergängliche Denkmale der Ehre vor Gott und den Menſchen. Die Thatſache, daß Voltaires geiſtvollſte und entſchiedenſte Gegner katholiſche Geiſtliche und zumeiſt Jeſuiten waren, denen es bei der wachſenden Anhänglichkeit der Fürſten und aller liederlichen Schranzen an die Encyclopädiſten allein zu danken war, daß das Chriſtenthum nicht ſchon jetzt der Göttin der Vernunft wich, ließ ihn an Helvetius ſchreiben: „Haben wir einmal die Jeſuiten vernichtet, ſo haben wir alsdann mit der Infamen gutes und leichtes Spiel" und an d'Alembert: Que les philosophes veritables fassent une confrérie comme les francs-macons, qu'ils assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidéles à la confrérie et alors je me fais brûler pour eux. Cette academie secrète vaudrait mieux que l'Académie d'Athènes et toutes celles de Paris." Der Gedanke einer ſolchen geheimen Academie erſtarkte und gedieh, ſeitdem le Franc, Marquis von Pompignan, der an des verſtorbenen Maupertuis Stelle Academiker wurde, die Kühnheit beging, in ſeiner Antrittsrede den Satz zu begründen, daß nur ein chriſtlicher Philoſoph des Namens eines Philoſophen würdig ſei. Voltaire mit unaufhörlichen Variationen über das Thema ſeines Lebens: Écrasez l'infame! beſchäftigt, ließ ſofort das „Gebet eines Deiſten" drucken, welches le Franc vor vielen Jahren geſchrieben, brachte im Courier de Geneve täglich Späſſe unter den Titeln: les Quand, les Si, les Pour, les Que, le Qui, les Ah! u. ſ. w. verfolgte le Franc ohne Aufhören und faßte ſeinen diaboliſchen Ingrimm 1761 in der Frage an ſeine Freunde zuſammen: Est ce que la proposition honnête et modeste d'etrangler le dernier jésuite avec des boyaux du dernier janseniste, ne pourrait amener les choses à quelque reconciliation? — 1761 gerieth Voltaire in Kampf mit Rouſſeau (ſ. d. A.), welchen er mit einer Perſiflage der neuen Heloiſe eröffnete, doch alle Uneinigkeit der Häupter der „Philoſophen" vermochte der „Philoſophie" keinen Nachtheil mehr zu bringen, denn die beharrlichſten und gefürchtetſten Gegner derſelben, die Jeſuiten, begannen zu erliegen, weil jene ihre Knechte auf Thronen, in Cabineten und auf Lehrſtühlen ſitzen hatte, und den ungeheuern Maſſen der Halbgebildeten allmählig um ſo mehr mundete, je faßlicher und bequemer ihre Lehren waren, und je mehr ſie der Selbſtſucht jedes Einzelnen ſchmeichelten. Nachdem Pombal 1759 die Art an den Baum gelegt, der bisher die düſterſten Schatten in den philoſophiſchen Weltbrand geworfen, aus welchem eine verjüngte aufgeklärte Menſchheit und eine neue freudenreiche Erde hervorgehen ſollte; während Aranda, Choiſeul und tauſend Handlanger der Revolution alle Kräfte anſtrengten, um d'Alemberts Schrift: de la destruction des Jesuites ins Practiſche zu überſetzen, und ſogar die Benedictinercongregation von St. Maur mit ihren Extraits des Assertations ſich beeilte, den Angriffen gegen die Jeſuiten Angriffe auf die Päpſte beizufügen, da konnte Voltaire es wohl wagen, die bisherige Taktik, mit der er die Janſeniſten gegen die Jeſuiten gehetzt, aufzugeben, ſeine vergifteten Pfeile auch in das Lager der frühern Verbündeten zu ſchießen und gegen alle religiöſen, kirchlichen und ſtaatlichen Einrichtungen offen anzukämpfen. Was half es, indem Abt Nonotte 1762

Digitized by Google

über 1000 hiſtoriſche und dogmatiſche Irrthümer in Voltaires Schriften und beſonders in deſſen allgemeiner Geſchichte aufdeckte? Die Welt liebte den Irrthum und war zufrieden, als Voltaire in ſ. g. „hiſtoriſchen Erläuterungen" 32 Puncte elend und künſtlich vertheidigte und Nonotte durch die Titel: Abſchaum der Menſchheit, Geck, Spitzbube, Gans, Verfälſcher u. ſ. w. widerlegte. Was nützten die Warnungen vor einer falſchen Zeitweisheit, welche 1763 der Biſchof von Puy, le Francs Bruder, in einem Hirtenbriefe, und der Erzbiſchof von Paris in einem Amendement den verblendeten Zeitgenoſſen als Mane, Tekel, Phares der Zukunft zuriefen? — „Geben Sie ſich ſo viele Mühe als Sie nur immer können, die jungen Leute aufzuklären!" hatte d'Alembert freudetrunken 1762 an Voltaire geſchrieben, nachdem das Pariſer Parlament ſich gegen den Jeſuitenorden erklärt hatte, Voltaire gewann in demſelben Jahre die Sympathien zahlloſer edlerer Naturen durch ſeine Einmiſchung in den Proceß des unglücklichen Jean Calas (ſ. d. A.), bei welcher Gelegenheit er über Etwas ſchrieb, wovon er während ſeines Lebens keine Ahnung beſeſſen, nämlich über Toleranz, feuerte 1763 mehr als je ſeine Anhänger an: „den Abend ſeines Lebens durch Eifer gegen die Infame zu verſchönern," ſchrieb mit diaboliſcher Wehmuth am 2. October 1764 an d'Alembert: „J'ai vu avec horreur ce que vous dites de Bayle (in der Encyclopädie): „„heureux, s'il avait pu respecter la religion et les moeurs."" Vous devez faire pénitence toute votre vie de ces deux lignes: qu' elles soient mouillés de vos larmes! —" konnte ſich jedoch über ſolch ſeltenen Schnitzer der Encyclopädiſten mit Blicken in die Zukunft tröſten und dem Marquis von Chauvelin berichten: „Das Licht iſt dergeſtalt allenthalben ausgebreitet, daß man bei der erſten Gelegenheit losbrechen wird, und dann wird es einen ſchönen Lärm abſetzen; unſere jungen Leute ſind ſehr glücklich, denn ſie werden hübſche Sachen ſehen!" In der That verſtanden es die franzöſiſchen „Philoſophen" meiſterlich, ihre Anhänger als Erzieher und Hauslehrer in Paläſten und in den Häuſern des wohlhabenden Mittelſtandes unterzubringen, Prinzen zu umgarnen, Miniſter und Beamte zu beſtechen, wie die Geſchichte der Aufhebung des Jeſuitenordens beweiſt, die Nachäfferei Frankreichs im übrigen Europa in Verbindung mit den „philoſophiſchen" Anſichten Catharinas II. und Friedrichs II. verſchafften den Encyclopädiſten kurzſichtige Anhänger genug unter den Vornehmen Rußlands, und für die Aufklärungsſüchtigen in Teutſchland, denen die Oberflächlichkeit und Unwiſſenheit der franzöſiſchen Encyclopädiſten nicht recht mundete, ſtiftete 1762 Nicolai in Berlin die „Allgemeine teutſche Bibliothek," welche unter den Händen der beſten Köpfe zu einer ſehr einflußreichen Bibel des Zeitgeiſtes wurde und bis auf die neueſte Zeit den wechſelnden Bedürfniſſen und Verhältniſſen gemäß durch proteſtantiſche Converſationslexica u. ſ. w. fortgeſetzt wurde. Der 70jährige Voltaire zeigte der Welt, daß er im Aufklären, Schimpfen und Lügen unerreichbar und unerſättlich ſei, indem er 1764 neben „Neuen vermiſchten Schriften" die Welt mit dem „Dictionnaire philosophique portatif, London 1764" bereicherte, eine „Philoſophie" der Geſchichte und eine Menge von Schmähſchriften lieferte, worin Lügen, Verläumdungen und Schaamloſigkeiten von gigantiſcher Größe und Kraft auf jedem Blatte vorkommen. Das Handlexicon anerkennt kaum noch ein höchſtes Weſen, läugnet Wunder, Vorſehung, Freiheit, Unſterblichkeit und Jenſeits, der Menſch iſt nichts als ein vollkommenes, durch klimatiſche Verhältniſſe beſonders beſtimmtes Stück Vieh und hat lediglich dann Anſpruch auf einigen Werth, wenn er ſein Denken, Fühlen und Wollen nach dem Muſter der Encyclopädiſten einrichtet. Das Buch wurde in Genf und ſpäter in Paris vom Henker verbrannt, Voltaire läugnete die Authorſchaft, allein kurz darauf verbreitete er „La Raison par Alphabet," die ſich faſt nur durch den Titel von jenem Schandwerke unterſcheidet und ſchon 1773 zum 7. mal von ihm vermehrt und verbeſſert herausgegeben wurde; ferner griff er den gelehrten Jeſuiten Nonotte, der dem

Handlexicon als Gegengift ein kritiſches Dictionnaire Anti-philosophique entgegenſetzte in alter Weiſe an und vertheidigte aus allen Kräften einige junge Leute von Abbeville, darunter namentlich den Ritter la Barre, welche durch die Lectüre des Handlexicons verrückt oder beſeſſen geworden, ſich 1765 die gräulichſten Gotteslästerungen öffentlich zu Schulden hatten kommen laſſen und dem Tode der Vatermörder durch Flucht entgangen waren. Gelegentlich dieſer Vertheidigung griff Voltaire den 1755 verſtorbenen Montesquieu, den er ſchon 1744 um ſeines Ruhmes willen verläſtert, von Neuem an, obwohl ihm alte Feinde wie das Journal von Trevoux und neue dazu zu ſchaffen machten. Larcher mußte die „kritiſchen Beiträge,“ wodurch er Voltaires Philoſophie der Geſchichte als ein Gewebe grober Unwahrheiten, auffallender Widerſprüche, abgeſchriebener Stellen und Albernheiten anatomiſch zergliedert, büßen, indem ihm Voltaire Läſterſchriften, zuerſt la defense de mon oncle, widmete, bei denen die Aufſchriften der Capitel: von der Blutſchande, von der Beſtialität und dem Herenbock, von Abraham und Ninon L'Enclos, den Inhalt der „Philoſophie der Geſchichte“ und den eigenen zugleich anzeigen ſammt den Titeln, die dem Kritiker zu Theil wurden. Letzterer begnügte ſich damit, Voltaires Unkenntniß des Griechiſchen und der Geſchichte noch gründlicher nachzuweiſen, ſein Gegner fuhr fort, ihn in den Fragen über die Encyclopädie ſowie in einem „philoſophiſchen“ Roman: die Princeſſin von Babylon, ſtatt mit Gründen mit den Titeln Sodomiter, Blutſchänder und ähnlichen zu bedienen. Er hatte den durch die „göttliche Sendung Moſes“ bekannten Biſchof Warburton häufig als Gewährsmann ſeiner Anſichten mißbraucht, namentlich wo es ſich um Beweiſe handelte, daß die Juden nichts von Unſterblichkeit der Seele wußten, aber 1764 verwahrte ſich der Biſchof gegen den Verdacht, als ob er die Geſinnungen Voltaires theile; ferner verdammte die Sorbonne das 15. Capitel aus Marmontels Beliſar und Coger wies nach, der Inhalt deſſelben entſpreche genau den Anſichten, welche Rouſſeau im „Vicar von Savoien“ und Voltaire in dem läſterlichen Gedichte: la loi naturelle gepredigt — Grund genug für letztern, über den früher hochgerühmten Warburton ſowie über Coger mit altgewohnter Unverſchämtheit und eiſerner Stirne herzufallen. 1765 erſchienen die 10 letzten Bände der Encyclopädie bei Faulche in Neufchatel, wurden gleich den frühern vom Parlamente verboten, fanden jedoch nur um ſo reißenderen Abſatz, denn die hohe und niedere Beamtenwelt faſt aller europäiſchen Länder hatte ſich längſt gegen ſich ſelbſt verſchworen, ſchien um ihrer Verkommenheit willen von Gott mit Blindheit und Taubheit geſchlagen und leiſtete ihr Möglichſtes, Altar und Thron heimlich und offen unterwühlen und ſtürzen zu helfen. Binnen kurzer Friſt waren 4250 Abdrücke der Encyclopädie abgeſetzt, in mehrern Ländern wurden Nachdrücke veranſtaltet, Voltaire aber, der jubelnd die Geldmacht der Philoſophie berechnete, lieferte Zuſätze als „Questions sur l'Encyclopedie par des amateurs,“ worin neben ſchaamloſen Perſönlichkeiten gegen Larcher u. A. die ärgſten Stellen des Handlexicons oft wörtlich abgedruckt waren. Jetzt begann der greiſe Dichter und Polyhiſtor Haller mit ſeinen „Briefen über Einwürfe der Freigeiſter wider die Offenbarung“ die Religion zu vertheidigen, die alten Gegner der Encyclopädie blieben wach und rührig, namentlich lieferte Nonotte ein umfaſſendes philoſophiſches Lexicon, worin er alle Angriffe der Ungläubigen Punct für Punct widerlegte, indem er Namen, Schriften und Inhalt derſelben genau angab und die Ruhe und Würde des Chriſten im grellſten Gegenſatze zu den „Philoſophen“ niemals vergaß. Das Werk wurde vielfach aufgelegt, erſchien in trefflicher Ueberſetzung von Zabuesnig zu Wien und wurde 1804 zum drittenmal aufgelegt, noch heute eine werthvolle Fundgrube des Theologen für Vertheidigung ſeines Glaubens. — Voltaire begnügte ſich nicht, als Schriftſteller von ſtaunenswerther Fruchtbarkeit für Anarchie in allen Gebieten des Wiſſens und Lebens zu wirken, er leiſtete auch als Briefſchreiber Ungeheures und täglich flogen Briefe als

Digitized by Google

Brandraketen in die Paläſte und Gelehrtenſtuben von Petersburg, Berlin, Paris und vieler anderer Orte. Mit Friedrich II. ſtand er ſeit 1758 wiederum in Correſpondenz. Dieſer König ſoll einſt durch Voltaire den Pariſern einen umfaſſenden und tiefdurchdachten Plan zugeſandt haben, um die katholiſche Kirche und damit das Chriſtenthum auszurotten, auch ſchon 1743 an Säculariſirung der geiſtlichen Fürſtenthümer, Mehrung ſeines Gebietes und Verſchönerung Berlins durch Kirchengüter gedacht haben. Geht man auch viel zu weit, indem man ihn deßhalb als die Seele aller Maßregeln betrachtet, welche von 1792 bis 1795 gegen Religion und Kirche ergriffen wurden, weil ſeine Anſichten und Plane nur Anſichten und Plane der Deiſten überhaupt, der Ausdruck einer religiös und ſittlich haltlos gewordenen Zeit waren und der „Philoſoph von Sansſouci“ ſich vom Politiker und König weit unterſchied, ſo daß er die „Philoſophie“ vorherrſchend nur als Privatmann und zur Unterhaltung trieb, ſo erklärt ſich dadurch dennoch die Wiederannäherung des „barbariſchen Wittekind“ an den „Patriarchen“ von Ferney und das anmaßende Drängen des Letztern zur Vernichtung des Aberglaubens in Preußen. Ein Schreiben Friedrichs II. vom 24. März 1764 iſt zu charakteriſtiſch, um hier übergangen werden zu können. Er bemerkt darin, daß „die Infame“ nicht durch Gewalt der Waffen, ſondern durch den Arm der Wahrheit und die Verführung des Intereſſe umkommen werde. Zunächſt müſſe man die Mönchsklöſter als Zufluchtsörter des Fanatismus vertilgen, und dazu ſei der Augenblick günſtig, zumal der Reichthum der Abteien und Klöſter die verſchuldeten Regierungen Frankreichs und Oeſtreichs dazu anreize. Hätten dieſe einmal einige Pfründen geſchmeckt, ſo werde ihre Gier auch das Uebrige verſchlingen. Mit den Klöſtern verſchwinde das Feuer des Fanatismus beim Volke und dann „werden die Biſchöfe nichts als kleine Buben ſein, mit welchen die Souveräns in der Folge der Zeit nach Gefallen werden umſpringen können.“ Voltaire antwortete ſchon am 8. April: „ſolcher Plan ſei der eines großen Feldherrn, Jedermann in Frankreich ſpreche von dieſer Sache, aber die Andächtigen hätten noch zu viel Credit.“ Um den Andächtigen wiederum einen Theil des Credits zu nehmen, wurde 1768 der „Saul“ auf die Bühne gebracht, worin der Dichter der Henriade die bibliſche Erzählung natürlich in ihr Gegentheil verkehrt, Saul den „Mann nach dem Herzen Gottes“ ſein läßt und in dem liederlichen, unfläthigen Roué David ſich ſelbſt abconterfeit. Eine ganz verſchiedene Frucht des J. 1768 wurde aber die „Confession de foi de Mr. de V. Geneve 1769.“ Voltaire wurde krank und wie 1723 eine Krankheit den werdenden Atheiſten zur Beichte gebracht, ſo floh er angſtvoll 1768 in die Arme der „Infamen“ um kurz nach der Geneſung wieder der Alte zu ſein. Die Confession beſteht aus einer ganzen Sammlung kleiner Schriften, Briefe und Urkunden, welche entſtanden, nachdem er an Oſtern 1768 in der Pfarrkirche zu Ferney öffentlich zum hl. Abendmahl gegangen, eine Rede über Raub und Diebſtahl gehalten und bald darauf ſeine Gäſte verſichert hatte, „das Stücklein Brod, das er gleich Andern am gedeckten Tiſch genommen, habe ihm eben nicht geſchadet.“ Der Biſchof von Annecy erlangte Kenntniß von der Sache, Voltaire wurde kränklicher, klagte über ſeine Feinde und ſtellte vor Zeugen Urkunden über ſeine Katholicität aus. Kaum befand er ſich jedoch beſſer, ſo ſchrieb er über ſein Glaubensbekenntniß: „Unbekannte Lumpenkerls wollten es aus meinem Munde gehört haben .... Die Betrüger ſchrieben dieſe Erklärung in einer lächerlichen Schreibart nieder; aber ſie trieben die Unverſchämtheit nicht ſoweit, daß ſie meine Unterſchrift darunter ſetzten ..... Ich habe die Freude gehabt, wie Gusman in der Alzire zu ſterben und ich befinde mich beſſer darauf. Die Spottvögel von Paris werden glauben, daß dieſes ein Aprilmährchen ſei.“ Daß Voltaire der alte Mephiſtopheles geblieben, dafür ſpricht das Tableau philosophique de l'esprit de Mr. de Voltaire, Geneve 1771, und daß Thoren aller Art gleichſam ſeine

Digitized by Google

geiſtigen Vaſallen wurden, bezeugt ein Schreiben des Königs Guſtav von Schweden vom 10. Januar 1772, worin es heißt: „daß er das Weſen aller Weſen täglich bitte, die für die Menſchheit ſo koſtbaren und zum Wachsthume der Vernunft und wahren Philoſophie ſo nützlichen Tage Voltaires zu verlängern.“ Der bereits 1770 von Madame Necker entworfene Plan, Voltaire ein Ehrendenkmal in Paris zu ſetzen, kam 1772 zur Ausführung und die Schauſpielerin Clairon veranſtaltete ein großartiges „Feſt der Einweihung von Voltaire's Statue,“ als Gegenſtück gingen Carikaturen mit ſpöttiſchen Inſchriften herum. Mehr Wonne, denn ſolche Verherrlichung machte dem alten Manne 1773 die völlige Aufhebung des Jeſuitenordens, wodurch gewiſſermaßen das Wirken eines langen Lebens gekrönt wurde. Schon 1763 ärgerte ſich d'Alembert gewaltig, weil der „König der Philoſophen“ die „jeſuitiſche Canaille“ aus Schleſien nicht vertrieb und dadurch ſein Anſehen bei den „wahren Gläubigen“ beeinträchtige, Voltaire ſetzte mit all ſeinen Briefen die Vertreibung der Jeſuiten niemals durch, Friedrich II. that vielmehr Schritte, um ſie in Bauſch und Bogen (tels qu'ils sont) in Preußen behalten zu können. Er wünſchte den „feiſten Schweinen Sions“ d. h. den Biſchöfen den Zehnten zu nehmen und ſah mit philoſophiſcher Schadenfreude auf Kaiſer Joſeph II., behielt aber die Jeſuiten in Folge des feierlichen Tractates von Breslau auch nach der Aufhebung des Ordens und erklärte dem verdutzten Patriarchen von Ferney noch 1777, er müſſe dieß thun, weil er guter Prieſter und Profeſſoren bedürfe und die Univerſität Breslau auf wohlfeile Art erhalten wolle. Noch weniger als dieſe Erklärung hatten 1776 Voltaire die an ihn gerichteten „lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais“ gefallen, die den 1803 als Canonicus der Abtei de l'Oroy verſtorbenen Abbé Guénée zum Verfaſſer hatten und deren 16. Ausgabe vom J. 1805 vor uns liegt. Voltaire ſchrieb darüber am 8. December 1776: „le secretaire juif, nommé Guénée, n'est pas sans esprit et sans connaissances, mais il est malin comme un singe. Il mord jusqu' au sang, en faisant semblant de baiser la main.“ Dagegen ſtand mit Turgot die Philoſophie zum erſtenmal recht entſchieden am Steuer des Staatsſchiffes, ſteuerte daſſelbe richtig eine gute Strecke in das wilde Meer der Leidenſchaften und Revolution hinaus, die Verordnungen von 1776 gaben das Signal zu ſeinem Sturze, aber Voltaire tröſtete den treuen Jünger mit der Epiſtel: à l'homme, inſofern ein geſtürzter Miniſter ſeiner Art getröſtet zu werden vermag. Ludwig XVI. vermochte am Ende dem Sturme der ſehnſüchtigen Pariſer auch nicht mehr zu widerſtehen und hob die Hinderniſſe, welche Voltaire ſeit vielen Jahren von der Hauptſtadt entfernt gehalten, hinweg. Im J. 1778 eilte der Fürſt der Freigeiſter nach Paris und fand einen ſolch gränzenloſen Enthuſiasmus aller Fanatiker des Unglaubens, daß er freudetrunken rief: „mon entrée dans Paris a été plus triomphante que celle de Jésus dans Jerusalem! —“ Im Theater wurde „Irene“ eines ſeiner elendeſten Schauſpiele gegeben, beſonders die gegen Religion und Kirche gerichteten Stellen wurden raſend beklatſcht, das Geſchrei: vive Voltaire! vive la Henriade! vive Mahomet! vive la Pucelle! wollte kein Ende finden, die Wahnwitzigſten küßten dem Dichter die Hände und ſogar die Füße. Man will, daß ich vor Freuden ſterbe! jubelte Voltaire, der die Bitte Benj. Franklins, ſeinen Enkel zu ſegnen, als Hoherprieſter der Revolution erfüllte, indem er dem Knaben die Hände mit den Worten auflegte: God and liberty! voila la seule benediction, qui convienne aux petit-fils de Franclin! — Voltaire legte letzte Hand an den Essai sur les moeurs, entwarf neue literariſche Plane namentlich hinſichtlich der Encyclopädie, ſtrengte ſich zu ſehr an, bekam einen Krankheitsanfall, nahm eine zu ſtarke Doſis Opium und fiel in einen kläglichen Zuſtand der Lethargie, der zuweilen mit lichtern Augenblicken abwechſelte. In einem ſolchen ſchrieb er einen Glückwunſch an Lally-Tolendal, der das Gedächtniß ſeines hingerichteten Vaters wieder aufgefriſcht hatte. Sein Ende nahte, er legte dem Abbé

Digitized by Google

Gauthier eine Generalbeichte ab und gab eine beglaubigte Erklärung von ſich, daß er in der katholiſchen Religion ſterbe, doch ein Schimmer von Hoffnung und noch mehr die Bemühungen philoſophiſcher Freunde ſollen ihn zur Zurücknahme der Erklärung und zur abermaligen Läugnung der Gottheit Chriſti gebracht haben; nach den Ausſagen zweier Zeugen gab Voltaire 1778 am 30. Mai unter dem verzweifelten Schrei: Ich bin von Gott und den Menſchen verlaſſen! den Geiſt auf, nachdem er 84 Jahre gelebt und das Princip der Subjectivität durch Wort, Schrift und That bis in ſeine äußerſten Folgerungen repräſentirt hatte, in denen es zum Dämonismus wird. Der Pfarrer von St. Sulpice und die Cordeliers, welche Academiker ſonſt begruben, verweigerten ihm das Begräbniß, ſein Neffe, der Abbé und Parlamentsrath Mignot, ließ den Leichnam einbalſamiren und brachte ihn in die Abtei nach Scellières in der Champagne. Friedrich II. ſchrieb ſein Eloge de Voltaire und ließ 1779 in der katholiſchen Kirche einen Trauergottesdienſt für ihn halten. Schon vor der Revolution beſchrieben Luchet und Condorcet ſein Leben. 1791 wurde der Leichnam wiederum nach Paris und hier zunächſt in das Hotel de Villette (Quai de Voltaire heißt ſeitdem der frühere Quai der Theatiner), am 12. Juni aber in das Pantheon verſetzt und dieß mit Recht, inſofern ein Anderer der Revolution ſchwerlich größere Dienſte geleiſtet als er, eine Thatſache, worüber ſich der von Marmontel, Laharpe und Chamfort redigirte Mercure de France am 7. Auguſt 1790 ſehr klar ausſpricht, mit den Worten beginnend: „Il (Voltaire) n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait tout ce que nous voyons .... c'est lui le premieur, qui a fait tomber la premiere et la plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et sacerdotal ......“ Voltaire hat ſo Vieles geſchrieben, daß eine ins Einzelne eingehende Kritik ſeiner Werke, die übrigens um ſo überflüſſiger wäre, je ärmer und monotoner ſein inneres Leben und der Gang ſeiner Entwicklung *bei aller* Unruhe, Thätigkeit und Mannigfaltigkeit des äußern geblieben, leicht einen Folianten füllte. Er ſelbſt hat dieſelben von Zeit zu Zeit geſammelt, mit Noten verſehen, umgearbeitet und namentlich viele heftig abgeläugnete Schmachſchriften und entehrende Stachelſchriften in ſpätere Sammlungen aufgenommen. Außer der Henriade und wenigen andern Producten möchte es damit beſchaffen ſein, wie mit ſeiner Bibliothek, welche Katharina II. kaufte und die noch jetzt im Winterpalaſt zu Petersburg prangt; ſie enthält wenig oder nichts von bleibendem Werth. Eine vollſtändige Sammlung ſeiner Briefe, welche ohnedieß durch das Natürliche, Lebhafte und Pikante ihres Styles anſprechen, möchte die officielle und noch mehr die geheime Geſchichte des 18. Jahrhunderts vielfältig aufhellen und für die Geſchichte der Proteſtantiſirung und der Revolutionen von Oben herab und Unten herauf von großem Intereſſe ſein. Im J. 1785 unternahm Beaumarchais eine neue Geſammtausgabe der Werke Voltaires und Condorcet gab Erläuterungen dazu, welche dafür ſprechen, daß die Heftigkeit des Meiſters in ihm fortlebte. Die Preſſen zu Kehl lieferten 1788 und 89 nicht weniger als 70 Octavbände mit Zeichnungen gleichſam als Programm der Revolution. Ein Unterdrückungsverſuch des Königs hatte höchſtens noch größere Verbreitung zur Folge. In Frankreich allein ſollen 300,000 Exemplare der Geſammtausgaben verbreitet ſein, die Zahl der Nachdrücke, Ueberſetzungen und Ausgaben einzelner Werke, die in der ganzen civiliſirten Welt bis auf unſere Tage verbreitet wurden, läßt ſich nicht berechnen und ebenſo wenig der Schaden, den das dadurch vermittelte Fortraiſonniren und Entſittlichen Voltaires ſtiftet. — Quellen: Hiſtoriſche und kritiſche Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn von Voltaire und anderer Neuphiloſophen unſerer Zeiten. Geſammelt und herausgegeben von Joh. Chriſtoph von Zabuesnig, Augsburg 1777; Les trois siècles de la litterature française par M. l'Abbé S. de Castres. A la Haye et Paris 1781; Biographie universelle ou Dictionnaire historique par F. H. de Feller, nouvelle edition par

Digitized by Google

M. Perennes, Paris 1833. Joh. Rudolph Schlegels Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts, Heilbronn bei Eckebrecht, 1784. Geſchichte der geiſtlichen Bildungsanſtalten von Theiner, Mainz 1835. Nonotte's philoſophiſches, Moreri's großes Lexicon, dabei neben bekannten hiſtoriſchen Werken teutſcher Gelehrten die vorzüglichſten und ſchlechteſten Werke von Voltaire ſelbſt. [Hägele.]

Vorabend eines Feſtes, ſ. Vigil.

Vorabend eines Feſtes bei den Juden. Jeder Sabbath, ſo wie jeder Feſttag, der nicht auf einen Sabbath fällt, hat bei den Juden einen eigenen Vorbereitungstag oder Vorabend, an dem man ſich auf den Sabbath oder Feſttag vorbereitet. Im neuen Teſtament heißt er *παρασκευή*, Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 42., was bei Marc. 15, 42. durch *προσάββατον* erklärt wird, und unter dieſem Namen auch Judith 8, 6. vorkommt. Bei den Rabbinen heißt er עֲרוּבְתָּא (Abend, Vorabend). Die Vorbereitung beſteht theils in Zubereitung der Speiſen für den Sabbath oder Feſttag, damit dieſer nicht durch ſolche Arbeit entheiligt werden müſſe, theils in gewiſſen Gebeten, Geſängen und Ceremonien, die bei den verſchiedenen Feſten verſchieden ſind, und wohl auch bei einerlei Feſt in verſchiedenen Gegenden nicht immer gleichförmig beobachtet werden. Vgl. Bodenſchatz, kirchliche Verfaſſung der heutigen Juden. II. 186 ff. — B. Mayer, das Judenthum in ſeinen Gebeten ꝛc. S. 108 ff.

Voragine, ſ. Jacobus de Voragine.

Vorbehalt, ſ. Reſervat und Reservatio mentalis.

Vorbehalt, geiſtl., ſ. Reservatum ecclesiasticum.

Vorbeſcheid, ſ. Deciſivdecrete.

Vorbilder, ſ. Typen.

Vorgebirge der guten Hoffnung (in kirchlicher Hinſicht). Dieſes engliſche Colonieland, auf der Südſpitze Africas gelegen, enthält ungefähr 7000 Quadratmeilen, worauf im Ganzen 200,000 Menſchen leben mögen. Darunter befinden ſich etwa 72,000 holländiſche Reformirte und 25,000 Proteſtanten verſchiedener Secten. Die Uebrigen ſind Katholiken, Muhamedaner (Malayen) oder Heiden. Die Nordgrenze des Landes iſt ſchwer mit einiger Genauigkeit zu beſtimmen, indem mit der Zunahme der Coloniſation und der Ausdehnung der Miſſionsſtationen auch die Grenzlinie vom Beginne der brittiſchen Beſitznahme an immer weiter nach Norden und Nordoſten fortgerückt worden iſt. Das Clima iſt gemäßigt. Das Land hat im Allgemeinen ein unfruchtbares, trauriges Ausſehen und bietet ſehr große faſt jeder Cultur unfähige Strecken dar. Daneben gibt es aber auch fruchtbare, gut bewäſſerte Thäler und Gebirgszüge, die mit den prachtvollſten Waldungen bedeckt ſind. Nordweſtlich vom Kaplande wohnen die bis tief ins innere Südafrica verzweigten Hottentotten und Buſchmänner, im Nordoſten die zahlreichen Stämme der Kaffern. Jedoch ſind die engliſchen Beſitzungen ſchon weit über die urſprüngliche Grenze des Kaffern- und Hottentottenlandes hinaus vorgerückt, ſo daß auf dem Gebiete der Colonie viele Tauſende dieſer halbwilden Volksſtämme wohnen. — Das Capland iſt der einzige Punct des Feſtlandes von Africa, wo der Proteſtantismus ſich eingewurzelt hat. Der katholiſchen Kirche wurde dieſes für ſie in Beſitz genommene Land durch die Holländer entriſſen. Die Portugieſen waren es, welche unter Bartolomeo Diaz im J. 1493 das Land zuerſt entdeckten. Vasco de Gama, der berühmte erſte Umſchiffer Africas nahm es 1494 für ſein Vaterland in Beſitz. Während aber Portugal mit der Eroberung der reichen Länder Indiens beſchäftigt war, vernachläßigte es das arme aber ſeiner Lage wegen ſo wichtige Capland, und ſo fiel es den Holländern in die Hände, die 1652 hier eine Colonie gründeten, und die ſchwachen Anfänge des katholiſchen Glaubens mit Gewalt unterdrückten. Der gedeihende Ackerbau und die aufblühende Viehzucht lockten eine immer größere Anzahl von Coloniſten ins Land, wodurch ein Stamm einer wohlhabenden Acker-

Digitized by Google

baubevölkerung gebildet wurde. Dieſe bildet bis auf den heutigen Tag das eigentlich proteſtantiſche (reformirte) Grundelement. Es ſind derbe, kräftige Naturen, dem frömmelnden, weichlichen Weſen der proteſtantiſchen Miſſionäre abhold, im Ganzen weniger fanatiſch, als ihre Stammgenoſſen in Europa, und dem Katholicismus meiſtens nur deßhalb feind, weil ſie ihn nicht kennen. Dagegen hat das Wirken der proteſtantiſchen Miſſionsgeſellſchaften trotz alles Rühmens, das von ihm gemacht worden iſt, eher dazu beigetragen, die Herrſchaft des Proteſtantismus zu erſchüttern, als zu befeſtigen. — Im J. 1795 wurde das Land von den Engländern erobert, 1803 wieder zurückgegeben, dann nochmals von denſelben beſetzt, und zuletzt 1814 förmlich in Beſitz genommen. Ebenſo ungern, als Holland die Colonie aufgegeben hatte, fügten ſich die im Caplande anſäßigen Holländer unter die brittiſche Herrſchaft. Daher kam es, daß England Anfangs mit großer Schonung zu Werke ging, den Coloniſten ihre aus dem Mutterlande ſtammenden Einrichtungen beließ, und durch Anſiedelung von Britten, namentlich von Schottländern zuerſt ein Gegengewicht gegen das überſtarke holländiſche Element zu ſchaffen ſtrebte. Endlich wurden im J. 1837 die auf dem Gebiete der Colonie anſäßigen Hottentotten und Kaffern, und 1839 auch die Neger emancipirt. Dadurch ſtieg die Unzufriedenheit der holländiſchen Anſiedler (Boers) aufs Höchſte. Gegen 5000 verließen auf einmal unter Anführung von P. Retief das Land und ſiedelten ſich außerhalb des engliſchen Gebietes öſtlich vom Caplande im ſ. g. Weihnachtslande (Port Natal) an. Ungeachtet mancher harten Unfälle gelang die Gründung eines eignen von den Engländern unabhängigen Gemeinweſens, das bald durch den Zuzug neuer Auswanderer vom Caplande her erſtarkte. Die engliſche Colonie erlitt dadurch eine merkliche Schwächung. Noch tiefere Wunden wurden ihr geſchlagen durch den im J. 1850 ausgebrochenen Kaffernkrieg, der über zwei Jahre lang das Land verwüſtete, und den Wohlſtand ganzer Provinzen vernichtete. Da der Ausbruch dieſes zerſtörenden Krieges großen Theils auf Rechnung der proteſtantiſchen Miſſionen und ihrer verkehrten Einwirkung zu ſchreiben iſt, ſo muß die Geſchichte dieſer Miſſionen hier kurz dargeſtellt werden. Schon die Holländer hatten einige Miſſionsverſuche gemacht, doch ohne ſonderlichen Erfolg. Ihre Coloniſten brachten die reformirte Religion aus der Heimath mit und erbauten ſich in der Capſtadt und an andern Orten ihrer Niederlaſſung ſtattliche Tempel. Die Bekehrung der Heiden lag ihnen wenig am Herzen. Erſt mit der engliſchen Beſitznahme begann eine rege Miſſionsthätigkeit. Hier war das Clima milde; Gefahren waren nicht zu fürchten; zahlreiche Kaffern und Hottentotten lebten in beſtändigem friedlichen Verkehr mit den Beſitzern der Landgüter, deren Aecker ſie bebauten, deren Ernten ſie einbrachten. Sie hatten ſich ſchon an den Umgang mit Europäern gewöhnt und einen gewiſſen Grad von Civiliſation angenommen, wodurch ihre Bekehrung zum Chriſtenthum ſehr erleichtert werden mußte. Alles das ſind Gründe, die es erklärlich machen, warum das Capland gerade von proteſtantiſchen Miſſionären, denen man bekanntlich Muth und Todesverachtung nicht zutraut, mit einer beſonderen Vorliebe aufgeſucht wurde. Zuerſt waren es ſchottiſche Miſſionäre von dem Glasgowſchen Miſſionshauſe, die bei Fort Hare am Fuße des Chumiegebirges eine Station gründeten. Ihnen folgten Herrenhuter, engliſche Independenten, Sendlinge des Elberfelder Miſſionshauſes u. ſ. w. Die Zahl der nach und nach gegründeten Stationen war ſehr anſehnlich; wir nennen hier nur Wupperthal, Gnadenthal, Bethelsdorp, Katrivier, Kaminsberg, Ebenezer, Schiloh, Butterworth, Theopolis, Blückwater, Klaarwater, Philipston, Gröneklöf, Pachaltsdorp, Farmersfield, Salem, Enon, Hephzibat, Schietfontein, Kouman u. ſ. w. Die Geldmittel, die auf dieſe verſchiedenen Miſſionsſtationen verwendet wurden, waren außerordentlich. Zudem kam die Regierung den Miſſionären in aller Weiſe zu Hilfe. In ihren Verträgen mit den an der Grenze der Colonie wohnenden Stämmen wurde jedesmal die

Digitized by Google

unbehinderte Zulaſſung von Miſſionären ausbedungen, und die bewaffnete Macht wachte darüber, daß ihnen kein Haar gekrümmt wurde. Die Weiſe des Miſſionsbetriebes war eine ſehr bequeme. Die verſchiedenen Geſellſchaften kauften für ihre Sendlinge ausgedehnte Strecken Landes gewöhnlich in fruchtbaren Gegenden und ließen auf denſelben maſſive Wohn- und Wirthſchaftsgebäude nebſt Kirche und Schule aufrichten. War Alles fertig, ſo zogen die von ihren Geſellſchaften mit ausreichendem Einkommen verſehenen Apoſtel mit Frau und Kindern ein. Handwerker und Ackerknechte, die ſich dem Miſſionswerke angeſchloſſen hatten, begannen Garten und Feld zu bauen; die engliſche Landesſitte ſorgte für allen möglichen Comfort, und ununterbrochene Berichte über die Anſtrengungen, Entbehrungen und Hoffnungen der Miſſionäre wußten in Europa die Opferwilligkeit der niederen und mittleren Claſſen der proteſtantiſchen Bevölkerung wach zu erhalten. Die Miſſionsthätigkeit beſtand nun darin, daß man die früher in Unterricht und Erziehung vernachläſſigten Eingebornen, die den Gutsbeſitzern die Felder beſtellten, oder ein wildes Nomadenleben führten, nach und nach an die Miſſionsſtationen zu feſſeln, und ſie zum Beſuch der Schule und Kirche anzuhalten ſuchte. Glaubten dann die Miſſionäre in ihnen eine geiſtige Erweckung zu gewahren, ſo wurden ſie zur Taufe und zum Abendmahl zugelaſſen; aus den Fähigſten wählte man auch wohl Lehrer und Katecheten. Die bedeutendſten Niederlaſſungen dieſer Art waren Catrivier (Katzenfluß), eine Independentengemeinde und Siloh, eine Miſſion der Brüdergemeinde an der Grenze des Kafferulandes, die 1850 gegen 800 Mitglieder und 86 „Abendmahlsgenoſſen“ zählte. Durch dieſe Weiſe, das Miſſionswerk zu betreiben, die freilich nur unter ähnlichen friedlichen Verhältniſſen wie hier anwendbar iſt, hätte allmählig viel Gutes für dieſe halbwilden, aber an europäiſche Cultur immer mehr ſich gewöhnenden Völkerſchaften gewirkt werden können, wenn nicht überhaupt das proteſtantiſche Miſſionsweſen mit Unfruchtbarkeit von Gott geſchlagen wäre. Der Proteſtantismus iſt nur eine Schmarotzerpflanze des Katholicismus und darum durchaus unfähig, aus ſich ein lebensfähiges Gebilde zu erzeugen. In Europa nahm er eine nicht unbedeutende Erbſchaft katholiſcher Anſchauungen und Grundelemente, die er nur allmählig abnutzt und in ſteter Berührung mit der katholiſchen Kirche einiger Maſſen immer wieder erſetzt, aus dem Mutterhauſe auf ſeine planloſen Wanderungen mit ſich fort, und friſtet ſo durch fremden Stoff ſein ſcheinbares Leben. Wo er aber aus ſeinem eignen Mutterſchooße ein ſelbſtſtändiges Leben gebähren ſoll, da bringt er nur Cretinen und Mißgeburten hervor. Die Denkenden unter den Proteſtanten haben dieſes, wenngleich ſie den eigentlichen Grund der Erſcheinung nicht eingeſtehen, in Bezug auf die Erfolge ihrer Miſſionen ſelbſt vollkommen anerkannt. Vergl. unter andern die „Südafricaniſchen Scizzen“ von Kretſchmar, Leipzig 1853. Unfähig, durch die Kraft der Predigt die Gemüther zu erſchüttern und zu gewinnen, üben ihre Miſſionäre keine Anziehungskraft auf die Wilden aus, als mittelſt der äußeren Vortheile. Man hat nach Kretſchmars auf eigner Anſchauung und vieljähriger Erfahrung gegründetem Urtheile aus den Miſſionsſtationen große „Fütterungsanſtalten von Faullenzern und Taugenichtſen“ gemacht. An einigen Stationen erkaufte man die Schüler ſogar durch kleine Gaben an Geld, ſo daß an Einer Anſtalt der tägliche Aufwand für die Fütterung und Bezahlung der Schüler und Katecheten ſich auf mehr als 50 Pfund belief. Weil der Proteſtantismus keine Kirche, keine Sacramente, kein wahres von Gott gegründetes Aeuſſeres hat, ſo bringt er es auch nie zu einer wahrhaften, geſunden Innerlichkeit. Wenn ein ſchlauer Hottentott oder Kaffer den Miſſionären es abgelernt hat, mit frömmelnder Miene den Kopf zu ſenken und über der Bibel die Hände zu falten, oder im ſüßelnden, näſelnden Tone von dem ſüßen Lamme zu ſprechen, deſſen Blut alle Sünden abwäſcht, ſo glauben dieſe Miſſionäre an ihm vollgültige Beweiſe ſeiner geiſtigen Erweckung zu ſchauen, beſchenken ihn mit einem Hute und

ſchwarzem Rocke und nehmen ihn unter ihre „Abendmahlsgenoſſen“ auf. Den geiſtigen Standpunct dieſer „Bekehrten“ kann man aus der Probe einer Katecheſe beurtheilen, die Kretſchmar aus einer Miſſionsſtation mittheilt. „Miſſionär: Nahum, wer hat die Sünde in die Welt gebracht? — „Jeſus,“ erwiederte blitzſchnell Nahum, ein 6 Fuß langer Kerl in ſchwarzem Frack und ſchwarzer Hoſe (alſo ein Erweckter), die Hände gläubig über eine Bibel auf der Bruſt gefaltet, den Kopf ſeitwärts geneigt und aus den Augen blinzelnd. Der Miſſionär biß ſich in die Lippen: Nahum, du irreſt. Wer war der erſte Menſch? — „Noah“ blitzſchnell, wie zuvor. — Nimm dir Zeit, Nahum; überlege, wer war Noah? — „Zwölf Apoſtel“ ſchrie Nahum triumphirend, ohne Zweifel in der Ueberzeugung, daß er ſich mit éclat aus der Verlegenheit gezogen.“ — Das tagelange müßige Zubringen dieſer großen von Natur aus kräftig gebauten Menſchen in der Schule und Kirche, die angewöhnte heuchleriſche Frömmigkeit, die Abfütterungen und Beſoldungen mußten die Folge haben, daß dieſe Naturen im innerſten Grunde verdorben wurden. Müßiggang, Scheu vor ernſter Arbeit, Trunkſucht und gefährliches Vagabundiren wurden mit dem Weitergreifen des proteſtantiſchen Miſſionsweſens unter den Kaffern und Hottentotten allgemein. Dazu kam, daß die Miſſionäre ihren Zöglingen höchſt verderbliche Grundſätze von Freiheit und Unabhängigkeit beibrachten. Mißtrauen und Trotz gegen die Europäer war die Folge davon. Es wurde den Landbeſitzern ſchwer, ſelbſt gegen hohen Lohn bei den früher ſo arbeitſamen Kaffern Knechte und Arbeiter zur Einbringung ihrer Ernten zu bekommen, und die Kluft, welche Eingeborne und Europäer trennte, wurde immer tiefer und unheilvoller. „Es iſt, ſagt der proteſtantiſche Berichterſtatter, oft geſchehen, wenn ein Gutsbeſitzer demüthig zu einem Schwarzen kam, um ſeine Dienſte als eines Knechtes oder Arbeiters zu ſuchen, daß der unverſchämte Lump ihm geantwortet hat: Wer ſagt euch, daß ich diene? wir ſind gegenwärtig freie Menſchen; das Blättchen hat ſich gewendet, und der Weiße arbeitet gegenwärtig für uns. — So geſchah es, daß während die katholiſche Religion die tiefe Kluft, welche die Natur zwiſchen der weißen und ſchwarzen Bevölkerung begründet hat, überall, wo ſie Macht gewinnt, ausgleicht, der Proteſtantismus dieſe Kluft nur erweitert, und die verſchiedenen Raçen in einen Vertilgungskampf gegen einander treibt. Daher hat ſowohl in America, als auch in neueſter Zeit in Auſtralien und Africa die Ausbreitung des Proteſtantismus ſogar für die Exiſtenz der eingebornen Bevölkerungen die traurigſten Folgen gehabt. Es iſt demnach nicht zu verwundern, daß zwiſchen den Miſſionsſchülern und den urſprünglichen Coloniſten bald ein geſpanntes Verhältniß ſich bildete, das allmählig in völlige Erbitterung ausartete. Die Regierung, welche lange genug den Miſſionären Vorſchub geleiſtet hatte, ſah zu ſpät ihren Fehler ein, nachdem bereits ein entſchieden ſchlechter und widerſetzlicher Geiſt ſich der eingebornen Bevölkerung bemächtigt hatte. „Ich muß mich, — ſagt Napier in ſeinem Werke „On south Africa“ — in Bezug auf die Wirkung unſerer Miſſionen überzeugt halten, daß ſie durchaus fehlgeſchlagen ſind, und die Kaffern haben neuerlich wie bekannt, die Miſſionsbibeln zu Gewehrpfropfen gebraucht. Die Hottentotten ſind mehr dem Trunke ergeben und lüderlicher, als je, und zu ihrer Schande ſei es geſagt, einige der ehrwürdigen Leute (d. h. der Miſſionäre) geben ihnen nicht das beſte Exempel zur Moralität.“ — Sobald die Regierung anfing, ſelbſtſtändige Maßregeln zur Sicherung der Ordnung in der Colonie zu ergreifen, begann auch die Aufreizung der Wilden gegen das „gottloſe Regiment.“ Am tiefſten fühlten ſich die Miſſionäre gekränkt durch das Vagabundengeſetz, wodurch die Regierung das Land befreien wollte von den Beläſtigungen durch Tauſende von umherſchweifenden arbeitſchenen Taugenichtſen, die unter dem Vorwande, Miſſionsſchüler zu ſein, ein ungebundenes Leben führten. Es kam zu heftigen, aufreizenden Reden ſelbſt in den Miſſionskirchen, ſo daß der Geiſt einer frechen Widerſetzlichkeit bei den

Digitized by Google

Eingebornen immer ſichtbarer hervortrat. So bereitete ſich denn jene furchtbare Kataſtrophe vor, die ſeit 1850 mehr als 2 Jahre lang die Colonie verwüſtet und ſie an den Rand des Verderbens gebracht hat. Kretſchmar ſagt darüber in ſeinem Werke: „Am Cap gingen aus dieſen Vorhöfen geiſtiger Veredlung und ſittlicher Verbeſſerung im jüngſten Kaffernkriege Horden von Rebellen und Mördern hervor, die die Blätter ihrer Bibeln zu Gewehrpfropfen verwandten. Katrivier, das größte Inſtitut Südafricas wurde ein Mörderneſt. Seltſame Belege ſtellten ſogar die Miſſionäre dieſes Inſtitutes bloß, und eine Reihe verdächtiger Umſtände brandmarkte ſie als Rädelsführer der Hottentottenrebellion. Sie wurden in Unterſuchung gezogen; das Gericht ſprach ſie frei, aber nicht die öffentliche Meinung. „An ihren Werken ſollt ihr ſie erkennen" ſchrie die ganze Colonie. — Die von Harry Smith unmittelbar vor der Metzelei am Chriſttage 1850 niedergeſetzte Unterſuchungscommiſſion erklärte „es ſei nur allzuklar, daß die Anſiedler nicht beſſer ſeien als Diebe, die von der Plünderung ihrer Nachbarn lebten, zu dieſem Zwecke, durch die anſcheinende Schwäche der Regierung und durch den Mangel an Militärmacht ermuntert, ringsum Aufruhr angezettelt, und dann an allen Gräueln des endlich ausgebrochenen Kaffernkrieges brüderlich Antheil genommen hätten." „Dieſes ſind die Grundſätze, welche die Hottentotten von den proteſtantiſchen Miſſionären eingeſogen haben," fügt der Berichterſtatter hinzu. Nicht ohne Grund; denn ſchon im erſten größeren Treffen fanden ſich der hottentottiſche „Diacon an Mr. Arie van Booyens Kirche," und Claß Botha, der Hauptſänger am Katzfluſſe unter den erſchlagenen Kaffern, und in dem als loyal beſchrieenen Philipston traf darauf der Generalgouverneur Sommerſet die Stimmung ſo verrätheriſch, daß er alle zu den Kaffern noch nicht entlaufenen Einwohner aufpackte und ſammt ihren Miſſionären mit ſich nahm. Ein noch ſchwererer Schlag war der völlige Abfall der alten Station der Londoner Miſſionsgeſellſchaft zu Theopolis, der, von der Kat-rivier-Miſſion aus eingeleitet, unter argen Gräueln gegen ihre nächſten Nachbarn erfolgte. Was aber die Haltung der Miſſionäre ſelbſt bei ſolchen Schritten ihrer „Bekehrten" betrifft, ſo ſagt ein im Morning-Chronicle vom 16. Mai 1851 veröffentlichter Brief eines engliſchen Officiers von King-Williams-town unter Anderm aus: zunächſt thäten die mit Hetzereien, Schießbedarf und Waffen bei den Kaffern umherziehenden engliſchen Hauſirer das Möglichſte, den Krieg in die Länge zu ziehen; „dann — heißt es weiter — ſind hier die Miſſionäre, welche ebenfalls Schießpulver heimlicher Weiſe verkaufen, da immer ein Lädchen oder eine Werkſtätte mit jeder Miſſionsſtation verbunden iſt, was den Miſſionären gehört, aber eines Andern Namen führt. Eben dieſe Winkelkrämer ſind es, die die übelſte Geſinnung verbreiten." (Hiſtoriſch-politiſche Blätter, Bd. XXXI. S. 319—321.) Die nähere Darſtellung der Begebenheiten des Kaffernkrieges gehört nicht hierher. Derſelbe wurde von Seiten der Aufſtändiſchen mit einer ſeltenen Grauſamkeit geführt, ſo daß die engliſchen Soldaten häufig Giftpillen zu ſich ſteckten, um falls ſie in die Hände ihrer unmenſchlichen Feinde fielen, ſchnell ihrem Leben ein Ende machen zu können. Die Kaffern wußten das Feuergewehr vortrefflich zu handhaben. Die Bibeln wurden zu Patronen gebraucht, die Hauptmiſſionsorte, Kat-rivier und die Herrenhutergemeinde Siloh wurden die Schauplätze der größten Verbrechen. Die Güter der Landbeſitzer wurden niedergebrannt, die Beſitzer, wo man ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Die Verheerungen breiteten ſich bis in die Nachbarſchaft der Capſtadt aus. Erſt im dritten Jahre gelang es den Engländern, des Aufſtandes Meiſter zu werden, und die Ruhe wieder herzuſtellen. Die Wunden aber, die der Colonie geſchlagen worden ſind, werden nicht ſo bald wieder geheilt werden. Die Miſſionen ſind zum Theil verödet und das proteſtantiſche Miſſionsweſen hat in Südafrica durch die Früchte, die es getragen, einen ähnlichen Stoß bekommen, als einige Jahre früher auf den Inſeln der Südſee. Es

Digitized by Google

war ein großer Nachtheil für die Colonie am Cap, daß ſie nicht, wie die übrigen engliſchen Beſitzungen ein irgend beträgliches katholiſches Element in ſeiner Bevölkerung aufzuweiſen hatte; denn die katholiſchen Miſſionen am Cap ſind ſehr neuen Urſprungs. Zwar ſoll ſchon zur Zeit der holländiſchen Herrſchaft eine gewiſſe Zahl von Katholiken vorhanden geweſen, und durch 3 Prieſter geleitet worden ſein, indeß fand ſich ſpäter weder eine Kirche, noch war irgend eine Spur ihres Wirkens zu entdecken. Zu bedauern war es, daß nicht ſogleich mit dem Beginne der engliſchen Herrſchaft einige Prieſter ſich in der Colonie niederließen, und die hin und wieder ſich anſiedelnden Franzoſen, Irländer und Portugieſen zu Gemeinden ſammelten. Damals waren die wenigen ſich am Cap aufhaltenden Katholiken dem apoſtoliſchen Vicar der Inſel Mauritius untergeben, der im J. 1820 einen Benedictiner, mit Namen Kater hinſandte. Derſelbe ſcheint aber nur einige Zeit am Cap ſich aufgehalten zu haben. Bald darauf kam der apoſtoliſche Vicar ſelbſt, und ließ zur Verwaltung der Seelſorge einen iriſchen Prieſter, Scully, in der Capſtadt zurück. Mit der katholiſchen Gemeinde muß es ſehr dürftig ausgeſehen haben, denn in den Kirchenbüchern findet ſich für das J. 1820 nur Eine Taufe, und für das J. 1823 nur die Einſegnung Einer Ehe verzeichnet. Scully erhielt nur mit Mühe die Erlaubniß zum Baue einer katholiſchen Kirche. Da er den Reſt der Bauſchuld im Betrage von 750 Pfund nicht aufzubringen im Stande war, ſo mußten mehrere Mitglieder der Gemeinde dafür als Bürgen eintreten. Bei der für die Katholiken ſo drückenden Geſetzgebung, bei der Macht des Beiſpieles, die das verkehrte Verhältniß des proteſtantiſchen Predigers zu der Gemeinde auf wenige im Drucke lebende Katholiken ausüben mußte, läßt ſich erklären, daß ſich bald ein Mißverſtändniß zwiſchen dem Seelſorger und dem Kirchenvorſtande, der durch die geleiſtete Bürgſchaft gewiſſer Maßen das Eigenthum der Kirche in Händen hatte, ausbildete, wodurch dem Prieſter ſeine Stellung verleidet wurde. Scully reiſete im J. 1824 ab, und die Colonie blieb wieder ohne Prieſter. Im J. 1826 wurde ein braver holländiſcher Prieſter Theodor Haggener vom apoſtoliſchen Vicar der Inſel Mauritius zum Caplande geſchickt. Derſelbe hielt Rundreiſen durch die Colonie, während ein Gehülfe, der ihm beigegeben wurde, der Irländer Thomas Rishton ſeinen bleibenden Sitz in der Capſtadt nahm. Aber die mißlichen Verhältniſſe der Pfarrkirche und die ſich fortſpinnenden Streitigkeiten mit dem Kirchenvorſtand legten auch ihrem gedeihlichen Wirken große Hinderniſſe in den Weg. Haggener kehrte nach Holland, Rishton nach Irland zurück, wo er 1835 in einem Kloſter ſtarb. Ein ſpaniſcher Dominicaner, der auf der Fahrt zu den Philippinen im J. 1836 am Cap zurückblieb, nahm ſich nach Kräften der verlaſſenen Katholiken an, ohne doch wegen Unbekanntſchaft mit der Sprache irgend Nachhaltiges wirken zu können. Endlich kam die Zeit, wo der merkwürdige Aufſchwung, den die katholiſche Religion in Folge der 1829 zu Stande gebrachten Emancipation der Katholiken in England und in den engliſchen Colonien nahm, auch bis auf das bisher ſo vernachläſſigte Capland ſeine wohlthätigen Folgen äußerte. Die Geſchichte der katholiſchen Kirche in dieſer Colonie beginnt eigentlich erſt mit dem J. 1837. In dieſem Jahre wurde nämlich kraft eines päpſtlichen Breve das Capland der geiſtlichen Jurisdiction des apoſtoliſchen Vicars der Inſel Mauritius enthoben und ein eignes apoſtoliſches Vicariat daſelbſt errichtet. Der iriſche Prieſter Griffiths ward zum apoſtoliſchen Vicar ernannt. Seine Biſchofsweihe ward am 24. Auguſt 1837 durch den Erzbiſchof von Dublin vollzogen. In Daniel Burke erhielt Griffiths einen würdigen Coadjutor. Außerdem ſchloſſen ſich ihm ein jüngerer Bruder und Georg Cormoran aus dem Orden der Dominicaner an. Die Koſten der erſten Ausrüſtung übernahm theils die Propaganda zu Rom, theils wurden ſie durch freiwillige Beiträge der iriſchen Katholiken zuſammengebracht. Die engliſche Regierung ſetzte für den Biſchof einen kleinen Gehalt aus. Am 14. April 1838

Digitized by Google

landeten die neuen Apoſtel am Cap. Ihr Empfang Seitens der Vorſteher der durch innere Zerwürfniſſe zerrütteten katholiſchen Gemeinde war äußerſt kalt. Die proteſtantiſchen Einwohner glaubten nicht, daß es dem Biſchofe gelingen könne, ſich am Cap zu befeſtigen. Aber die veränderte Geſetzgebung ſeit der Emancipation der Katholiken geſtattete dem Biſchofe ein ungehemmteres Wirken, und ſo gelang es ihm, die faſt in Trümmer zerfallene alte Kirche, die Veranlaſſung ſo vielen Streites, zu verkaufen und nach Befriedigung aller Anſprüche noch die Summe von 800 Pfund zu erübrigen. Eine neue Kirche wurde gebaut, und bald konnte die Gemeinde als feſt begründet betrachtet werden. Mit Hilfe einer vom Proteſtantismus bekehrten Wittwe mit ihren 2 Töchtern wurde eine katholiſche Freiſchule für 26 Kinder eröffnet, deren Zahl bis zum J. 1839 ſchon auf 50 geſtiegen war. Der Biſchof berechnete um dieſe Zeit die Zahl der Katholiken in der ganzen Colonie auf 2500. Im J. 1841 zählte man in der Gemeinde der Capſtadt ſchon 290 Taufen, darunter 30 von Erwachſenen. In demſelben Jahre waren in der Capſtadt 20 Heiden und 38 Proteſtanten bekehrt. Größer als in der Hauptſtadt war die Zahl der Katholiken zu Grahamſtown, der wichtigſten Stadt im Oſten der Colonie. Der Prieſter Murphy erhielt hier ſeinen bleibenden Aufenthalt, und baute eine Kirche. Daſelbſt wurden in Einem Jahre 10 Proteſtanten, eben ſo viele ſchwarze Sclaven, 2 Kaffern und 2 Hottentotten bekehrt. Eine dritte Gemeinde wurde zu Port-Eliſabeth gegründet, wo Cormoran ſich niederließ; eine vierte im Innern des Landes zu Beaufort, wo beſonders unter der Beſatzung viele irländiſche Katholiken ſich befanden. Im J. 1841 konnte ſchon der Verſuch gemacht werden, in Georgstown eine katholiſche Gemeinde zu gründen. Die Stadtſchule wurde zur Abhaltung des erſten feierlichen Gottesdienſtes hergegeben, der auf die zahlreich verſammelten Proteſtanten einen tiefen Eindruck machte. Es gab damals 20 Katholiken in der Stadt und eben ſo viele in der Umgegend. Nachdem einmal eine katholiſche Kirche gebaut war, mehrte ſich ihre Zahl ſehr bald. Der Miſſionär Devereux meldete bald nachher, daß bereits 87 Kinder getauft und 47 Proteſtanten und Heiden bekehrt ſeien. — Nachdem ſo in allen größern Städten katholiſche Gemeinden begründet waren, drangen die Miſſionäre bis zum Schwarzfluſſe (Nu-Gariep) und zum Orangeſtrom und darüber hinaus vor, um auch unter den Kaffern und Hottentotten ihre Thätigkeit zu beginnen. Leider verlaſſen uns hier die Berichte der Lyoner Annalen, deren Redaction überhaupt viel zu wünſchen übrig läßt, faſt gänzlich, und dennoch muß die katholiſche Religion in den letzten Jahren im Caplande bedeutende Fortſchritte gemacht haben, indem wir ſchon im J. 1851 ſtatt des Einen zwei apoſtoliſche Vicariate finden. Das Vicariat der Capſtadt umfaßte die weſtliche Hälfte der Colonie nebſt der Inſel St. Helena, wo ſich auch bereits eine katholiſche Gemeinde befindet, und erhielt von der Lyoner Miſſionsgeſellſchaft 16,000 Fr. an Unterſtützung. Das Vicariat von Grahamſtown, dem Devereux als Biſchof vorſtand, umfaßte die öſtliche Hälfte nebſt Port Natal. Im folgenden Jahre ſehen wir die Zahl der Biſchöfe abermals um Einen vermehrt, indem in Port Natal ein eignes apoſtoliſches Vicariat errichtet wurde. Der erſte Biſchof heißt Allard; die Miſſionäre ſind Oblaten der unbefleckten Jungfrau. Die 3 Biſchöfe erhielten in dieſem Jahre zuſammen an Unterſtützungen die Summe von 66,000 Fr. Die Errichtung einer eigenen Kirchenprovinz mit 2 oder 3 Suffraganen dürfte bald zu erwarten ſein. Die Zahl der Katholiken im Vicariate der Capſtadt mit St. Helena mag 4000, im Vicariat von Grahamſtown 3000, in Port Natal 1000—1500 betragen. Noch fehlen der jungen Kirche des Caplandes Seminarien und wiſſenſchaftliche Anſtalten, auch ſind noch keine eigenen Inſtitute für die Bekehrung der Eingebornen begründet, doch iſt der feſte Grund zur Errichtung eines großartigen Baues bereits gelegt und wir zweifeln nicht, daß Südafrica in nächſter Zukunft der Schauplatz einer weitgreifenden katholiſchen

Digitized by Google

Miſſionswirkſamkeit ſein werde, nachdem der Proteſtantismus neuerdings ſo ſchlagende Beweiſe ſeiner Unfähigkeit, ein Volk zum Chriſtenthum zu bekehren, gegeben hat. [Eduard Michelis.]

Vorhölle, ſ. Hölle, Höllenfahrt Chriſti, Himmel und Limbus.

Vormundſchaft bezeichnet nach teutſchem Sprachgebrache das Verhältniß ſowohl der Tutel als auch der Curatel, ſowie wir den Ausdruck „Mündel" nicht nur von Unmündigen ſondern auch von Minderjährigen verſtehen. In dieſem weiteren Wortſinne alſo haben ſchon das römiſche und canoniſche Recht (l. 52 Cod. De episc. I. 3; und c. 40. c. XVI. qu. I.) den Geiſtlichen, um ihn nicht in weltliche Geſchäfte zu verwickeln und ausſchließlich ſeinem geiſtlichen Berufe leben zu laſſen, von der Verbindlichkeit der Uebernahme von Vormundſchaften befreit, und auch die Landesgeſetze der neueren Staaten dieſe Exemption anerkannt. Es iſt aber auch andererſeits ein Laie, der als Vormund ſeiner Verpflichtung noch nicht enthoben, ſolange die über das Vermögen ſeines Pflegbefohlenen abgelegte Rechnung nicht juſtificirt iſt, irregulär (c. 3. Dist. LIV. und c. un. X. De oblig. ad ratiocin. I. 19.), weil er während der Dauer der Tutel oder Curatel für ſchuldbare Vermögensnachtheile ſeines Mündels haftet, und die Würde des geiſtlichen Standes bloßgeſtellt wäre, falls derſelbe bereits ordinirt wegen Fahrläßigkeit oder Veruntreuung gerichtlich belangt würde. Vgl. die Art. Curator und Tutor.

Vorſatz im Allgemeinen iſt der Willensentſchluß in Beziehung auf künftige Handlungen; denn nicht jeder Willensact kann ſich im Augenblicke verwirklichen, ſondern die Möglichkeit ſeiner Verwirklichung hängt meiſtens von einem Zuſammentreffen äußerer Umſtände ab, deren Eintreten erſt erwartet werden muß. Namentlich aber, wenn der Gegenſtand des Willens nicht ſowohl ein Thun als vielmehr ein Unterlaſſen iſt, verſchiebt ſich ſeine Verwirklichung in die unbeſtimmte Zukunft, denn wenn ich den Willen habe, etwas niemals, alſo in keiner *Zeit* zu thun, ſo iſt mein Wille ſeiner endlichen Erfüllung erſt gewiß, wenn alle Zeit für ihn abgelaufen iſt. — Der Wille tritt nun nicht erſt in dem Augenblicke ein, wo er ſich in der äußern Handlung verwirklichen kann, ſondern er geht dieſer auch ſchon voraus, als Vorſatz. Allerdings aber geht er ihr nicht nothwendig voraus als ununterbrochene Reihe einzelner Willensacte; ſondern wenn der Wille einmal in einem beſtimmten Acte ſchlüſſig geworden iſt, ſo dauert die Kraft dieſer Entſcheidung fort bis entweder der Wille ſich äußerlich verwirklicht, oder ein entgegengeſetzter Willensact den erſten Entſchluß aufhebt. — Da nun der innere Willensact allein dem Menſchen wahrhaft angehört, während die Ausführung mehr von äußern Umſtänden abhängt, ſo iſt auch das, was dem Menſchen zu imputiren iſt, ſchon faſt ganz im vollendeten Vorſatz eingeſchloſſen, und es kann geſagt werden, daß der Wille für das Werk gilt im Guten und im Böſen. Doch kann dieß nur von der völligen Entſchiedenheit des Willens gelten, deren der Menſch faſt nur im Momente der Handlung gewiß ſein kann; allein nicht jeder Vorſatz hat dieſe vollendete Entſchiedenheit, ſondern er beginnt zuerſt im bloßen Gedanken, keimt auf im Wunſche, wächſt zum Verlangen und reift zuletzt zur thatkräftigen Entſchiedenheit des Willens. Die unklaren Mittelſtufen ſind die häufigſten, und wenn dieſe auch ihre eigene moraliſche Zurechnung haben, ſo tragen ſie doch nicht das Verdienſt oder die Schuld der Handlung ſelbſt. — — In einem engern Sinne verſteht man unter Vorſatz beſonders den mit der Reue verbundenen Willensentſchluß nicht mehr zu ſündigen (ſ. d. A. Reue). Reue und Vorſatz ſind nur die beiden Seiten des gegen die Sünde gerichteten Willens; die Reue ſieht in die Vergangenheit, der Vorſatz in die Zukunft. Wie ſie nun beide in dem Abſchen von der Sünde überhaupt ihren Grund haben, ſo muß auch der Vorſatz nicht weniger als die Reue allgemein ſein, d. h. er muß ſich auf jede nur mögliche Sünde beziehen. Inſofern er daher auch die Vermeidung aller

Digitized by Google

Unterlaſſungsſünden zum Gegenſtande hat, ſo erhellt ſchon daraus, daß er nicht bloß der ganz negative Willensentſchluß ſein kann, keine Sünde zu begehen, ſondern zugleich der poſitive Entſchluß, alles nur mögliche Gute zu thun. Ueberhaupt aber kann nur jener Abſcheu vor der Sünde wahr und aufrichtig ſein, der aus der Liebe zum Guten kommt, und es iſt eine Unmöglichkeit, das Böſe anders zu überwinden, als durch das Gute. In dieſem poſitiven Moment hat daher der Vorſatz erſt ſeine wahre moraliſche Kraft. — Wie die Reue, ſo darf auch der Vorſatz nicht bloß Sache des Gefühls, bloße Gemüthsbewegung ſein, ſondern er muß bewußte und freie That des Willens und darum wirkſam ſein. Hier iſt der Selbſttäuſchung ein weites Feld geöffnet; der bloße Wunſch, ja die heiße Sehnſucht anders zu ſein, iſt noch nicht der Wille, anders zu werden; aber je tiefer und lebhafter der Menſch empfindet, deſto leichter wird er verleitet ſein, jene Regung des Begehrungsvermögens für eine That des Willens, für einen feſten Vorſatz zu halten. Eine völlige Gewißheit der Aufrichtigkeit und daher der Wirkſamkeit des Vorſatzes hat der Menſch eigentlich erſt da, wo er ſich in der That bewährt. Damit iſt aber nicht geſagt, daß er die Gelegenheit der That erſt abwarten muß; denn was zuerſt die Sünde betrifft, ſo überfällt ſie den Menſchen nicht ſo plötzlich und unverhofft, daß man nur ihrem künftigen Anfalle in der Verſuchung entgegenſehen müßte, ſondern ſie hat ihre Wurzeln ſchon in der Gegenwart, und an dieſer hat der Vorſatz ſogleich eine Gelegenheit ſich zu bethätigen; daher bewährt ſich der Vorſatz nicht bloß im Augenblicke der Verſuchung, ſondern noch mehr in dem Beſtreben, die Verſuchung abzuwenden oder wenigſtens zu ſchwächen, alſo in der Vermeidung der böſen Gelegenheit, im Kampfe gegen die böſen Neigungen ꝛc. Anderſeits bietet ſich die Gelegenheit zum Guten, und wäre es auch nur in innern Acten, eigentlich immer dar, ſo daß der Vorſatz der Beſſerung nicht lange auf die Gelegenheit zur Bethätigung warten darf; vielmehr darf man ſagen, ein ſo abwartender Vorſatz iſt kein ernſtlicher Vorſatz. Einige rigoriſtiſche Moraliſten, z. B. Concina, ſind indeß zu weit gegangen, wenn ſie behauptet haben, der Rückfall in die Sünde ſei immer ein Zeichen, daß der Vorſatz nicht ernſtlich und wirkſam, folglich auch die letzte Beicht nicht gültig geweſen ſei, und aus dem nämlichen Grunde befolgte die janſeniſtiſche Praxis den Grundſatz, jedem Rückfälligen die Abſolution zu verweigern. Allein auch der ernſtliche Wille ſchließt die Möglichkeit des Rückfalles nicht ſchlechthin aus, ſo lange überhaupt der menſchliche Wille wandelbar iſt, vom Guten zum Böſen und vom Böſen zum Guten übergehen kann; dieſe Wandelbarkeit gehört aber zum Weſen des Erdenlebens und endet erſt mit dem status viatoris. Wenn daher der Rückfall auch ein Grund ſein kann, die Aufrichtigkeit der vorausgegangenen Reue zu bezweifeln, ſo kann er doch für ſich allein eine Gewißheit nicht geben, ſondern muß in einem vernünftigen Urtheil mit andern Gründen zuſammengehalten werden. Anders verhält es ſich allerdings mit vielfach wiederholten Rückfällen und mit Gewohnheitsſünden; bei ihnen muß durchaus die That als Kriterium der Aufrichtigkeit des Vorſatzes aufgeſtellt werden. — Der Vorſatz der Beſſerung kann auch bloß implicite in der Reue enthalten ſein; denn wenn dieſe als wahrer Haß und Abſcheu nicht bloß des Gemüthes, ſondern des Willens im Allgemeinen gegen die Sünde ſich richtet, ſo iſt es möglich, daß der Geiſt nicht die Vergangenheit und Zukunft unterſcheide, und nicht in einem beſtimmten Acte des Bewußtſeins und Willens auf die Zukunft reflectire; der allgemeine Widerwille gegen die Sünde trifft dann natürlich ſo gut die in der Zukunft mögliche, als die in der Vergangenheit ſchon wirkliche Sünde, und da dieſer Abſcheu ein Willensact iſt, ſo iſt er virtuell auch Vorſatz. Aber auch der Schmerz über die begangene Sünde, der bei dieſer Wirklichkeit ſtehen bleibt und ſich nicht im Bewußtſein zu jener Allgemeinheit erhebt, ſchließt virtuell einen Vorſatz in ſich, denn man kann wohl kaum die vergangene Sünde haſſen und die künftige lieben. Es iſt nun die Frage,

Digitized by Google

ob zum Zwecke der Sündenvergebung im Bußſacramente der Vorſatz, der ſo implicite in der Reue enthalten iſt, genüge, oder ob er in einem geſonderten Acte hervortreten müſſe. Aus poſitiven Gründen läßt ſich die Frage kaum beantworten; denn wenn das Concilium von Trient einerſeits für die Nothwendigkeit eines beſondern Actes zu ſprechen ſcheint, da es ausdrücklich den Vorſatz neben dem Abſcheu über die Sünde nennt, (detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero) ſo ſpricht es doch andrerſeits der attritio die Fähigkeit zu, den Sünder zur Sündenvergebung zu disponiren si voluntatem peccandi excludat. Allein jedenfalls hat der bloß einſchließliche Vorſatz eine große Unſicherheit, da jene vage Allgemeinheit des Schmerzens mehr den Charakter der Gemüthsbewegung als des bewußten Willensactes trägt. Je entſchiedener dagegen der Vorſatz im Willen wurzelt und daher feſt und aufrichtig iſt, deſto mehr wird er ſich im geſonderten Acte aus dem bloß negativen Abſcheu vor der Sünde entwickeln; und ſomit iſt es allerdings nothwendig, daß der Vorſatz in einem gewiſſen Grade explicite aus der Reue hervortrete, wenn auch die beſtimmte Scheidelinie zwiſchen beiden bei ihrer lebendigen Wechſelwirkung nicht gezogen werden kann. [Weinhart.]

Vorſehung, göttliche, auch Fürſehung, providentia, *πρόνοια*. Nachdem der römiſche Katechismus P. I. c. II. qu. 15—20. die Lehre von der Schöpfung abgehandelt, fährt er qu. 21 und 22 wörtlich alſo fort: „Indeſſen dürfen wir Gott nicht ſo für den Schöpfer und Hervorbringer aller Dinge halten, daß wir etwa meinten, das von ihm Geſchaffene hätte nach Vollendung des Schöpfungswerkes ſofort ohne deſſen Allmacht beſtehen können. Denn wie das Daſein alles Seienden nur durch die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers bewirkt werden konnte, ſo würden die geſchaffenen Dinge ſogleich in das Nichts zurück fallen, wenn nicht die göttliche Vorſehung ſie beſtändig begleitete und mit derſelben Kraft erhielte, womit ſie in das Daſein gerufen ſind. Dieß erklärt die hl. Schrift wenn ſie ſagt: „„wie könnte etwas beſtehen ohne deinen Willen oder wie könnte etwas erhalten werden das nicht du ins Daſein gerufen““ (Weish. 11, 26). Nicht bloß aber erhält und regiert die göttliche Vorſehung alles was da iſt, ſondern verleiht auch demjenigen, was ſich bewegt und wirkſam iſt, dermaßen vermittelſt innerlich wirkender Kraft Bewegung und Wirkſamkeit, daß ſie der geſchöpflichen Wirkungskraft vorangeht, ohne ſie jedoch zu hemmen; und ihre geheime Kraft erſtreckt ſich auf alles Einzelne und wirkt, wie der Weiſe bezeugt, mächtig von einem Ende zu dem andern und ordnet alles lieblich an (Weish. 8, 1). Darum hat der Apoſtel als er den Athenienſern den Gott verkündigte, den ſie verehrten ohne ihn zu kennen, geſagt: „„er iſt nicht ferne von jedem aus uns, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns, ſind wir““ (Apg. 17, 27 und 28).“ Dieſe Erklärung des römiſchen Katechismus hat als Ausdruck des kirchlichen Bewußtſeins in Betreff der Vorſehung zu gelten. Die Beſtimmungen aber die ſie enthält ſind kurz folgende: 1) Es gibt eine göttliche Vorſehung; 2) dieſelbe beſteht darin daß Gott für das von ihm Geſchaffene ſorgt, iſt alſo mit einem Worte göttliche Fürſorge und vollzieht ſich in Erhaltung, Regierung und Leitung des Geſchaffenen; 3) ſie erſtreckt ſich auf alles von Gott Erſchaffene ohne eine Ausnahme. Der hierin aufgeſtellte Begriff der Vorſehung iſt von jeher in den Definitionen ausgeſprochen worden, welche die Wiſſenſchaft gegeben hat. So definirt Nemeſius die Vorſehung als eine von Gott ausgehende Sorge für das Seiende (*ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια*), oder auch als göttlichen Willen, durch welchen alles Seiende angemeſſen geleitet wird (*βούλησις θεοῦ δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει.* De nat. hom. c. 42). Ebenſo Lactantius, indem er ſagt, es ſei durch die Providenz, daß die erſchaffenen Dinge geleitet werden (cujus vi ac potestate omnia quae videmus et facta sunt et reguntur. De ira Dei. c. 10), und Cyrill von Alex., indem er

Gott Beaufſichtiger und Leiter aller Dinge nennt (ἐπόπτης τῶν ὅλων καὶ ἐπιμελητής. lib. 10 in Joh.). Ganz daſſelbe iſt es, nur genauer beſtimmt, wenn Thomas die Providenz als jene Thätigkeit Gottes bezeichnet, die beſtimmt ſei, das Geſchaffene ſeinen Zweck erreichen zu laſſen (ratio ordinandorum in finem. S. I. 22, 1). Zu näherer Erläuterung bemerken ſodann die Theologen weiter, in fraglicher Thätigkeit Gottes wirken deſſen Intelligenz und Wille vereint. Hiebei wollen wir nicht verweilen; es genüge vorläufig zu bemerken, jedenfalls ſei die Vorſehung, obgleich ſie offenbar zeitlich wirkt, nicht als eine Thätigkeit zu faſſen, die erſt in der Zeit beginne, ſo daß mit ihr das göttliche Wirken ein neues Object empfienge, ſein Wiſſen ſich vermehrte, ſein Wille ſich erweiterte. Die ratio ordinandorum in finem iſt ebenſo ewig als der göttliche Weltgedanke und Weltplan. Dieß wollen die Theologen ſagen, wenn ſie bei Erörterung der Providenz den Satz behaupten, das Wiſſen Gottes könne weder vermehrt noch vermindert werden, scientiam Dei nec augeri nec minui posse (vgl. P. Lomb. Sentt. I. d. 39). — Iſt nun die Frage ob das vorſtehend im Allgemeinen bezeichnete Bewußtſein von der Vorſehung von jeher Bewußtſein der Kirche geweſen und ob es auf göttliche Offenbarung gegründet ſei, ſo iſt dieſelbe entſchieden zu bejahen. Um mit Letzterem zu beginnen, ſo brauchen wir uns weder auf einzelne Aeußerungen der hl. Schrift zu berufen, die eine fürſorgende Thätigkeit Gottes behaupten — die hl. Schrift iſt voll davon — noch auf einzelne Ereigniſſe welche göttliche Vorſehung als Thatſache erkennen laſſen, wie die Geſchichte Joſephs, Moſis, Davids, Daniels u. ſ. w., die ganze Offenbarungsgeſchichte worauf unſer Glaube beruht und deren Urkunde die hl. Bücher ſind, iſt thatſächliche Offenbarung der Providenz als einer ununterbrochenen Thätigkeit Gottes zum Beſten der Creatur, zunächſt und zumeiſt des Menſchen, ſo daß in Wahrheit, wie Clemens von Alex. richtig ſagt, Läugnung der Providenz Verläugnung des Chriſtenthums wäre, τῆς προνοίας ἀναιρεθείσης μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται (Str. I. 11, 52). Sollen wir indeß dennoch etwas näher angeben, in welcher Geſtalt die Vorſehung in der hl. Schrift erſcheine, ſo haben wir ungefähr folgende Sätze auszuſprechen: Gott hat ſeine Wirkſamkeit nach außen nicht mit der Schöpfung abgeſchloſſen, er wirkt immer fort (Joh. 5, 17), und zwar erhaltend (Weish. 11, 26), belebend (Apg. 17, 25. Job 12, 9. 10), regierend (Weish. 8, 1. Pſ. 102, 19) und fürſorgend (Weish. 12, 13. Job 12, 13. Pſ. 103, 27—30) und zwar für alles was iſt, auch das Kleinſte und Unbedeutendſte (Matth. 6, 26. 10, 29 u. 30). Wollte man ſich gegen Letzteres etwa auf 1 Cor. 9, 9. berufen, wo der Apoſtel ſagt, Gott kümmere ſich um die Ochſen nicht, ſo iſt geltend zu machen, Paulus wolle an jener Stelle nur den allgemeinen Gedanken ausſprechen Gott habe das in Frage ſtehende Geſetz (den dreſchenden Ochſen das Maul nicht zu verbinden) nicht ſoſehr um der Ochſen willen, als wegen der Menſchen und für dieſelben gegeben, mit andern Worten die Hauptſache an jenem Geſetze ſei nicht der buchſtäbliche Sinn ſondern die Allegorie. Weit entfernt den oben citirten Stellen aus Matth., Job 38, 41. Pſ. 146, 9 u. dgl. zu widerſprechen, lehrt Paulus vielmehr ganz daſſelbe nicht nur Apg. 17, 25. ſondern auch Röm. 8, 19 ff. Vorzugsweiſe aber erweiſt ſich die göttliche Vorſehung als Sorge für den Menſchen, das Heil der Menſchen bezweckend (1 Tim. 2, 4. Eph. 1, 4 ff.), und die Mittel ſetzend, welche die Erreichung dieſes Zweckes bedingen (Röm. 8, 28 ff. Vgl. hiezu d. Art. Erlöſung, Gnade, Prädeſtination, Rechtfertigung). Dieſes Wirken Gottes für die Creatur iſt ſo umfaſſend und ſo mächtig, daß, als das Wirkende nicht die Creatur, nicht der Menſch, ſondern Gott erſcheint (5 Moſ. 8, 17 ff. Sprüchw. 16, 9. Jeſ. 45, 5 ff. Phil. 2, 13. Hebr. 13, 21), der Menſch ohne Gott rein nichts vermag (Sprüchw. 19, 21. Pſ. 126, 1. 2 Cor. 3, 5) und durchaus der göttliche Wille geſchieht (Jer. 27, 5 ff. Matth. 20, 14), auch ohne den Menſchen, ja gegen deſſen Willen

Digitized by Google

(1 Moſ. 45, 5. Sprüchw. 21, 30. vgl. Röm. 9—11). So aber wirkt Gott in der Creatur und für dieſelbe weil er ſie liebt (Weish. 11, 25. Joh. 3, 16), daher diejenigen ſicher beglückt werden, welche die Liebe Gottes erwiedernd ſich dem göttlichen Willen fügen (Röm. 8, 28. Luc. 10, 20. 12, 31), jene dagegen, welche dem Gericht verfallen und unglücklich werden, es ſich ſelber zuzuſchreiben haben (Matth. 23, 37. vgl. Sprüchw. 16, 9. Weish. 12, 13), indem ſie das Unmögliche verſuchen, den göttlichen Willen zu überwinden und einen ihm entgegengeſetzten geltend zu machen (Pſ. 5, 6). Mit Letzterem iſt von ſelbſt geſagt, durch die göttliche Thätigkeit, die ſich in der Vorſehung vollzieht, werde die creatürliche Wirkſamkeit nicht aufgehoben, die Freiheit des Menſchen nicht beſchränkt, was denn auch wie bekannt entſchiedene Lehre der hl. Schrift iſt (ſ. d. A. Freiheit). Nehmen wir nun zu dem Vorgeführten noch dieß, daß überall in der hl. Schrift Gott in ſeiner fürſorglichen Wirkſamkeit einerſeits als unmittelbar anderſeits als mittelbar thätig erſcheint, indem er ſich der Creaturen dermaßen als Werkzeuge bedient, daß immer die höhere für die niedriger ſtehende zu wirken hat (die Engel für die Menſchen, die Menſchen für die Thiere u. ſ. w.), ſo werden wir die Geſtalt in der die göttliche Vorſehung in der hl. Schrift erſcheint, ziemlich vollſtändig umſchrieben haben. Und dieſe Vorſehung iſt es nun, welche nicht nur die Träger der chriſtlichen Wiſſenſchaft in allen ihren Erörterungen über Gott, hauptſächlich da als wirklich ſeiend behaupten und darthun, wo ſie es mit Heiden und fataliſtiſchen Häretikern zu thun haben, ſondern auch die Kirche als ſolche bekennt, und zwar nicht nur da und dort, ſondern ſtets und überall, nicht in bloßen Worten, ſondern thatſächlich, indem allen ihren gottesdienſtlichen Handlungen, Gebeten, Segnungen ꝛc. ſowie aller ihrer Belehrung und Leitung der Glaube an die Vorſehung Gottes als allumfaſſende und allwirkſame Fürſorge für die Creatur zu Grunde liegt. So betet z. B., um von dem Unüberſehbaren, was hier anzuführen wäre, nur ein Einziges hervorzuheben, was uns gerade in die Hände fällt, die Kirche an dem 7. Sonntage nach Pfingſten: „O Gott, deſſen Vorſehung in ihren Anordnungen nicht fehlt, wir bitten dich demüthig, du wolleſt alles Schädliche von uns abwenden, und uns alles, was nützlich iſt, gnädig verleihen.“ Der hierin ausgeſprochene Gedanke geht als Grundton durch die ganze Liturgie hindurch. Es iſt völlig überflüſſig, Weiteres zu dem Beweiſe beizubringen, daß die Kirche von jeher die Ueberzeugung gehabt, die in den anfangs angeführten Worten des römiſchen Katechismus ausgeſprochen iſt. — Wohl aber können wir nicht umgehen der Frage eine kurze Erörterung zu widmen, wie ſich dieſe Ueberzeugung der Kirche, abgeſehen von der Offenbarung, vor der Vernunft als ſolcher, wie ſie ſich alſo philoſophiſch, um uns der gangbaren Ausdrucksweiſe zu bedienen, rechtfertigen laſſe. Die Theologen bemerken richtig, die Thatſache der Vorſehung habe nicht nöthig durch Beweiſe dargethan zu werden. So ſtellt Clemens von Alexandrien ſie zu denjenigen Wirklichkeiten, deren Läugnung der Läugnung des Daſeins Gottes gleich zu achten ſei und nicht Widerſpruch ſondern Strafe verdiene (*καὶ πέφηνεν ἤδη κολάσεως, οὐκ ἀντιῤῥήσεως ἄξιος ἅπας ὁ μὴ νομίζων εἶναι πρόνοιαν καὶ τῷ ὄντι ἄθεος.* Strom. IV. 15, 122); ja auch nur Beweiſe fordern, daß es eine Vorſehung gebe, nennt Clemens ſtrafwürdig (*κολάσεως ἄξιον τὸ αἰτεῖν ἀποδείξεις, εἰ πρόνοιά ἐστιν.* Strom. V. 1, 6). Ebenſo betrachtet Lactantius die Läugner der Vorſehung, Democrit, Protagoras, Diagoras, Theodor, Epicur als wahre Atheiſten (Institt. I. 2), und führt namentlich gegen letztgenannten aus, an das Daſein Gottes glauben, die Vorſehung aber in Abrede ſtellen, ſei ein offenbarer Widerſpruch, denn, ſagt er, exiſtirt ein Gott, ſo iſt er von ſelbſt fürſorgend; und behaupten, es gebe keine Vorſehung, iſt genau daſſelbe als behaupten, es gebe keinen Gott (Quo quid repugnantius dici possit, nämlich daß es zwar einen Gott, aber keine Vorſehung gebe, non video. Etenim si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter

Digitized by Google

ei potest divinitas attribui nisi et praeterita teneat et praesentia sciat et futura prospiciat. Quum igitur providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse. Quum autem Deum esse professus est, et providentiam simul esse concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus nec intelligi potest. De ira Dei c. 9. cf. Institt. III. 9). Deßungeachtet begegnen wir zahlreichen und beſtimmt formulirten Argumenten, die zu demonſtriren beſtimmt ſind, daß es eine Vorſehung gebe. Alle hieher gehörigen Argumente können in zwei Claſſen geſtellt werden; die einen gehen von Gott, die anderen von der Creatur aus. Jene berufen ſich auf die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Allmacht Gottes; wenn Gott weiſe, gütig u. ſ. w. iſt, läßt ſich das Vorhandenſein einer Vorſehung nicht bezweifeln (ſ. Petav. de Deo Deique propriet. lib. VIII. c. 2 wo derartige Argumente von einer Menge Theologen aus der patriſt. Zeit zuſammengeſtellt ſind.). Man ſieht leicht, es ſei mit allen derartigen Argumenten, wie viel gegliedert und beſtimmt formulirt ſie auch ſein mögen, weiter nichts dargethan als was Lactantius in dem kurzen Satze ausgeſprochen: wenn ein Gott exiſtirt, ſo gibt es eine Vorſehung. Ein Gott der jene Eigenſchaften nicht beſäße, der alſo nicht fürſorgend wäre, wäre nicht Gott. Alles was in den von Gott ausgehenden Argumenten geſagt werden kann, geht zuletzt in den Satz zuſammen: Gott hat die Welt abſolut und zwar als Geiſt erſchaffen; mithin iſt fragliches Argument für die Vorſehung im Grund nichts anderes als eine Demonſtration, daß Gott abſoluter Geiſt ſei und als ſolcher die Welt erſchaffen habe. Iſt Gott abſoluter Geiſt und hat er als ſolcher die Welt erſchaffen, ſo hat er um eines Zweckes willen geſchaffen. Hat er aber um eines Zweckes willen geſchaffen, ſo hat er nothwendig das Geſchaffene ſo eingerichtet und geordnet, daß es eben jenen Zweck erreiche; oder auch es hat ſich, will man ſich anders ausdrücken, nothwendig dem Schöpfungswerk eine Thätigkeit Gottes angefügt, welche ohne Unterbrechung und beſtimmt iſt, das Geſchaffene den Zweck erreichen zu laſſen, um deſſen willen es geſchaffen iſt. Offenbar erſcheint dieſe zweite, erhaltende und zum Zwecke leitende Thätigkeit als Vollendung der erſten, des Schöpfungswerkes. Mithin erſtreckt ſie ſich genau ebenſoweit als die Schöpfung, d. h. auf alles außer Gott Seiende ohne Ausnahme. Damit iſt die Vorſehung als allumfaſſende Fürſorge Gottes dargethan. So argumentirt Thomas P. I. qu. 22. art. 2. — Was das von der Creatur ausgehende Argument betrifft, ſo hat man hingewieſen auf die Regelmäßigkeit und Genauigkeit in der Bewegung der Geſtirne, in dem Wechſel der Jahreszeiten u. dgl., d. h. auf die Geſetz- und Zweckmäßigkeit in der anorganiſchen Natur; ferner auf den Bau der Organismen, das In- und Füreinanderwirken der einzelnen Organe, die Fortpflanzung der Thiere und der Menſchen, insbeſondere auf den den Thieren eingepflanzten Inſtinct, auf die Zuſammenſtimmung des ſo unendlich Vielen und Verſchiedenen, auf die Einheitlichkeit des ſcheinbar Auseinanderliegenden, die Harmonie des ſcheinbar Regelloſen, kurz auf die Geſetzlichkeit, die das Organiſche und Lebendige ebenſo wie die anorganiſche Natur beherrſcht, und die dabei überall zu Tage tretende Zweckmäßigkeit; endlich auf die höhere Macht, die in dem Reich der Geiſter herrſcht, auf den Gang der Geſchichte, der in den zahlloſen und ſcheinbar einander wirr durchkreuzenden Handlungen die Verwirklichung eines beſtimmten einheitlichen Planes erblicken läßt, insbeſondere auf die Schickſale der Guten wie der Böſen, welche immer zuletzt zeigen, daß Ein Wille das Ganze beherrſche und dieſer Eine Wille ewig unverletzt und unverändert bleibe (ſ. Petav. l. c. cap. 3.). — Indeſſen hat ſich gerade auf die Beſchaffenheit der Welt auch umgekehrt die Behauptung geſtützt, daß es eine Vorſehung nicht gebe. Wenn Einzelne dieſelbe Behauptung auch ſelbſt auf das Weſen Gottes ſtützten, indem ſie behaupteten, es ſei Gottes als des Abſoluten unwürdig, ſich um Einzelnes, Kleines, Niedriges zu bekümmern, ſo war dieß wohl kaum ernſt gemeint, und die Theologen hatten zwar ganz Recht

entgegenzuhalten, wenn es Gottes nicht unwürdig geweſen, dieſe Dinge zu erſchaffen, ſo auch nicht, ſie zu erhalten und ihrer Beſtimmung entgegenzuführen; allein ſie hätten doch beſſer gethan, keine Antwort zu geben und zu erkennen, fragliche Einwendung ſei weiter nichts, als der Hohn eines gottesläſterlichen Atheismus. Wohl aber ſind jene Einwendungen nicht ſelten ernſt gemeint, die ſich auf dieß und jenes ſtützen, was man an der Welt beobachten kann. Man weiſt hin auf die vielen Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Natur, auf die Freiheit, deren ſich der Geiſt erfreut, und die Willkür, womit er ſeine Handlungen vollziehen kann und wirklich vollzieht, vor allem aber auf das Uebel in der Welt, beſonders das ſogen. moraliſche, das Böſe. Gäbe es eine Vorſehung, ſagt man, ſo könnte alles dieſes nicht vorhanden ſein. Es wird aber nicht nöthig ſein, hiebei lange zu verweilen. Jeder Vernünftige weiß, die ſcheinbaren Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Natur ſeien nichts weniger als dieß. Inhalt und Form alles Geſchehenden und Seienden haben ſtets einen beſtimmten Grund und bilden geeignete, ergänzende, in allweg paſſende Momente eines Ganzen, wozu ſie gehören. Nur wir, die Beobachter, ſind nicht immer im Stande, Grund und Zweck des Einzelnen, Zuſammenhang und Einheitlichkeit des Vielen zu erkennen. Wenn zwei Diener eines Herrn, ſagt Thomas, zufällig irgendwo zuſammentreffen, ſo iſt dieß freilich ein Zufall, aber nur für die Diener, weil keiner derſelben den Auftrag kannte der dem andern geworden, nicht aber für den Herrn, der in Folge der Aufträge die er dem einen und dem andern gegeben, zum voraus wußte, daß ſie an dieſem beſtimmten Orte zuſammentreffen müſſen. Was das von der Freiheit hergenommene Argument betrifft, ſo iſt ihm bereits in mehreren Artikeln hinreichend begegnet (ſ. d. Art. Freiheit, Gebet, Prädeſtination, Rechtfertigung). Ebenſo dem letzten, das von dem Uebel und Böſen in der Welt hergenommen iſt (ſ. d. Art. Theodicee und Harmonia praestabilita). Es ſei uns nur erlaubt, zum Schluſſe noch beſtimmter die Stellung zu bezeichnen, welche die Providenz in dem Syſtem der göttlichen Eigenſchaften einnimmt. Wir ſchreiben Gott im Allgemeinen, inwiefern er Geiſt iſt, Intelligenz, Wille und Liebe zu. Betrachten wir aber dieſe Eigenſchaften oder vielmehr Thätigkeiten, inwiefern ſie ſich auf das Außergöttliche, die Creatur beziehen oder an demſelben ſich vollziehen, ſo erſcheinen ſie, eine jede mehrfach, beſtimmt dreifach geſtaltet, dem entſprechend, daß die Creatur dreifache Anſchauung und Einwirkung auf ſich geſtattet: 1) als Ganzes, 2) in ihren räumlichen (neben einander liegenden) und 3) in ihren zeitlichen (auf einander folgenden) Theilen. In dieſer Weiſe nun die Intelligenz Gottes angeſehen, ſo erſcheint dieſelbe 1) als Weisheit oder Wiſſen überhaupt, sapientia, inwiefern Gott die Creatur als ſolche kennt; 2) als Allwiſſenheit, omniscientia, inwiefern Gott alles Einzelne, die unendlich vielen Dinge kennt, die zuſammen die eine Creatur, das Univerſum ausmachen, und 3) als Vorherwiſſen, praescientia oder praevisio, inwiefern Gott alle einzelnen Momente kennt, die das Leben der Welt conſtituiren und zeitlich auf einander folgen. Dieſe Praescientia nun iſt es, die ſich genauer angeſehen als Providentia, Praedestinatio, Vorſehung, Fürſehung, Vorherbeſtimmung darſtellt. Entſchieden lehrt ſo die hl. Schrift, wenn ſie ſagt: Quos praescivit, et praedestinavit...; quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit (Röm. 8, 29. 30). Wäre das praescire ein leeres Vorauswiſſen der glorificatio, nicht zugleich und näher ein praedestinare, wozu dann das vocare und justificare! Und ohnehin hätte in jenem Falle der Apoſtel ſagen müſſen: quos praescivit, hos glorificabit. Daſſelbe iſt es, wenn Gott dem Jeremias ſagt „priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te et prophetam in gentibus dedi te“ (Jer. 1, 5). Wäre das Novi te ein leeres Wiſſen, gleich dem creatürlichen Wiſſen, wozu dann das sanctificare, wozu dieſe lediglich von Gott

Digitized by Google

ausgehende Befähigung zum Prophetenamt! Vgl. noch Röm. 11, 2. und dazu August. de dono persever. c. 18. Eph. 1, 4. Matth. 20, 23. 25, 34. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Es iſt auch in der That nichts leichter als die Einſicht, daß das Vorauswiſſen Gottes zugleich und beſtimmter Vorſehung ſei. Gott kennt die Creatur überhaupt, weil er ſie geſchaffen hat, weil und inwiefern ſie der Inhalt ſeines Schöpfergedankens geweſen iſt, oder noch beſtimmter als Gedanke in ſeinem Bewußtſein gelegen hat. Mithin iſt ſein Wiſſen um die Creatur Idee im eigentlichen Sinn des Wortes, ſchöpferiſches Wiſſen, nicht abhängig von dem Daſein der Welt ſondern im Gegentheil daſſelbe bedingend. Dieß nun auf die Welt im Ganzen angewandt oder von der Welt im Ganzen geſagt, ſo findet jedermann es richtig und es wird niemanden geben, der ſo dem Geſagten widerſpräche. Ebenſo in Betreff des räumlich Einzelnen der Welt. Aber dann darf man ja offenbar auch nicht widerſprechen, wenn daſſelbe in Betreff des zeitlich Einzelnen der Welt geſagt wird, denn dieſes gehört ebenſo zur Welt, wie das räumlich Einzelne. Daß nun aber Gott das zeitlich Einzelne der Welt ſo ſchaffe, d. h. verwirkliche, wie es Inhalt ſeines Schöpfergedankens geweſen, heißt nichts anderes als: Gott beſtimmt, ordnet, leitet das Nacheinander der Welt, das in ihr Geſchehende, das Werden, Entſtehen und Vergehen, kurz den Lauf der Welt bis dahin, wo ſie ihren Zweck wird erreicht haben. Dieſe Thätigkeit Gottes nun aber, dieſes im Schöpfergedanken mitgeſetzte Ordnen und Leiten der zeitlichen Beſtandtheile der Welt muß man, wie auch wirklich geſchieht, ein Beſchließen Gottes, consilium, decernere nennen. Iſt nun aber, wie es demgemäß der Fall, mit dem praescire ein decernere weſentlich verbunden, ſo erſcheint jenes als providere, procurare, praedestinare; iſt die praescientia consilium, ſo iſt ſie providentia und praedestinatio. So haben die Theologen ganz Recht, wenn ſie ſagen, in der Vorſehung (ſowie auch in der Prädeſtination und in der Reprobation) offenbaren ſich gleichmäßig die Intelligenz und der Wille Gottes, respicere simul intellectum et voluntatem, und ſie hätten nur beiſetzen müſſen, daß eben in dieſer Vereinigung des Willens mit der Intelligenz letztere ſich vollende. Hätten ſie dieſen Beiſatz gemacht, ſo hätten ſie nicht zögern können, den Satz auszuſprechen, daß das Vorherwiſſen Gottes als vollkommenes gedacht nothwendig zugleich als Vorſehung zu begreifen ſei; und hätten ſie dann noch die Parallele beigefügt, daß auch der Wille Gottes nur dann vollkommen begriffen ſei, wenn die Intelligenz als vereinigt mit ihm gedacht wird, ſo würden ſie vollends kein Bedenken mehr getragen haben, jenen Begriff — göttliches Vorherwiſſen als Vorſehung — feſtzuhalten. Das göttliche Vorauswiſſen iſt Vorausbeſtimmen, das göttliche Vorherſehen Vorſehung. Mithin geſchieht alles, was geſchieht, weil und wie es beſtimmt oder geordnet worden, ehe es exiſtirte, weil und wie es als bloßer Gedanke, als Idee, Inhalt des göttlichen Bewußtſeins geweſen. Mithin verwirklicht ſich alles, was Gott zum Voraus weiß, ſo gewiß als Gott an ſich ewig derſelbe iſt; was ſich verwirklicht, iſt der ewige und ewig gleiche Wille Gottes; ein ihm Widerſtrebendes kann nicht zum Wirklichſein gelangen. Daher geht es jedem der ſich dem göttlichen Willen fügt, der dem Zuge der göttlichen Leitung willig nachgeht, gut; er gelangt zu Beſtand und fühlt ſich glücklich, wie Gott ſelbſt als der ſchlechthin Seiende ſelig iſt; jeder dagegen der dem göttlichen Willen zu widerſtehen und zu widerſtreben ſucht, vernichtet ſich ſelbſt, ſo viel an ihm liegt, und macht ſich damit unglückſelig. Aber jene Beſtimmung Gottes iſt nicht Selbſtbeſtimmung ſondern Beſtimmung eines Nichtgottſeienden, eines ſolchen nemlich, das als ein von Gott Unterſchiedenes Inhalt des göttlichen Bewußtſeins iſt. Dieß liegt ſchon darin, daß Gott daſſelbe vorausſieht, als ein noch nicht Seiendes erkennt. Um ſich ſelbſt hat Gott nicht ein vorausgehendes ſondern nur ein ewig gegenwärtiges Wiſſen. Daraus folgt, daß obgleich in allem, was geſchieht, nur der göttliche Wille verwirklicht wird, doch der Handelnde nicht Gott

Digitized by Google

ſelbſt, ſondern das von Gott Unterſchiedene, d. h. die Creatur ſei; und mithin hat die Creatur, obgleich alles, was durch ſie und an ihr geſchieht, ewig vorausbeſtimmt iſt, doch ganz ſich ſelbſt als Vollbringerin ihrer Thaten anzuſehen und alles was ſie thut, ſich ſelbſt anzurechnen. Von dieſen Gedanken aus beantworten ſich nun alle Fragen und löſen ſich alle Räthſel, die ſich an die Lehre von der Vorſehung anzuknüpfen pflegen. Das Neueſte der hieher gehörigen Literatur iſt eine Abhandlung von **Kuhn** über die göttliche Gnade in der Tübinger theol. Quartalſchrift, 1853. 1. u. 2. Heft. [Mattes.]

Vorſtius, Peter (van der Vorſt), Biſchof von Acqui (Aix) und päpſtlicher Geſandter an die teutſchen Fürſten. Er war der Sohn des Johann van der Vorſt, Kanzlers von Brabant und gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Antwerpen geboren. Nachdem er in Löwen die Rechte ſtudirt und Doctor beider Rechte geworden war, folgte er ſeinem Lehrer Adrian (nachherigen Papſt Adrian VI.), der zum Biſchofe von Tortoſa ernannt war, nach Spanien, bekleidete dort einige Zeit ein Staatsamt, trat aber bald in den geiſtlichen Stand, in welchem er ſich ſo auszeichnete, daß er bald Biſchof in partibus wurde. Später ging er nach Rom, wo er anſehnliche Aemter bekleidete. Auf Empfehlung Carls V., der den Vorſtius ſchon früher kennen gelernt hatte, ernannte ihn Clemens VII. zum Auditor bei der hl. Rota. In dieſer Stellung hatte er die teutſche Nation bei dem Gerichtshofe zu vertreten. Paul III. beförderte ihn 1534 auf den biſchöflichen Stuhl von Acqui in Savoyen und beauftragte ihn 1536 mit der wichtigen Miſſion, als Nuntius des Papſtes dem römiſchen König und den teutſchen ſowohl katholiſchen als proteſtantiſchen Fürſten die Berufung des auf den Monat Mai des J. 1537 nach Mantua ausgeſchriebenen Concils zu notificiren und ihnen die Berufungsbullen einzuhändigen. Im Spätherbſt d. J. begann Vorſtius ſeine Reiſe, ging über Wien, wo er dem römiſchen König Ferdinand die Berufungsbullen *intimirte*, nach Paſſau, Salzburg, München, Freiſing, Regensburg, Eichſtädt, Augsburg, Anſpach, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, wo er den Magiſtraten, Fürſten und Biſchöfen das Concil anſagte und überall die beſte Aufnahme fand. Zu Schmalkalden traf er die proteſtantiſchen Fürſten; mit denen zu unterhandeln natürlich der vornehmſte Zweck ſeiner Reiſe war. Aber die Aufnahme, welche der Nuntius des Papſtes bei den Fürſten fand, war keine günſtige, bei mehreren nicht einmal eine anſtändige. Bei den Meiſten konnte er nicht einmal Zutritt finden. Von einer Annahme der Bullen war keine Rede. Der Nuntius ging nun von Schmalkalden über Leipzig nach Weſtphalen, in die Rheinlande, zuletzt nach den Niederlanden. Nachdem er noch der Regentin der Niederlande zu Lille die Berufung und zugleich die inzwiſchen kund gewordene Prorogation des Concils angeſagt, war ſeine Miſſion zu Ende und er ging nun in ſeine Vaterſtadt, von den Anſtrengungen der Reiſe auszuruhen (23. Juli 1537). Ueber die Erlebniſſe dieſer Reiſe haben wir eine für die Kenntniß der damaligen kirchlichen und zum Theil auch Culturzuſtände Teutſchlands ſehr intereſſante Relation von dem Secretär und Begleiter des Nuntius, von Cornelius Ettenius. Sie exiſtirt im Manuſcript auf der Löwener Univerſitätsbibliothek und iſt abgedruckt in tom. XII. der Mémoires de l'Académie royale de Bruxelles. Einen Auszug aus der Relation hat Arendt in Raumer's hiſtor. Taſchenbuch Jahrg. X. S. 467 ff. veröffentlicht. Vorſtius ſelbſt ſandte während ſeiner Reiſe öfters Berichte über die kirchlichen Zuſtände Teutſchlands nach Rom. Pallavicini hat ſie im IV. Buch ſeiner Geſchichte des Concils von Trient benützt. Später, wir wiſſen nicht wann? — kehrte Vorſtius nach Italien zurück. Sein Name ſteht mit unter denen der Väter, welche die Beſchlüſſe der IX. und X. Seſſion unterzeichneten. Wahrſcheinlich ſtarb er a. 1549. Vgl. die angeführten Werke von Pallavicini, Raumer's hiſtor. Taſchenbuch a. a. O., Raynald ad a. 1536. 37. [Kerker.]

Voſſius, Name mehrerer in der theologiſchen Literatur bekannten Männer.

Digitized by Google

1) Gerhard Voſſius war geboren gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts im Lütticher Gebiet. Nachdem er in den geiſtlichen Stand eingetreten war, wurde er apoſtoliſcher Protonotarius und Decan von Tungern. Auf einer Reiſe nach Italien erhielt der mit der griechiſchen und lateiniſchen Literatur ſehr vertraute Voſſius Zutritt zu den berühmten Bibliotheken dieſes Landes, in welchen er Materialien ſammelte für Ausgaben von Kirchenvätern. Solcher veranſtaltete er mehrere; namentlich 1. eine Ausgabe mehrerer Reden des Chryſoſtomus mit latein. Verſion, 1580. 2. Die Rede des Theodoret über die Mildthätigkeit, latein. und griech. mit Noten und Varianten. 3. Gesta et monumenta Gregorii papae IX. cum scholiis, 1586. 4. Die 5 Bücher des hl. Bernard de consideratione, 1594, mit Commentar. 5. Die Werke des hl. Gregorius Thaumaturgus mit der Lebensbeſchreibung des Heiligen. Eine Ausgabe der Werke des hl. Leo hatte er vorbereitet, aber die Zeit mangelte ihm, ſie zu vollenden. Dagegen iſt die erſte Ausgabe der Werke des hl. Ephräm des Syrers (Rom 1589) von Voſſius. Voſſius ſtarb zu Lüttich 1609. 2) Voſſius, Johann Gerhard, calviniſcher Theolog und gelehrter Schriftſteller, war geboren im J. 1577 in der Nähe von Heidelberg, wo ſein Vater Johann Voß Prediger an einer calviniſchen Gemeinde war. In Folge eines jener commandirten pfälziſchen Religionswechſel ſah ſich Johann Voß der Vater, genöthigt, ſeine Stelle aufzugeben und in die Niederlande, ſein Heimatland, zurückzukehren. Hier nun machte der junge, talentvolle Sohn, Johann Gerhard, ſeine Studien, zuerſt in Dordrecht, ſpäter in Leyden, wo er ſich den Grad eines Doctors der Philoſophie errang. Mit hinreichenden Kenntniſſen ausgerüſtet begab er ſich ſo ans Studium der Theologie, worin er den Franz Gomar, das berühmte Haupt der nach ihm benannten ſtreng calviniſchen Partei in Holland, und den Lucas Trelcatius zu Lehrern hatte. Kaum 22 Jahre alt ward der junge Voſſius mit dem Amte eines Directors des theologiſchen Collegiums in Dordrecht betraut, von wo er a. 1614 in der gleichen Eigenſchaft an das neu errichtete theologiſche Collegium zu Leyden überſiedelte. Vier Jahre hindurch waltete er hier ſeines Amtes, bis die immer heftiger entbrennenden theologiſchen Händel (zwiſchen den Gomariſten und Arminianern) ihm ſeine ſo gefährliche, mitten im Kampfplatze gelegene Stellung verleideten und ihn bewogen, ſich als Profeſſor der Eloquenz und Chronologie zu habilitiren im J. 1620. In dieſem Jahre erſchien ſein ſehr bekannt gewordenes Werk über die pelagianiſchen Streitigkeiten: „historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt.“ Libri VII. Lugd. Batav. 1618. 4. Voſſius erzählt darin die Streitigkeiten über die Gnade bis zu den Zeiten des Gottſchalk'ſchen Streites, und verbindet mit dieſer ſeiner geſchichtlichen Darſtellung theologiſche Unterſuchungen über die Lehre der alten Kirche von der Sünde, Erbſünde, Gnade, Vorherbeſtimmung der Heiligen u. A., vergleicht dieſe Lehrſätze mit den Lehrbeſtimmungen des Pelagius und der Semipelagianer und erörtert deren Verhältniß zu einander. Unter den damaligen Zeitverhältniſſen, wo Gomariſten und Arminianer einander in den Haaren lagen, konnte das Werk des Voſſius nicht verfehlen, großes Aufſehen zu erregen. Denn der Verfaſſer deſſelben, obwohl äußerlich ſelbſt zur Partei der Gomariſten haltend, ſuchte hier den Beweis zu führen, daß ſelbſt in der alten Kirche Veränderungen des Lehrbegriffs unter den Katholiken vorgekommen ſeien, und daß die ſtrengere Lehre des Auguſtinus über die Prädeſtination den ältern Vätern unbekannt geweſen. Er erlaubte ſich ſogar die Aeußerung, daß das Syſtem des Arminius durchaus nicht mit der Lehre der Semipelagianer zuſammenfalle. Die zelotiſchen Gomariſten hielten mit ihren Cenſuren nicht lange zurück. Eine Synode ſchloß im J. 1620 den Voſſius vom Genuſſe des Abendmahls aus. Eine andere im folgenden Jahre zeigte ſich zur Milderung oder Zurücknahme der Sentenz geneigt, wofern der Verfaſſer des anrüchigen Werkes ſich dazu verſtehe, ſein Werk zu widerrufen und nichts wider die Synode

Digitized by Google

von Dordrecht zu ſchreiben. Voſſius bedachte ſich vorerſt. Um aber ſeine Entſchließung zu beſchleunigen unterſagte man ihm jegliche Ausübung ſeines Lehramtes, was ihm empfindlichen öconomiſchen Schaden verurſachte. Zwar hatte er von England aus, wo ſein Werk von Vielen, beſonders von dem bekannten Erzbiſchofe von Canterbury, Laud, ſehr beifällig war aufgenommen worden, einige Entſchädigung erhalten durch die Uebertragung eines Canonicats an der Kirche zu Canterbury, das ihm Carl I. verlieh. Dennoch ſah ſich Voſſius veranlaßt, auf weitere Mittel zu denken, um den erlittenen Schaden auszugleichen und zur Ausübung ſeines ſehr einträglichen Amtes wieder zu gelangen. Um ſich über ſeine theologiſchen Anſichten näher zu erklären, ließ er im J. 1627 ſein Buch „de historicis latinis“ erſcheinen, worin er die Verſicherung gab, daß er die Lehren der Semipelagianer verwerfe, die Prädeſtination dagegen annehme. Niemals habe er behauptet, Auguſtinus widerſpreche durch ſeine Gnadenlehre der älteren Kirchenlehre. Weitere begütigende Erklärungen gab er in der zweiten Ausgabe ſeines Werkes über die pelagianiſchen Streitigkeiten, die aber erſt 1653 durch ſeinen Sohn Gerhard zu Amſterdam herausgegeben wurde. Daß er aber im Grunde dennoch bei ſeiner erſten Anſicht verharrte, iſt aus beiden Werken deutlich zu ſchließen. Voſſius ging ſpäter nach Amſterdam, um an der dort neu errichteten Academie eine Lehrſtelle der Geſchichte anzunehmen (1633). Er ſtarb am 19. März 1649. Seine geſammelten Werke, Abhandlungen über philologiſche, hiſtoriſche, chronologiſche und andere Gegenſtände enthaltend, erſchienen 1701 in 6 Bänden (Fol.) zu Amſterdam. Der ſechſte Band enthält die theologiſchen Schriften, nämlich die historia Pelagiana, Diſſertationen über die hl. Chronologie, über die Genealogie Chriſti, über die evangeliſche Geſchichte, über die Taufe, über die 3 Symbole, das Apoſtoliſche, das Athanaſianiſche und das Conſtantinopol. u. ſ. w. Alle dieſe Schriften ſind in lateiniſcher Sprache geſchrieben. Der berühmteſte Sohn Johann Gerhards 3) Voſſius, Iſaac, war geboren 1618 zu Leyden und machte ſich durch ſeine Gelehrſamkeit und wiſſenſchaftlichen Arbeiten bemerklich. Seine erſten Arbeiten im theologiſchen Gebiete bezogen ſich auf die Patrologie. Die Ausgabe des Juſtinus, die 1640 bei Elzevir in Leyden erſchien, bereicherte er mit Noten. Im J. 1646 ließ er, von einer gelehrten Reiſe nach Italien zurückgekehrt, eine Ausgabe der Briefe des hl. Ignatius (die erſte, welche die kürzere Recenſion enthält ſ. d. A. Ignatius von Antioch.) und des Barnabas (in Amſterdam) erſcheinen. Der Brief des Ignatius an die Römer fehlte noch in dieſer Ausgabe, denn derſelbe wurde im griechiſchen Text erſt ſpäter aufgefunden. Dafür war aber der Edition die alte lateiniſche Ueberſetzung der 7 Briefe beigegeben, welche Uſher 1644 publicirt hatte. Später beſchäftigte ſich Voſſius auch mit der hl. Chronologie und ſchrieb ſeine Diſſertation „de vera mundi aetate“, wo er die Zeitrechnung der alexandriniſchen Ueberſetzung als die allein richtige gegen die Chronologie des hebräiſchen Textes aufſtellte und vertheidigte. Dieſe Schrift wurde von verſchiedenen Seiten her bekämpft und machte deßhalb eine Vertheidigung nothwendig. Solche erſchien 1661 unter dem Titel: de septuaginta interpretibus eorumque chronologia. Im J. 1672 erſchienen ſeine Briefe zur Vertheidigung der Aechtheit der ignatianiſchen Briefe (Cambridge in 4.) an der Seite der Vindiciae des Pearſon. Dieſelbe Sucht, ſonderbare Meinungen aufzuſtellen, bekundete die im J. 1679 erſchienene Schrift des Iſaac Voſſius über die ſibylliniſchen Orakel, worin er dieſen wie auch andern heidniſchen Orakeln vor Chriſtus Glauben beimißt, und verlangt, daß man daraus Beweiſe ziehe für die Wahrheit des Chriſtenthums. Dieſe Schrift ſowie mehrere andere, z. B. über die Chronologie der LXX und die Ausgabe der Ignatian. Briefe wurden auf den Index libror. prohibitor. geſetzt. Voſſius ſtarb 1689 zu Windſor in England, wo er ſich in ſeiner ſpäteren Lebenszeit aufhielt. Carl II. hatte ihm ein Canonicat zu Windſor übertragen, das er genoß. Seine religiöſen Anſichten ſollen aber nichts

Digitized by Google

weniger als dieſer ſeiner kirchlichen Stellung entſprechend geweſen ſein. Während er zu beweiſen ſuchte, daß die Ueberſetzung der Septuaginta göttlich inſpirirt ſei, ſoll er in familiären Geſprächen jede Offenbarung geläugnet haben, ſo daß Carl II. von ihm ſagen konnte: dieſer Theologe glaubt Alles nur die Bibel nicht. Auf ſeinem Todbette noch ſoll er die religiöſen Tröſtungen zurückgewieſen haben. Es erſcheint deßhalb nicht unglaublich, wenn ihm Bayle u. A. die Authorſchaft einer in jener Zeit erſchienenen anonymen Schrift gegen die Allgemeinheit der Sündfluth zuſchreiben. Das Journal de Trévaux (Januar 1713) enthält eine Abhandlung, worin ſeine Schriften mit denen ſeines Vaters verglichen werden. [Kerker.]

Votivmeſſe, ſ. Meſſe.

Votivtafeln. Dankbarkeit iſt eine der ſchönſten Tugenden des Menſchen. Zu den verſchiedenen Aeußerungen, ſeine Dankbarkeit auf eine in die Sinne fallende Weiſe zu zeigen, gehört auch die Sitte, die Erinnerung an empfangene Wohlthaten in großen Anliegen des Lebens durch Denktafeln, Gedächtnißtafeln u. dgl. zu verewigen. Sie findet ſich, wie Jedermann bekannt iſt, in allen Zeiten und bei allen Völkern. Eine Art von Gedenktafeln ſind die Votivtafeln, d. i. ſolche Gedenktafeln, welche in Kirchen, Kapellen, auf Altären u. ſ. f. an vielen Orten zur dankbaren Erinnerung an eine wunderbare Gebetserhörung aufgehängt werden, und gewöhnlich mit der Inſchrift „Ex voto“ verſehen ſind. Vorzugsweiſe finden ſich dieſe in Wallfahrtskirchen. Sie ſind in der Regel auf Holz gemalte Bilder, in denen eine oder mehrere betende Perſonen, oft auch noch überdieß das Anliegen (der Unglücksfall), in welchem man erhört worden iſt, abgebildet ſind. Wer keine ſolchen Bilder aufhängt und doch ſeine Dankbarkeit für eine Gebetserhörung bezeugen will, opfert Figuren von Augen, Füßen, Händen, Hausthieren u. dgl. Dieſe Figuren ſind häufig von Wachs, ſeltener von Gold, Silber u. ſ. w. Sowohl die Votivtafeln als auch die ſo eben erwähnten Figuren ſind uralt. Theodoret, der im fünften Jahrhunderte lebte, ſpricht ſchon davon (de cur. Graec. affect. l. 8).

Votum simplex et solemne. Das Gelübde (ſ. d. Art. Bd. IV. S. 376 ff.) iſt entweder ein einfaches (v. simplex) oder ein feierliches (v. solemne). Unter letzterem verſtand man immer eine förmliche Weihe des Individuums zum Dienſte Gottes und der Kirche. Schon bei Siricius tritt jene Unterſcheidung zwiſchen jetzt ſogenannten feierlichen und bloß einfachen Gelübden aufs deutlichſte hervor (S. Siricius in Syn. Rom. ad Gallos episcopos, Epist. c. a. 390, bei Constant. Epistt. PP. RR. ex ed. Schoenemanni T. I. Ep. X. nr. 3. 4. p. 463 sq.), wo zwiſchen der virgo velata und der puella nondum velata, quae propositum (votum castitatis) mutaverit, ſtreng deſtinguirt iſt. Allerdings mag bei den vielfachen aſcetiſchen Formen des Mittelalters die beſtimmte Unterſcheidung in manchen Fällen unſicher und ſchwierig geweſen ſein; aber irrig iſt die Behauptung, daß Gratian in ſeiner Bemerkung zu c. 8 Dist. XXVII. der erſte geweſen ſei, der überhaupt eine ſolche Unterſcheidung gemacht habe. Er hat vielleicht zuerſt die Ausdrücke simplex und solemne gebraucht; der Unterſchied ſelbſt beſtand bereits ſeit dem vierten Jahrhunderte. Cöleſtin III. wendete ſofort die Terminologie Gratians in c. 6 X. Qui clerici vel voventes (IV. 6) ausdrücklich an, und Bonifaz VIII. ſprach endlich geſetzlich aus, daß nur die wirkliche Profeßleiſtung in einem päpſtlich approbirten Orden, und der Empfang einer höheren Weihe ein feierliches, alle anderen Gelübde dagegen einfache Gelübde ſeien (Sext. c. un. De vot. III. 15). Dieſe fortwährend practiſchgebliebene Diſtinction iſt beſonders wichtig in Bezug auf Eheſchließung, da die beiden feierlichen Gelübde die nachfolgende Eingehung einer Ehe ungültig machen, während von den einfachen Gelübden das votum simplex perpetuae castitatis, vot. coelibatus s. non nubendi, vot. ingrediendi in monasterium und vot. suscipiendi sacrum s. majorem ordinem nur eheaufſchiebende Hinderniſſe ſind (ſ. d. A. Ehehinderniſſe Bd. III.

Digitized by Google

S. 435 u. 440); wichtig aber auch bezüglich der Dispenſationscompetenz, indem von einem feierlichen Gelübde jedenfalls nur der Papſt entbinden kann, von den einfachen Gelübden aber bloß drei, nämlich das einfache Gelübde ewiger Keuſchheit; das Gelübde, in einen geiſtlichen Orden zu treten; und das Gelübde nach Rom oder Jeruſalem oder Compoſtella zu wallfahrten, dem apoſtoliſchen Stuhle vorbehalten ſind (ſ. d. A. Gelübde, Bd. IV. S. 380). [Permaneder.

Vulgata, ſ. Bibelüberſetzungen.

Digitized by Google

W.

Wadding, Lucas, Franciscaner, in Irland geboren, trat in Portugal in den Orden der Minoriten, war zuerſt zu Salamanca und dann zu Rom Profeſſor der Theologie und Guardian zu St. Iſidor und ſtarb daſelbſt im J. 1655. Wadding hat ſich durch die Herausgabe mehrerer ſeinen Orden betreffender Werke bekannt gemacht: 1) opuscula s. Francisci, Antw. 1623; 2) bibliotheca Ord. Min. Romae 1659; 3) Annales Minorum, Lugd. 1625 t. 8, eine weitläufige und mit unzähligen Urkunden bekräftigte Geſchichte des Franciscanerordens, vermehrt herausgegeben zu Rom 1731 und den folgenden Jahren von Joſeph Maria von Fonſeca, t. 19.

Wählbarkeit, active und paſſive, ſ. Wahl und Eligibilitas.

Waffen, bei den Hebräern, ſ. Krieg.

Wagrier, ſ. Ratzeburg.

Wahl, canoniſche. I. Die Wahl iſt die urſprüngliche und regelmäßige Weiſe der Beſetzung der höheren Kirchenämter, namentlich des päpſtlichen Stuhles, der Erzbisthümer und Bisthümer, der Ordens- und Kloſterprälaturen. Aber auch die Vorſtandſchaften der Landdecanatscapitel werden, wo nicht der Landesherr oder der Biſchof das Nominationsrecht übt, ordnungsmäßig durch canoniſche Wahl beſetzt (ſ. d. A. Landdecane, Bd. VI. S. 333 ff.). Canoniſch aber heißt die Wahl, wenn ſie nach den Vorſchriften des canoniſchen Rechts von dem wahlberechtigten Collegium auf eine geſetzlich-qualificirte Perſon gelenkt, mit voller Freiheit Seitens der Wähler und des Gewählten, ohne Simonie und Schmälerung der Pfründe, innerhalb der durch die Canonen feſtgeſetzten Friſt und unter Einhaltung der durch Statut oder Obſervanz eingeführten Förmlichkeiten vorgenommen wird. — II. Wählbarkeit, active und paſſive. 1) Activwahlfähig, d. i. berechtiget, an der Wahl thätigen Antheil zu nehmen, iſt in der Regel jedes ordentliche Mitglied des betreffenden Wahlcollegiums. Bei der Papſtwahl ſind die Cardinäle, an den Metropolitan-, Dom- und Collegiatcapiteln die wirklichen Stiftscanoniker (wenn nicht durch apoſtoliſches Indult, wie in Preußen die Ehrencanonici, oder beſondere Statuten und rechtsgültige Gewohnheit oder Verjährung auch andere Geiſtliche, was jedoch heutzutage nicht leicht mehr der Fall iſt, mitzuſtimmen befugt ſind), bei der Wahl der Ordensgenerale und Provinciale die General- und Provincialcapitel, bei der Wahl der Aebte und Abtiſſinnen die Kloſterconventualen, bei der Wahl der Landcapitelvorſtände die inveſtirten Pfarrer und Beneficiaten des Decanalbezirks die ausſchließlichen Wähler. Alle Wähler müſſen natürlich fähig ſein und, wenn Cleriker, bereits eine höhere Weihe, wenigſtens den ordo Subdiaconatus empfangen; wenn Ordensperſonen, überdieß die Profeß abgelegt haben; ſie dürfen ferner nicht durch Reſignation, durch Privation oder Abſetzung ihr Amt verloren haben, nicht ihres Stimmrechtes zur Strafe für dießmal oder für immer beraubt, noch mit Cenſuren belaſtet ſein (ſ. den Art. Biſchof II. 26). Nur die bloße Suspensio ab ordine hat dieſe Wirkung nicht, und Cardinäle verlieren ſelbſt durch ſchwerere Cenſuren ihre active Wahlfähigkeit nicht (Clem. c. 2. § 4. De elect. I. 3). Regelmäßig wird auch die perſönliche

Theilnahme der Wähler an dem Wahlacte gefordert, und nur gehörig entſchuldigt Abweſende können ſich durch eines der gegenwärtigen Mitglieder vertreten laſſen. 2) *Paſſivwählbar* oder fähig, gewählt zu werden, iſt in der Regel **jeder**, der frei von Verbrechen, Irregularitäten und Cenſuren iſt (ſ. d. Art. *Biſchof* II. 28) und die zur Uebernahme des Amtes nöthigen Eigenſchaften beſitzt; namentlich a) das canoniſche Alter, welches bei dem Papſte, den Erzbiſchöfen und Biſchöfen das vollendete dreißigſte, bei Stifts- und Kloſterprälaten und überhaupt ſolchen Aemtern, mit welchen Jurisdiction oder Seelſorge verbunden iſt, das angetretene 25., für Stiftsdignitäten und Perſonate das 22. Lebensjahr iſt (c. 3 X De elect. I. 6; Conc. Trid. XXIII. c. 6 De ref.); b) die nöthige Weihe, demnach ein Erzbiſchof oder Biſchof zur Zeit der Wahl bereits ſechs Monate lang Subdiacon (Trid. Sess. XXII. c. 2. De ref.), jeder andere Prälat wenigſtens Cleriker und im Stande ſein ſoll, in Jahresfriſt ſich das Presbyterat zu erwerben (c. 1 X. De aetate et qual. I. 14); c) die entſprechende wiſſenſchaftliche Bildung, bezüglich welcher das Tridentinum von dem Biſchofe und anderen Würdeträgern den Beſitz eines höheren academiſchen Grades in der Theologie oder dem canoniſchen Rechte oder ein öffentliches Zeugniß ſeiner Lehrfähigkeit (Sess. XII. c. 2, Sess. XXIII. c. 18, Sess. XXIV. c. 8. 12 De ref.), von anderen Berufenen zu Seelſorgsämtern die mit Erfolg beſtandene biſchöfliche Concursprüfung (Sess. XXIV. c. 18 De ref.) verlangt. Insbeſondere können d) zu Abtiſſinnen nur Frauen, die über 30 Jahr alt ſind und bereits längere Zeit ſonder Tadel als Profeſſin im Kloſter gelebt haben (Sext. c. 43 De elect. I. 6); und zu Landdecanen und Capitelkammerern (Definitoren) regelmäßig nur wirkliche Pfarrer (nicht auch andere Beneficiaten) gewählt werden. e) Landesgeſetze verlangen überdieß in der Regel das Indigenat von jedem Inhaber eines Kirchenamtes; bisweilen iſt auch concordatmäßig beſtimmt, daß der zu Wählende dem Landesherrn genehm ſein ſolle, oder daß das Wahl*collegium* dem Regenten zuvor ein Verzeichniß der Paſſivwahlfähigen Behufs der Ausſchließung unliebſamer Candidaten vorzulegen habe, wie beiſpielsweiſe das eine oder andere in Preußen, Hannover und der oberrheiniſchen Kirchenprovinz der Fall iſt. Auch haben herkömmlich Oeſtreich, Spanien und Frankreich das Recht, gegen die Wahl eines mißliebigen Cardinals zum Papſte zu proteſtiren (ſ. d. A. *Exclusiva*, Bd. III. S. 817 f.). — III. *Wahlform.* Die Wahl kann in dreifacher Weiſe vor ſich gehen, entweder per acclamationem oder per compromissum oder per scrutinium. Die näheren canoniſchen Beſtimmungen über jede dieſer Wahlformen ſind überall dieſelben (ſ. den Art. *Biſchof* II. 27). Bezüglich der Stimmenzahl aber verlangen die Geſetze zur Gültigkeit der Wahl regelmäßig die abſolute Stimmenmehrheit, daß der Gewählte mindeſtens Eine Stimme mehr als die Hälfte zähle, widrigenfalls eine neue Wahl vorgenommen werden muß. Nur zur Wahl des Papſtes und einer Abtiſſin werden zwei Drittheile der Stimmen gefordert, doch können hier, wenn der (oder die) zu Wählende nur einmal abſolute Stimmenmehrheit für ſich hat, die noch abgängigen Stimmen dadurch ergänzt werden, daß den Wählern, die in der Minorität geblieben ſind, geſtattet iſt, ihre Stimme zurückzuziehen und der Majorität beizutreten (ſ. d. A. *Acceß*, Bd. I. S. 79). [Permaneder.]

Wahlcapitulation der Biſchöfe und Kaiſer, ſ. *Capitulationen der Biſchöfe*, und *Reichsgeſetze, teutſche.*

Wahlfähigkeit, ſ. *Eligibilitas.*

Wahrhaftigkeit. Unter Wahrhaftigkeit verſteht man die Weiſe, ſich in Wort, Miene, Geberde, Thun und Laſſen zu äußern, daß der Inhalt dieſer Aeußerung mit dem Innern, das zur Offenbarung kommen ſoll, harmonirt. In der Regel bezieht man die Wahrhaftigkeit nur auf die Aeußerung von Gedanken im eigentlichen Sinn, da aber nicht bloß dieſe, ſondern auch Gefühle, Empfindungen, Entſchlüſſe u. ſ. w. den Inhalt des menſchlichen Innern bilden, ſo iſt der

Digitized by Google

Begriff derſelben auf alle Functionen, durch welche die Seele aus dem Zuſtand der Innerlichkeit heraustritt, auszudehnen. Daher gibt es auch nicht bloß eine Wahrhaftigkeit im Verkehr mit andern Menſchen, ſondern auch eine Wahrhaftigkeit im Verhältniß zu Gott und zu ſich ſelbſt, wie denn die Erfahrung lehrt, daß häufig genug in dieſem Verhältniſſe das Gegentheil derſelben, die Lüge, zur Anwendung gebracht werden will (1 Cor. 3, 18; Jac. 1, 22; Gal. 6, 7). Indeſſen iſt doch der durch die Sprache vermittelte Verkehr der Menſchen untereinander vorzugsweiſe das Gebiet, in welchem die Wahrhaftigkeit zur Ausübung gebracht werden ſoll und es genügt deßwegen, wie es auch herkömmliche Sitte der Theologen iſt, in Betreff derſelben die Beſtimmungen anzugeben, die ihr für dieſes Gebiet zukommen, da ſich von dieſen aus die Uebertragung auf die andern Gebiete leicht vollziehen läßt. — Zur Wahrhaftigkeit wird der Menſch ſchon durch einen natürlichen Trieb angehalten. Indem er die Fähigkeit hat, Anderen ſich mitzutheilen, ſo legt es ſich ihm beim Gebrauch derſelben immer am nächſten, ſich ſo zu geben, wie er iſt. Allein die aus bloßem Triebe hervorgehende Wahrhaftigkeit iſt, abgeſehen davon, daß ſie noch keinen ſittlichen Werth hat, der nächſten Gefahr ausgeſetzt, in Plauderhaftigkeit, Geſchwätzigkeit, unkluge Offenherzigkeit u. ſ. w. auszuarten, oder aber in ihr Gegentheil, in Verſchloſſenheit, Verſtellung und Lügenhaftigkeit umzuſchlagen. Daher muß an die Stelle des bloßen Triebs zur Wahrhaftigkeit das vernünftige freie Wollen derſelben treten oder mit andern Worten: die Wahrhaftigkeit iſt Pflicht, daß ſie dieſes ſei, hat ſchon die heidniſche Philoſophie erkannt. Indem ſie aber den Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit nur in dem Nutzen der menſchlichen Societät oder näherhin darin ſuchte, daß ohne ſie die menſchliche Geſellſchaft nicht beſtehen könne, ſo mußte ſie nothwendig über den Umfang dieſer Pflicht in Irrthum gerathen. Es läßt ſich nämlich nicht läugnen, daß einerſeits ein Abweichen von der Wahrheit mitunter — wenigſtens vom Standpunct menſchlicher Kurzſichtigkeit aus — der Geſellſchaft mehr Nutzen bringt als das Beharren bei derſelben, und daß andererſeits die Geſellſchaft, wie die Erfahrung lehrt, wohl beſtehen kann, wenn auch nicht immer Wahrhaftigkeit geübt wird. Daher ſind die heidniſchen Philoſophen, auch die ſonſt ſo rigoroſen Stoiker nicht ausgenommen, darin einig, daß unter Umſtänden die Ausübung des Gegentheils der Wahrheit, d. h. Lüge und Verſtellung nicht nur erlaubt, ſondern auch löblich ſei (vgl. Stobäus, serm. XI.; Plutarch, de Stoicorum repugn. p. 361 ed. Reiske.). Damit ſtimmen die neuern proteſtantiſchen Moraltheologen, ſoweit ſie nicht aus der Kant'ſchen Schule hervorgegangen z. B. Reinhard, Schwarz, de Wette, Rothe u. ſ. w. überein, natürlich unter den Beſchränkungen, die die ſcharfe Sprache der hl. Schrift gegen die Lüge nothwendig macht. Allein ſchon Auguſtin hat in ſeinen Schriften de mendacio und contra mendacium ad Consentium in Bezug auf dieſe Pflicht den eigenthümlich chriſtlichen Standpunct gegenüber dem heidniſchen feſtgeſtellt. Das Chriſtenthum anerkennt allerdings auch in der ſocialen Rückſicht einen Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit; allein ſchon in dieſer Beziehung ſtellt es ſich höher als das Heidenthum: nicht die Rückſicht bloß auf den Vortheil der Geſellſchaft oder auf eine unumgängliche Bedingung ihres Beſtandes iſt ihm unter dieſem Geſichtspuncte das Entſcheidende, ſondern das Verhältniß, wornach die Einzelnen Glieder an demſelben Leibe und daher in Liebe mit einander verbunden ſind (Eph. 4, 25). Es iſt aber dieſer Verpflichtungsgrund nicht der höchſte. Derſelbe liegt vielmehr darin, daß Gott die Wahrheit und der Menſch zur Gottähnlichkeit geſchaffen iſt (Joh. 17, 17), daß ferner das Gegentheil der Wahrheit, die Lüge, ihren Urſprung nur aus dem Teufel hat (Joh. 8, 44). Daher begreift es ſich von ſelbſt, das die Pflicht der Wahrhaftigkeit in ihrer negativen Faſſung eine abſolute ſein muß, d. h. es darf mit Wiſſen und Willen keine Aeußerung gethan werden, die mit der Wahrheit im Widerſpruche ſtünde, die geeignetes Mittel wäre, den Andern irrezuführen und

Digitized by Google

die eben dieſes Irreführen zu ihrem Zwecke hätte. Eine ſolche Aeußerung wäre eine Lüge (ſ. d. A. im Ergänzungsband) die, wenn auch mehr oder minder, doch immer ſündhaft bleibt. Wird dagegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit poſitiv gefaßt, ſo erleidet ſie wie alle andern poſitivgefaßten Pflichten ihre Beſchränkung durch anderweitige Pflichten und Rechte. Wir dürfen uns niemals zu einer Lüge herbeilaſſen, wir ſind aber auch nicht verpflichtet, in allen Fällen die uns bekannte Wahrheit zu offenbaren. Eine ſolche Verpflichtung beſteht nur gegenüber der rechtmäßigen und rechtmäßig fragenden Obrigkeit, ſodann gegenüber von dem, mit welchem man einen Vertrag eingehen will, in Bezug auf den Gegenſtand des Vertrags, und endlich gegenüber von jedem Nebenmenſchen, wenn demſelben durch Verſchweigen der Wahrheit ein erheblicher Nachtheil entſtehen würde. Im Gegenſatz dazu iſt es Pflicht, die Offenbarung der Wahrheit zu unterlaſſen, einmal, wenn die Bewahrung eines Geheimniſſes und ſo weit dieſe es erheiſcht (ſ. d. A. Geheimniß im Ergänzungsband), ſodann, wenn die Offenbarung der Wahrheit für den Nebenmenſchen oder für eine Communität oder für uns ſelbſt zum erheblichen Nachtheil gereichen würde. Ueber die Mittel, die Offenbarung der Wahrheit zurückzuhalten, ſ. d. Art. reservatio mentalis. Sonſt iſt im Allgemeinen feſtzuhalten, daß auf den Inhalt des eigenen Bewußtſeins Niemand ein Recht hat, als das betreffende Individuum ſelbſt. Daher kann auch daſſelbe, von den angegebenen Fällen der Verpflichtung zu reden oder zu ſchweigen abgeſehen, von ihm ohne Verletzung einer Rechtspflicht Gebrauch machen, wie es will, alſo entweder die Wahrheit zurückhalten oder ſie offenbaren. Doch fordert einerſeits das natürliche Wohlwollen und noch mehr die chriſtliche Liebe, andererſeits aber die chriſtliche Klugheit, daß dieſes Recht beſchränkt werde, daß man alſo in weiterm Umfange ſich zu Mittheilungen an den Nebenmenſchen herbeilaſſe und daß man ebenſo über einen größern Kreis von Dingen Schweigen beobachte, als man in beiden Beziehungen an und für ſich ſtreng verpflichtet wäre. Es liegt, wie man leicht ſieht, in dieſer Forderung ein gewiſſer Widerſpruch, wie er ſich auch in der dieſelbe populär ausdrückenden Regel des Herrn, klug zu ſein wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (Matth. 10, 16) nicht verkennen läßt. Daher ſind auch die ihr entſprechenden Pflichten und Tugenden relativ und haben nur in ſofern Bedeutung und Werth, als die Uebung der einen die der andern nicht beeinträchtigt. Die wiſſenſchaftliche Darſtellung dieſer Pflichten und Tugenden hat ihre großen Schwierigkeiten, indem in dieſem Gebiet eine und dieſelbe Aeußerung je nachdem ſie von verſchiedenen Individuen und unter verſchiedenen Verhältniſſen gethan wird, bald löblich bald verwerflich ſein kann, wie denn auch das bekannte si duo dicunt idem, non est idem nicht bloß auf eine Verſchiedenheit in Bezug auf den Inhalt, ſondern auch in Bezug auf den moraliſchen Werth der betreffenden Ausſagen zu beziehen iſt. Die ältern caſuiſtiſchen Moraltheologen haben ſich deßwegen auch auf eine ſolche Darſtellung nicht eingelaſſen und den Gegenſtand nur obenhin in dem Tractat de virtutibus berührt. Dagegen haben ſich Neuere bemüht, in dieſer Beziehung möglichſt einläßliche Beſtimmungen zu geben, wobei es dann an rigoriſtiſchen Uebertreibungen nicht fehlen konnte. Will man dieſe beiden Abwege vermeiden, ſo bleibt nichts übrig als in allgemeinen Umriſſen anzugeben, worin die betreffenden Pflichten und Tugenden beſtehen und die Gränzen zu bezeichnen, innerhalb welcher ſie zur Ausübung zu bringen ſind. Wie wir bemerkt, ſoll das perſönliche Recht, das Jeder auf den Inhalt ſeines Bewußtſeins hat, beſchränkt werden einerſeits durch die Forderungen des natürlichen Wohlwollens und der chriſtlichen Liebe, andererſeits durch die Forderungen der chriſtlichen Klugheit. Darnach ergeben ſich zwei Reihen von Pflichten und Tugenden, deren allgemeines Weſen wir bereits angegeben. In der erſten Reihe iſt an die Spitze zu ſtellen die Aufrichtigkeit. Sie ruht vorzugsweiſe in dem Gemüth, und beſteht in der Neigung deſſelben, ohne berechnende Rückſicht auf zu erwartenden

Digitized by Google

Nutzen oder Schaden dem natürlichen Triebe zur Wahrhaftigkeit Raum zu laſſen. Mit ihr aufs engſte verwandt und derſelben Wurzel entſtammend iſt einmal die Offenherzigkeit, welche auch das, was für die eigene Perſönlichkeit beſchämend ausfallen kann, rückhaltlos zur Aeußerung bringt, und die Treuherzigkeit, welche auf natürlicher Güte beruhend, ſich in ihren Aeußerungen durch eine Furcht, es möchte von denſelben Mißbrauch gemacht werden, nicht beſchränken läßt. Wenn ſich Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit und Treuherzigkeit in einem Charakter vereinigen, entſteht die Offenheit, die nur durch wichtige Urſachen ſich beſtimmen läßt, ſich nicht in allen Stücken rückhaltlos gegenüber von dem Nebenmenſchen zu äußern und da wo ſie ſich eine Aeußerung verſagen muß, auch kein Geheimniß daraus macht, daß ſie etwas weiß, aber es nicht mittheilen darf. Deßwegen wird die Offenheit auch Geradheit und Biederkeit genannt. Kommt die Offenheit zur Anwendung, wenn mit der Aeußerung der Wahrheit Gefahr für bedeutende perſönliche Intereſſen verbunden iſt, ſo wird ſie zum Freimuth. Was die zweite Reihe anlangt, ſo iſt der Kreis der in ſie fallenden Pflichten und Tugenden nicht enger als bei der erſten, wohl aber hat die teutſche Sprache nicht gleich viel eigenthümliche Ausdrücke für ſie gebildet. Der einzige eigenthümliche Ausdruck in dieſer Beziehung iſt Verſchwiegenheit. Unter dieſer verſteht man die theils aus Naturanlage hervorgehende, theils durch Uebung erworbene Fertigkeit in Zurückhaltung der Wahrheit, wo die Offenbarung derſelben von Nachtheil und zwar auch nur vom leiſeſten ſein könnte. Die Verſchwiegenheit wird zur ſtrengen Pflicht für ſolche Perſonen, die durch Stand, Beruf oder ſonſtige Verhältniſſe in die Lage kommen, über Andere mehr zu erfahren, als man regelmäßig ins Publicum kommen läßt, alſo z. B. für Geiſtliche, Aerzte, Dienſtboten u. ſ. w. Allein auch abgeſehen von dieſer ſtrengen Verpflichtung gibt es noch weitere Rückſichten, welche die Verſchwiegenheit empfehlen. Einmal kann eine Ausſage über den Nebenmenſchen und ſeine Verhältniſſe, die auf den erſten Anblick ganz ungefährlich erſcheint, doch für denſelben zum Nachtheil werden, ſei's daß ſie mißbraucht werde, ſei's daß ſie für andere, die etwa genauer unterrichtet ſind, ein Licht über Dinge, die verborgen bleiben ſollten, verbreite. Sodann gibt es Wahrheiten, die wegen ihres hohen innern Werthes nicht auf den Markt des alltäglichen Lebens taugen, und am wenigſten da geoffenbart werden dürfen, wo Mißachtung und Mißbrauch derſelben zu erwarten ſteht (Matth. 7, 6). Endlich erheiſcht die hohe Beſtimmung des Chriſten, daß er ſich nicht nur deſſen, was ſchaden könnte, ſondern auch des Unnützen und Zweckloſen in ſeinen Aeußerungen enthalte, denn über jedes unnütze Wort wird er Rechenſchaft ablegen müſſen (Matth. 12, 26). Bedenkt man nun noch, daß im Menſchen, von ganz eigenthümlichen Temperamenten abgeſehen, ein Trieb zum Verſchweigen der Wahrheit nicht wie zum Offenbaren derſelben vorhanden iſt, ſo wird man auch begreifen, warum die hl. Schrift weit mehr die Pflichten und Tugenden der zweiten Reihe einſchärft, als die der erſten, weit dringender Bezähmung der Zunge, Vorſicht im Reden, Klugheit in den Aeußerungen, kurz Verſchwiegenheit verlangt, als Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit u. ſ. w., nicht als ob dieſe Tugenden von geringerm Werthe wären als jene, ſondern weil ſie dem Menſchen ſchwerer zu üben ſind. [Aberle.]

Wahrheit. Wenn Pilatus der Verſicherung des Herrn: „dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe, und jeder, der aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme," höhnend die Frage entgegenſtellte: „was iſt Wahrheit" (Joh. 18, 37. 38), ſo wollte er zu verſtehen geben, daß er die Worte des Herrn als Ausdruck grenzenloſer Anmaßung anſehe. Hätte er den Herrn gekannt, ſo müßte ſeine Frage als Gotteslästerung gelten. So aber da er ihn nicht kannte, und inwiefern er ihn nicht kannte, inwiefern er ihn für einen bloßen Menſchen hielt, muß ſie uns als Ausdruck eines richtigen verſtändigen Urtheils gelten. Wagte irgendwo ein Menſch als ſolcher ſich das-

Digitized by Google

ſelbe zuzuſchreiben, was der Herr von ſich behauptet hat, ſo müßte er ſo behandelt werden, wie Pilatus aus Unwiſſenheit den Herrn behandelte. Was dazu erfordert werde, daß Wahrheit vorhanden ſei, was die Wahrheit bedinge, iſt leicht zu ſagen, d. h. es iſt leicht eine Definition von Wahrheit zu geben; aber die Wahrheit zu beſitzen, nicht dieſe und jene, d. h. nicht dieß und jenes Moment der Wahrheit, ſondern die Wahrheit als ſolche zu beſitzen, iſt keinem Menſchen erreichbar; was wir bei aller Begabung und mit aller Anſtrengung erreichen, iſt immer nur etwas, mehr oder weniger, im Ganzen ſehr wenig. Verſtändigen wir uns nun vorerſt über den Begriff und ſuchen wir dann zweitens zu erkennen, ob, wie und in wie weit wir in den Beſitz der Wahrheit zu gelangen vermögen. — I. Dem Worte Wahrheit kommt mehrfache Bedeutung zu. 1) Zunächſt und zumeiſt bezeichnet es die Offenbarung beſtimmter an ſich verborgener Gedanken, Gefühle, Willensbeſtimmungen, kurz geiſtiger Bewegungen und Zuſtände. Am gewöhnlichſten und häufigſten geſchieht ſolche Offenbarung durch die Sprache; und wenn nun die geſprochenen (oder geſchriebenen) Worte genau diejenigen Gedanken, Gefühle ꝛc. offenbaren, welche in dem Geiſte des Sprechenden vorhanden ſind, ſo daß der Hörende (oder Leſende) nicht über den Inhalt des Bewußtſeins des Sprechenden getäuſcht wird, dann nennt man die Worte wahr oder ſagt, die Rede oder das Geſprochene ſei Wahrheit. Dem ſo beſtimmten Begriff der Wahrheit ſteht als Gegenſatz die Lüge im eigentlichen Sinn, mendacium, entgegen. In dieſer Bedeutung begegnet uns das Wort ſehr häufig in der hl. Schrift, z. B. Judith 5, 5; Job 6, 25; Pſ. 5, 10; 14, 3; Sprichw. 12, 19; Jer. 9, 3—5; Matth. 22, 16; Eph. 4, 15, nach Zach. 8, 16; Jac. 3, 14. Man kann aber das innerlich Geiſtige auch auf andere Weiſe als durch Worte zu erkennen geben: durch Mienen, Bewegungen, Handlungen, ſog. Sinnbilder, Symbole, auf die mannigfachſte Art. Solche thatſächliche Beziehungen können ebenſo wie die Worte entweder das wirklich (im Geiſte) Vorhandene oder ein nicht Vorhandenes ausdrücken. Im erſten Falle nennt man ſie wahr, im zweiten falſch. So gab David, da er die Bundeslade nach Jeruſalem brachte, durch Bewegungen zu erkennen, was ihn wirklich beſeelte, nemlich Freude und Demuth (2 Kön. 6); damals dagegen als er auf der Flucht vor Saul zu Achis, dem König von Gath, kam, drückte er gleichfalls durch Bewegungen einen geiſtigen Zuſtand aus, der in der Wirklichkeit nicht vorhanden war, nämlich Wahnſinn (1 Kön. 21). So wird man den frommen biedern Menſchen ſtets ſicher erkennen, ohne daß er oder ein anderer zu ſagen braucht, daß er dieß ſei; der Geſichtsausdruck, alle Bewegungen, die ganze Haltung ſprechen ebenſo deutlich als beſtimmte Worte. Aber der heuchleriſche Böſewicht zeigt dieſelben Mienen, dieſelben Bewegungen, dieſelbe Haltung. Hier lügen dieſe, indem ſie etwas anderes errathen laſſen, als das wirklich Vorhandene. Genau ebenſo verhält es ſich auch mit den ſog. Sinnbildern, ſymboliſchen Darſtellungen, gleichviel ob ſie Sachen oder Handlungen ſeien. Endlich gehört zu der Wahrheit die in dem Ausdruck geiſtiger Zuſtände und Bewegungen liegt, auch das ſog. Worthalten, die Erfüllung gegebener Verſprechen, auch Zuverläßigkeit und Treue genannt. Die Wahrheit in dieſer Geſtalt wird in der hl. Schrift beſonders oft Gott zugeſchrieben, indem geſagt wird, Gott ſei treu in ſeinen Verheißungen. Vgl. Geneſ. 24, 27 und 49; 47, 29; Exod. 18, 21; 2 Kön. 2, 6; 15, 20; Pſ. 53, 7; Röm. 1, 18. Dieſelbe unterſcheidet ſich von der zuerſt genannten Art nur darin, daß nicht die Gegenwart, ſondern erſt die Zukunft zeigt, ob man in den geſprochenen Worten wirklich das geoffenbart habe, was in dem Geiſte vorhanden, die wirklichen Gedanken, den wirklichen Willen. Die Träger aber der hiemit beſchriebenen dreifach geſtalteten Wahrheit, d. h. diejenigen, die in den Worten und ſonſtigen Bezeichnungsmitteln, die beſtimmt ſind, das innerlich Geiſtige zu offenbaren, dasjenige und nur dasjenige erkennen laſſen, was wirklich im Geiſte vorhanden iſt, mit andern Worten:

Digitized by Google

die ihren ſprachlichen Aeußerungen die wirklich vorhandenen Gedanken, Willensbeſtimmungen ꝛc. zum Inhalt geben, nennt man wahrhaftig, veraces; und in dieſem Sinne wird vorzugsweiſe wieder Gott wahrhaftig genannt. Vgl. Exod. 34, 6; 2 Esdra 7, 2; Sir. 15, 8; Matth. 22, 16; Joh. 3, 33; 8, 16; Röm. 3, 4. — 2) Wie die Worte und die übrigen äußerlichen Bezeichnungsmittel geiſtige Bewegungen und Zuſtände zum Inhalt haben, ſo ſind dieſe ſelbſt der Ausdruck oder Abdruck irgend einer Wirklichkeit, d. h. ſie ſind beſtimmt daſſelbe zu ſein, was irgend eine Wirklichkeit an ſich iſt, oder irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt zu haben. Damit haben wir die zweite Hauptbedeutung des Wortes Wahrheit. Die Gedanken, Geſinnungen, Erkenntniſſe ꝛc. ſind wahr, haben Wahrheit oder ſind Wahrheit, wenn das, was ihren Inhalt bildet, nichts anderes iſt als die Wirklichkeit, die man für ihren Inhalt hält, falſch dagegen oder unwahr, wenn ihr Inhalt eine Wirklichkeit iſt, die mit der Wirklichkeit an ſich nicht identiſch iſt, oder die an ſich nirgends exiſtirt. Haben wir z. B. den Gedanken „Gott iſt der abſolute Geiſt“ oder „Gott iſt allmächtig, weiſe, gnädig“ ꝛc., ſo haben wir einen wahren Gedanken oder hat und iſt unſer Gedanke Wahrheit, weil Gott an ſich der abſolute Geiſt, allmächtig, weiſe ꝛc. iſt und als ſolcher exiſtirt. Ebenſo wenn wir uns abſolut von Gott abhängig und dabei doch zugleich ſchlechthin frei fühlen oder wiſſen, ſo hat oder iſt dieſes unſer Gefühl oder Bewußtſein Wahrheit, weil es der Wirklichkeit an ſich entſpricht, nicht anderes als die Wirklichkeit an ſich zum Inhalt hat. Die ſogeſtaltete Wahrheit erſcheint im Allgemeinen vorzugsweiſe als wahre Erkenntniß, sapientia, als richtiges Bewußtſein oder Richtigkeit des Bewußtſeins, rectitudo intellectus. Auch von ihr iſt in der hl. Schrift ſehr oft die Rede. Vgl. Deut. 17, 9; Pſ. 24, 5; 42, 3; Sir. 2, 19; 45, 12: Joh. 1, 14 u. 17; 4, 23 f.; 1 Cor. 5, 8; Gal. 2, 5 u. 14; 2 Tim. 3, 7 u. 8. — 3) Hieran reiht ſich eine dritte Hauptbedeutung des in Frage ſtehenden Wortes. Wie unſere Gedanken, Geſinnungen ꝛc. irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt haben oder zu haben beſtimmt ſind; ſo ſind ſie auch beſtimmt, in einer von uns ſelbſt zu ſetzenden Wirklichkeit exiſtent und ſo gleichſam zum zweitenmal Wirklichkeit zu werden. Dieſe von uns ſelbſt zu ſetzende Wirklichkeit ſind unſere Thaten, Werke, der Inhalt unſeres Lebens. Unſere Werke ſind daſſelbe, nur in anderer Geſtalt, als die Gedanken, Gefühle ꝛc. die den Inhalt des innerlich geiſtigen Lebens bilden; und wenn nun letztere in der oben angegebenen Weiſe wahr, jene aber der getreue Ausdruck derſelben ſind, dann ſagen wir, unſere Werke ſeien gut, recht u. dgl.; und die ſo beſchaffenen Werke nun, ſo wohl die ſchaffenden Handlungen als die geſchaffene Wirklichkeit, bezeichnet man auch als wahr, Wahrheit enthaltend oder ſchlechthin als Wahrheit. In dieſer Geſtalt iſt alſo Wahrheit ſo viel als Gerechtigkeit, justitia, Richtigkeit des Willens und der Willenserweiſungen, rectitudo voluntatis. In den zahlreichen Stellen der hl. Schrift, wo von der ſo geſtalteten Wahrheit die Rede iſt, tritt uns hauptſächlich der Begriff der Heilighaltung der von Gott geſetzten Ordnung, alſo des göttlichen Willens als der wahrhaften Wirklichkeit entgegen. Vgl. 3 Kön. 2, 4; 3, 6; 4 Kön. 20, 3; Pſ. 85, 11; Jeſ. 26, 2; Joh. 3, 21; Eph. 4, 15; Jac. 5, 19. — 4) Damit iſt bereits die vierte Bedeutung berührt die dem Worte Wahrheit zukommt. Heißen unſere Werke Wahrheit weil und inwiefern ſie wahre Erkenntniß oder richtige Gedanken zum Inhalt haben, ſo iſt alles wahrhaft Wirkliche Wahrheit zu nennen weil und inwiefern es Product und getreuer Ausdruck von Gedanken iſt, die, gleichviel aus welchem Grunde, als Wahrheit zu gelten haben. So wird ein Kunſtwerk wahr oder auch geradezu Wahrheit genannt, wenn es vollkommen gelungen, d. h. ſo beſchaffen iſt, daß es als dieſe Wirklichkeit die Gedanken offenbart, die der ſchaffende Künſtler gehabt und in dem Werke darzuſtellen beabſichtigt hat. So ferner ſagt man von einer Staatsverfaſſung „ſie hat Wahrheit“ oder „ſie iſt Wahrheit“, wenn ſie in der Wirklichkeit genau daſſelbe iſt, was ſie im Geiſte des

Digitized by Google

Geſetzgebers geweſen — wobei freilich noch weiter vorausgeſetzt werden muß, die Gedanken des letztern ſelbſt ſeien wahre Gedanken, den wirklichen Verhältniſſen entſprechend geweſen. In dieſer Bedeutung wornach Wahrheit ſo viel iſt als Wirklichkeit, gebraucht die hl. Schrift den Ausdruck überall da, wo ſie von Erkenntniß der Wahrheit ſpricht, wie Weish. 3, 9; Sir. 18, 29; Joh. 8, 32, denn was erkannt wird, iſt ja die Wirklichkeit, das Seiende; ferner bei Joh. 8, 44, wo es vom Teufel heißt: in veritate non stetit, er blieb nicht in der Wahrheit, denn damit will geſagt werden, er blieb nicht als was er von Gott geſchaffen war oder noch allgemeiner, er ließ die von Gott geſetzte Wirklichkeit nicht unverändert oder unverſehrt. Hieher iſt auch Joh. 18, 37 f. zu ziehen. Ebenſo Röm. 2, 2, wo von Gott geſagt iſt, er richte secundum veritatem, nach der Wahrheit, d. h. nach dem wirklichen Beſtand, der wirklichſeienden ſittlichen Verfaſſung. Vgl. 1 Joh. 3, 18. Endlich gehören hieher alle jene Stellen, die von einem wahrhaft Wirklichen ſprechen (Joh. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 17, 3; 1 Theſſ. 1, 9; 1 Tim. 6, 19; 1 Petri 5, 12; 1 Joh. 5, 20). Wenn es hier heißt: „Dieſe iſt das wahre Licht, das wahre Brod, der wahre Gott ꝛc.“ ſo wollen dieſe Objecte als an ſich, nicht bloß in Gedanken oder Einbildungen wirklichſeiend bezeichnet werden im Gegenſatz gegen ſcheinbar oder gar nicht Seiendes (vgl. noch beſ. Röm. 1, 25). Wird aber ſo das wahrhaft Wirkliche, d. h. das an ſich Wirklichſeiende wahr oder Wahrheit genannt, ſo kann es ſcheinen, daß vor Allem Gott als Wahrheit, als die Wahrheit ſchlechthin bezeichnet werden ſollte. In der That geſchieht es ſo im gewöhnlichen Leben nach allgemein gangbarem Sprachgebrauch. Unzählige Male ſprechen wir den Satz aus „Gott iſt die Wahrheit“. Würden wir aber gefragt, was wir dabei denken, und ob wir auch nur etwas beſtimmtes dabei denken, ſo könnten wir einigermaßen in Verlegenheit gerathen. Wenn wir nach Vorſtehendem das Wirkliche Wahrheit nennen, weil und inwiefern daſſelbe verwirklichter Gedanke und getreuer Ausdruck oder Offenbarung eines *beſtimmten* Gedankens iſt, ſo reden wir offenbar von einem gewordenen Wirklichen und bezeichnen die Wirklichkeit als Wahrheit nur inwiefern ſie ein Gewordenes iſt. Mithin kann in dem Wirklichen, das wir nach Vorſtehendem als Wahrheit bezeichnen, Gott nicht mitbegriffen ſein; nennen wir deßungeachtet Gott die Wahrheit, ſo müſſen wir mit dieſem Satze einen andern Sinn verbinden, als indem wir andere Wirklichkeiten ſo benennen. In der That nennen wir, falls wir bei unſerem Sprechen denken, Gott uneigentlich, nämlich inſofern Wahrheit, als er die Quelle aller Wahrheit iſt. Gott nämlich iſt der ſchlechthin an ſich Seiende, das von Gott Geſchaffene aber, d. h. alles Nichtgottſeiende, iſt inſofern und inſoweit wahrhaft wirklich, als es Product und Ausdruck des göttlichen Willens iſt. Mithin erkennen wir wahrhaft Wirkliches erſtens, wenn wir Gott und zweitens, wenn wir das von Gott Geſchaffene, ſo wie es als von Gott Geſchaffenes iſt, erkennen. Aber gerade eine ſo beſchaffene Erkenntniß (deren Inhalt das wahrhaft Wirkliche) iſt Wahrheit. Mithin erſcheint Gott als die Quelle der Wahrheit, inwiefern er der ſchlechthin Seiende und Schöpfer alles außer ihm Seienden iſt. Noch viel mehr erſcheint er in dieſer Eigenſchaft, wenn wir bedenken, wie im Folgenden wird zu zeigen ſein, daß wir auch die bezeichnete Erkenntniß als ſolche nicht ohne ihn erwerben. Nennen wir nun hiernach Gott darum die Wahrheit, weil er die Quelle der Wahrheit iſt, ſo findet dieſe Auffaſſung volle Beſtätigung durch die hl. Schrift. Nirgends wird Gott ſo ſchlechthin die Wahrheit genannt, wie wir uns nach gangbarem Sprachgebrauche auszudrücken pflegen. Wohl aber wird er genannt der Gott der Wahrheit, Deus veritatis (Pſ. 30, 6), d. h. derjenige, von dem die Wahrheit kommt. In demſelben Sinne heißt auch der hl. Geiſt Geiſt der Wahrheit, spiritus veritatis (Joh. 14, 17; 15, 26). Iſt etliche Male Gott ſchlechthin als der Wahre, Verus, bezeichnet (Apoc. 3, 14; 6, 10), ſo iſt dieß entweder ſoviel als das *θεὸς ἀληθινός*, wahrer Gott, wovon oben die Rede

Digitized by Google

geweſen, oder das Verus will nur daſſelbe beſagen, was Verax, wahrhaft = wahrheitliebend, treu in den Verheißungen. Wenn endlich Chriſtus wiederholt die Wahrheit ſchlechthin genannt wird (Joh. 14, 6; 1 Joh. 5, 6), ſo will ohne Zweifel damit nichts anderes geſagt werden, als was anderwärts geſagt iſt, daß nämlich Chriſtus der Wahrheit Zeugniß gebe, die Wahrheit auf die Erde zurückgebracht habe. Indeſſen wollen wir nicht widerſprechen, wenn man auch mehr in dem Ausdrucke erblickt. Chriſtus kann allerdings die Wahrheit ſchlechthin und im eigentlichen Sinne des Wortes darum genannt werden, weil er die vollendete Offenbarung Gottes und des göttlichen Willens iſt. Kann nun aber demnach Gott nicht ſo wie das gewordene Wirkliche Wahrheit genannt werden, weil kein Gedanke, keine Idee iſt, deren Verwirklichung und getreuer Ausdruck Gott wäre, ſo wird dagegen das gewordene Wirkliche gerade inſofern am meiſten, ja unbedingt als Wahrheit bezeichnet, inwiefern es durch Gott geworden oder inwiefern und inwieweit es ſo beſchaffen iſt, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen (Röm. 2, 8; 3, 7; Pſ. 118, 142). Menſchliche Werke können wahr, aber auch unwahr ſein; Letzteres in zwei Graden; erſtens können ſchon die Gedanken, die ſich in ihnen verwirklichen wollen, unwahr ſein, nicht die Wirklichkeit zum Inhalt haben, die ſie zu haben ſcheinen; iſt aber auch dieß nicht der Fall, ſind ſie vielmehr an ſich vollkommen wahr, ſo kann doch zweitens geſchehen (und geſchieht in der Regel), daß uns die Verwirklichung derſelben nicht vollkommen gelinge, wo dann die geſchaffene Wirklichkeit nicht der vollkommen getreue Ausdruck der Gedanken iſt, deren Verwirklichung ſie ſein will und ſoll. Gerade in dieſer Beziehung gilt am meiſten das bibliſche Omnis homo mendax. Dieß fällt nun ſelbſtverſtändlich bei Gott hinweg. Die Gedanken und Willensbeſtimmungen Gottes ſind abſolut wahr, weil dem Weſen Gottes ſchlechthin entſprechend; und ebenſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie ſich vollkommen genau als das verwirklichen, was ſie an ſich ſind. Mithin iſt das von Gott Geſchaffene als ſolches, d. h. inwiefern es von Gott geſchaffen iſt, ſchlechthin Wahrheit. — Hiemit haben wir nun mehrere Wahrheiten kennen gelernt. Sind ſie wirklich mehrere Wahrheiten oder nur mehrfache Geſtalten einer und derſelben Sache? Offenbar Letzteres; es iſt Eins und Daſſelbe was uns in allen vorgeführten Wahrheiten begegnet; und dieſes Eine iſt eben die eine Wahrheit. Was die Wahrheit der Worte und der ſonſtigen Bezeichnungen ausmacht iſt dieß, daß ſie, an ſich etwas Anderes ſeiend als die durch ſie zu offenbarenden Gedanken, Gefühle ꝛc., mit dieſen identiſch ſind. Mithin iſt hier die Wahrheit die Identität eines in einem Andern erſcheinenden oder exiſtirenden Seienden mit dem Seienden an ſich. Was die Wahrheit der Gedanken, Gefühle ꝛc. ausmacht iſt dieß, daß ſie, an ſich etwas Anderes als die in ihnen geiſtig ausgedrückte oder vergeiſtigte Wirklichkeit ſeiend, mit dieſer identiſch ſind. Mithin iſt auch hier wiederum die Wahrheit die Identität eines in einem Anderen erſcheinenden oder exiſtirenden Seienden mit dem Seienden an ſich. Ebenſo verhält es ſich bei den beiden übrigen der vorgeführten Geſtalten der Wahrheit; auch die Wahrheit unſerer ſittlichen Werke ſowie aller gewordenen Wirklichkeit beſteht in deren Identität mit den Gedanken, Ideen, Willensbeſtimmungen, deren Verwirklichung ſie ſind oder ſein ſollen und wollen. Demgemäß können wir Wahrheit nicht anders definiren als wie geſchehen iſt. Wahrheit ſetzt das Sein eines Seienden in einem Andern voraus und iſt die Identität des in einem Andern ſeienden Seins mit ſich als ſolchem. Welche Wahrheit immer genannt werden möge — was ſie zur Wahrheit macht iſt das in dieſer Definition Genannte. Mithin haben wir hiemit die Wahrheit als ſolche, die Eine Wahrheit genannt. Dabei werden wir an das erinnert, was vor Alters Ariſtoteles bemerkt hat: jedes Wort bezeichne zwar etwas, aber dazu, daß eine Wahrheit oder Unwahrheit ausgeſprochen werde, gehören mindeſtens zwei Worte, gehöre ein Satz, ein Urtheil, Subject und Prädicat (de interpret. c. 1. 3. 4). Damit iſt

daſſelbe geſagt, was unſere Definition ausſpricht. Ein Satz nämlich oder Urtheil beſteht darin, daß die Identität oder Nichtidentität (partielle oder totale) eines Subjectes mit einem Prädicat oder umgekehrt, alſo überhaupt eines Seienden mit einem anderen behauptet wird. Noch näher kommt unſerer Definition die Begriffsbeſtimmung des hl. Anſelm. Anſelm definirt (in der Schrift de veritate) die Wahrheit als rectitudo i. e. quod debet esse, als Rechtſein, als ein Sein, wie es ſein muß. Ueberall nämlich beſteht nach ihm die Wahrheit darin, daß das Seiende in der Wirklichkeit, in der Erſcheinung, in ſeinen Erweiſungen, ſeinem Handeln ꝛc. das ſei und als das erſcheine, was es weſentlich iſt, ſo daß nichts geäußert werde, nichts exiſtent werde als das Weſen, die essentia der Sache. Dieß nun eben ſoll ſein, debet esse; und mithin iſt der Ausdruck „Wahrheit iſt dann vorhanden, wenn iſt was ſein ſoll" identiſch mit dem Ausdruck „Wahrheit iſt dann vorhanden, wenn ein Seiendes als ein Anderes oder in einem Andern ſeiend mit ſich identiſch bleibt, d. h. bleibt was es an ſich iſt." Daß Anſelm die Sache ſo gedacht, geht nicht nur aus der ganzen oben genannten Schrift, ſondern insbeſondere auch noch daraus hervor, daß er der Definition veritas est rectitudo näher beſtimmend beiſetzt: sola mente perceptibilis. Jenes Rechtſein iſt nur durch Denken, nur mittelſt Urtheilens und Schließens erkennbar. Was nur auf dieſe Weiſe erkennbar iſt, iſt eben das Sein des Einen in einem Andern; und gerade darin beſteht und zwar weſentlich der Denkproceß, das Eine in dem Andern oder als Anderes zu erfaſſen und ſo die Erkenntniß eines Seienden in einem Anderen zu vermitteln. — II. Haben wir uns hiemit über den Begriff der Wahrheit im Allgemeinen verſtändigt, ſo entſteht nun die Frage, wie in der Wirklichkeit die Wahrheit zu Stande komme, mit andern Worten: wie wir in den Beſitz der Wahrheit gelangen. Hiebei können aber nur zwei der vorgeführten Arten der Wahrheit in Frage kommen, nämlich die Wahrheit der Erkenntniß und der ſittlichen Handlungen. Die Wahrheit der Worte und der übrigen Bezeichnungen iſt bedingt erſtens negativ durch ſprachliche und ſonſtige Kenntniß, welche befähigt, wirklich auszudrücken, was man denkt, und zweitens poſitiv durch den Willen, nichts anderes zu offenbaren als wirklich vorhanden iſt. Daſſelbe gilt im Weſentlichen von der Wahrheit der Werke überhaupt, der geſammten gewordenen Wirklichkeit. Darüber haben wir nun hier nichts weiter vorzubringen; was wir etwa zu ſagen hätten, iſt daſſelbe was von der Wahrheit der Erkenntniß und des ſittlichen Handelns gilt. Mithin bilden, wie geſagt, letztere allein den Gegenſtand der folgenden Erörterung. 1) Was nun zunächſt die Wahrheit der Erkenntniß betrifft, ſo lautet die Frage beſtimmter: wie vermögen wir Gedanken zu bekommen, die mit der Wirklichkeit als ſolcher genau identiſch ſind, oder was daſſelbe, wie vermögen wir zu erreichen, daß die Wirklichkeit als ſolche, als das was ſie an ſich iſt, den Inhalt unſeres Bewußtſeins bilde? Es begegnen uns, wenn wir an die Beantwortung dieſer Frage gehen, mehrere Wirklichkeiten: die Natur im Ganzen und Einzelnen, dann die Weltgeſchichte mit ihrem unermeßlichen Inhalt, der Geiſt, deſſen Werke und Bethätigungen, ſodann das erkennende Subject ſelbſt (Object und Inhalt des Selbſtbewußtſeins), und endlich Gott der Urheber des Univerſums und die erſte Urſache alles in der Welt Geſchehenden. Gleichviel aber welche dieſer Wirklichkeiten Inhalt unſeres Bewußtſeins werden ſoll, immer müſſen, ſollen wir ſie als das erkennen, was ſie an ſich ſind, zwei Proceſſe zuſammenwirken. Das Erſte iſt, daß das Wirkliche ſich zu erkennen gebe, gleichſam ſich dem erkennenden Geiſte anbiete oder ſich gegen ihn hinbewege. Dieß geſchieht auf zweifache Weiſe, theils unmittelbar, indem der Erkennende die zu erkennende Wirklichkeit ſelbſt wahrnimmt, beobachtet, vernimmt; theils mittelbar, indem der Erkennende durch einen bereits Wiſſenden unterrichtet wird. Letzterer ſteht ſo in der Mitte zwiſchen dem erkennenden Geiſt und der zu erkennenden Wirklichkeit, einerſeits als Zeuge, anderſeits als Authorität erſcheinend; auf ſein Zeugniß hin

nimmt der Erkennende gläubig an, das in Frage ſtehende Wirkliche ſei dieß oder jenes. Bei dieſem Proceſſe verhält ſich der erkennende Geiſt vorherrſchend receptiv; das Ergebniß deſſelben aber iſt das, was man nicht nur im gemeinen Leben, ſondern auch in der Logik Begriff zu nennen pflegt, in Wahrheit aber allgemeine Vorſtellung zu nennen hat — eine Erkenntniß die auf volle Wahrheit in der Regel ſchon darum keinen Anſpruch zu erheben berechtigt iſt, weil ihr ſozuſagen das Selbſtbewußtſein abgeht, weil der Wiſſende weder ſich noch andern beweiſen kann, daß die Wirklichkeit als das den Inhalt ſeines Bewußtſein bilde, was ſie an ſich iſt. Eben darum muß ſich mit dem beſchriebenen Proceß ein zweiter verbinden. Hat man auf die angegebene Weiſe Kenntniß von einem Seienden gewonnen, ſo iſt nun dieſes zweitens einem Denkproceß zu unterwerfen, in welchem es 1) in ſeine Theile zerlegt, geurtheilt und ſo gleichſam bloß gelegt, ſodann 2) auf ſeinen Grund zurückgeführt, in und aus ſeiner Urſache begriffen, und 3) in ſeine Conſequenzen verfolgt, in den Thätigkeiten, Wirkungen, Aeußerungen überhaupt beobachtet wird, worin es als das was es iſt zu Tage tritt, oder ſich als das was es iſt erweist. Dazu kommt noch 4) daß es in dem Verhältniſſe oder in den Beziehungen betrachtet werde, worin es zu anderem ſteht. Hat ſich dieſer Denkproceß an irgend einem Seienden vollzogen, dann iſt dieſes nicht nur vollſtändig erkannt, d. h. als das, was es an ſich iſt, in das Bewußtſein des erkennenden Geiſtes aufgenommen, ſondern es iſt auch gewußt und kann bewieſen werden, daß eben dieſes ſtattgefunden; eben darum iſt der Erkennende berechtigt, zu behaupten: „die in meinem Bewußtſein ſeiende Wirklichkeit iſt genau daſſelbe, was die an ſich ſeiende.“ — Wenn nun richtig iſt, was oben behauptet worden, daß dieſe beiden Proceſſe allen denkbaren Erkenntnißobjecten gegenüber zuſammenzuwirken haben, daß alſo namentlich auch Gott nicht anders als auf dieſe Weiſe zu erkennen ſei, ſo ſehen wir hier begründet und gerechtfertigt was die Artt. Offenbarung und Suprarationalismus über die Erkenntniß Gottes vorgebracht. Vgl. auch d. A. Philoſophie. Was immer erkannt werden wolle, Wahrheit der Erkenntniß läßt ſich nur dann erwarten, wenn erſtens der Erkenntnißgegenſtand ſo auf- und angenommen wird, wie er ſich ſelbſt zu erkennen gibt, denn nur ſo iſt man verſichert, daß er ſelbſt, nicht ſtatt ſeiner etwas anderes (ein Product der Einbildung) den Inhalt des Bewußtſeins bilde, und wenn dann zweitens der zuletzt dargeſtellte Denkproceß an ihm vollzogen wird, denn nur ſo iſt man weiter verſichert, daß er vollſtändig ſowohl nach Inhalt wie nach Umfang, im Weſen wie in der Erſcheinung, im Grund wie in der Folge ergriffen ſei, und hat man zugleich die Gewißheit, daß eben dieß erreicht ſei. Gott unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von den übrigen Erkenntnißgegenſtänden nur darin, daß er nicht aus und in irgend einem Grunde zu begreifen und daß das Andere worin auch er zu erkennen, nur von ihm Geſchaffenes iſt. Iſt nun aber ſo die Wahrheit der Erkenntniß durch das Zuſammenwirken zweier Proceſſe bedingt, ſo iſt einleuchtend, es müſſe die Erkenntniß ſtets der Wahrheit um ſo ferner ſtehen oder letztere um ſo unvollſtändiger ſein, je unvollkommener jenes Zuſammenwirken iſt. Bleibt man bei dem erſten Proceſſe ſtehen, ohne den zweiten damit zu verbinden, ſo kann allerdings der Erkenntnißgegenſtand als das im Bewußtſein liegen, was er wirklich iſt, und ſo die Erkenntniß wahr ſein. Aber fürs Erſte wird dazu erfordert, daß das Zeugniß, auf welches hin die Annahme geſchehen, zuverläſſig ſei und eben nur das wahrhaft Wirkliche als wirklich dargeſtellt habe, und daß der Geiſt das ihm zu erkennen Gegebene richtig erkannt, das Zeugniß nicht mißverſtanden habe, ein Mißverſtändniß das wie bekannt vorzugsweiſe dem Zeugniß der eigenen Sinneswerkzeuge oder der Wahrnehmung gegenüber leicht ſtattfindet; und fürs Andere iſt dann doch, auch in dieſem beſten Falle, die Wahrheit der Erkenntniß unvollkommen, weil erſtens letztere nicht vollkommen erſchöpfend, genau und beſtimmt iſt, und weil ſich zweitens mit der Wahrheit nicht Gewißheit ver-

Digitized by Google

bindet. Nicht ſelten jedoch iſt letzterer Mangel nicht von großer, wenigſtens nicht von entſcheidender Bedeutung. Dann aber liegt um ſo mehr an der Zuverläſſigkeit und dem richtigen Verſtändniß des Zeugniſſes, auf welches hin eine Annahme geſchehen iſt. Sei es, daß wir den Denkproceß, durch den ſich wie wir geſehen, die Erkenntniß abſchließt, nicht zu vollziehen vermögen, weil entweder der Gegenſtand uns zu ferne liegt oder wir im Denken nicht genugſam geübt ſind oder aus welchem Grunde immer; wenn nur die Authorität, der wir vertrauen, ſicher und ihr Zeugniß deutlich genug und nicht gar zu allgemein iſt, ſo iſt die Erkenntniß, die wir durch gläubige Annahme eines Gegebenen gewonnen haben, genügend und befriedigend, inwiefern wir genugſam verſichert ſind, es ſei in der That wirklich, was wir für wirklich halten. Dieſe Bemerkung hat insbeſondere Geltung und Wichtigkeit in Betreff der Gotteserkenntniß oder allgemeiner in Betreff jener Erkenntniſſe, welche die Grundlage unſerer Religion, unſeres religiöſen Lebens ſind. Bei weitaus den meiſten Menſchen ſind und bleiben dieſe Erkenntniſſe Glaubenserkenntniſſe und ſind deßungeachtet ſicher und befriedigend genug, und zwar darum, weil das Zeugniß, durch welches ſie vermittelt ſind, ſo zuverläſſig iſt, daß es alle Zweifel ausſchließt und vollkommen berechtigt iſt als ſchlechthinige Authorität zu gelten, und zugleich ſo deutlich, daß kein Mißverſtändniß möglich iſt, und dabei auch noch ſo umfaſſend, ſo weitgreifend in ſeinen Erklärungen, daß es irgend eine wirklich intereſſante und dringende Frage nicht unbeantwortet läßt. Es iſt nämlich dieſes Zeugniß nichts anderes, als der Unterricht der Kirche, die die Stelle Chriſti vertretend beſtimmt iſt, die durch Chriſtus vermittelte Offenbarung Gottes zu erhalten und fortzuſetzen. Wer nun auf eine Authorität hin, wie die Kirche iſt, irgend eine Ueberzeugung hat, d. h. irgend etwas für wirklich hält, der iſt zu der weitern Ueberzeugung berechtigt, daß er wahre Erkenntniß beſitze, wenn er gleich den zweiten der in Frage ſtehenden Proceſſe nicht vollzogen oder ein genügendes Ergebniß deſſelben nicht *erreicht hat.* — Ebenſo kann nun aber auch der zweite Proceß einſeitig vollzogen werden, d. h. vollzogen werden ohne den erſten zur Unterlage zu haben, d. h. man kann über eine Wirklichkeit Forſchungen anſtellen und ſie zu erkennen ſuchen, ohne daß man durch ſie ſelbſt Kenntniß von ihr gewonnen hat. Es iſt freilich einleuchtend, daß man ſich hiebei von vornherein in einer argen Täuſchung befinde, denn wie kann man irgend etwas zum Gegenſtand einer Dialektik machen, wenn man nicht irgend woher weiß, daß dieſes etwas als dieſes beſtimmte exiſtire; wie kann man in einem Gegenwärtigen ein beſtimmtes Anderes erkennen oder auch nur ſuchen, wenn man von dieſem nicht bereits in irgend einer Weiſe unterrichtet iſt! Trotz dieſer Täuſchung jedoch bleibt von fraglicher Einſeitigkeit immer noch genug, wo ſie überhaupt ſich findet. Man beſitzt etwa eine allgemein gehaltene Kenntniß, eine mehr oder weniger vage Vorſtellung von irgend einer Wirklichkeit, von der Natur z. B. oder der Geſchichte oder von Staats- und Rechtsverhältniſſen, und nun ſpeculirt man dreiſt darauf los, ohne ſich die Mühe zu nehmen, fragliche Gegenſtände als das, was ſie an ſich ſind, näher kennen zu lernen, ſei es durch eigene Forſchung, ſei es durch Lernen von Wiſſenden; und je bunter man dieſes Unweſen treibt, um ſo mehr bildet man ſich ein, das Recht zu haben, ſich für einen Philoſophen zu halten. Vorzugsweiſe iſt es Gott gegenüber, daß man ſolches Verfahren anwenden zu dürfen, ſogar zu müſſen glaubt. Gott hat ſich geoffenbart, d. h. ſich ſelbſt zu erkennen gegeben und thut es fortwährend, indem er uns durch die Kirche erklären läßt, was er ſei, daß, wie und warum er die Welt erſchaffen, worin ſein Wille beſtehe u. ſ. w. Hiedurch iſt jedem möglich gemacht, das Wirkliche wahrhaft als das, was es an ſich iſt, kennen zu lernen. Statt nun aber dieß zu thun und dann auf der ſo gewonnenen Unterlage eine ſichere Speculation zu vollziehen, ſchreiten viele ohne weiteres zu letzterer, als ob ſie jener Unterlage nicht bedürften, conſtruiren entweder aus rein ontologiſchen

Digitized by Google

Begriffen oder aus Schlüſſen, die ſie auf die Exiſtenz und Beſchaffenheit der Welt gründen, oder aus beiden zugleich ein Gedankenſyſtem, dem der wirkliche Gott, die wirkliche Schöpfung, Erhaltung und Leitung der Welt ꝛc. entſprechen ſollen, ohne ſich um das zu kümmern, was Gott ſelbſt über alles dieſes geoffenbart hat und fortwährend offenbart. Hiebei iſt jedoch der Wahrheit gemäß zu bemerken, daß wir oft auch bei dem beſten Willen außer Stande ſeien, eine Wirklichkeit durch ſie ſelbſt oder durch Zeugen kennen zu lernen, wo wir dann, um doch einigermaßen etwas von ihr zu wiſſen, gezwungen ſind, die angedeutete Speculation zu vollziehen, aus Gegebenem und Bekanntem Schlüſſe zu ziehen, mit vorhandenen Begriffen zu manövriren u. ſ. w., ähnlich wie die Geometer unbekannte Größen aus bekannten erſchließen. Befinden wir uns in dieſer Nothwendigkeit mehr oder weniger oft in allen Gebieten unſeres Forſchens und Erkennens, ſo ganz beſonders Gott und allem jenem gegenüber, deſſen Erkenntniß die Grundlage unſeres religiöſen Lebens bildet. So ſind z. B. alle außerhalb der Kirche ſtehenden Menſchen außer Stande, ſich durch Gott ſelbſt über Gott belehren zu laſſen, weil die Kirche die einzige Vermittlerin der directen Offenbarung Gottes iſt, und doch können ſie nicht umhin, Forſchungen über Gott anzuſtellen, weil ihnen eine Idee von Gott innewohnt, die unwiderſtehlich nähere Beſtimmung fordert; und folglich ſind ſie genöthigt, Speculationen anzuſtellen, denen in der oben angegebenen Weiſe die erforderliche Unterlage abgeht. Was nun aber immer der Grund ſein möge, der uns beſtimmt, den zweiten Erkenntnißproceß zu vollziehen, ohne den erſten, wenigſtens ohne ihn vollſtändig vollzogen zu haben; die Frage, die wir dieſerhalb aufzuwerfen haben, bleibt ſich gleich; es iſt die Frage, welche Beſchaffenheit, welcher Charakter einer ſo gebildeten Erkenntniß zukomme. Will nun gleich, wie bereits angedeutet, nicht in Abrede geſtellt werden, daß ſie wahre Erkenntniß ſein, d. h. daß aprioriſchen Gedanken Wirklichkeiten entſprechen können, und demgemäß auch nicht, daß dieſes dann und wann wirklich der Fall ſei: ſo iſt dagegen unwiderſprechlich und muß entſchieden behauptet werden, daß in der Regel nicht wahre Wirklichkeiten, ſondern Einbildungen der Inhalt ſolcher Gedanken ſeien, und daß mithin fragliche Erkenntniß nicht als wahre Erkenntniß, ſondern als mehr oder weniger irrthümliche Meinung zu gelten habe, auf nichts geſtützt als auf ein Belieben, das, wenn auch nicht völlig und offenbar unberechtigt, doch außer Stande iſt, Berechtigung nachzuweiſen. Zum erſten Male hat ſich ſolcher Subjectivismus in weitern Kreiſen geltend gemacht in der griechiſchen Sophiſtik, welche kurz darin beſtand, daß der Einzelmenſch für das Maß ſowohl des Seienden als des Nichtſeienden erklärt wurde, d. h. darin daß jeder Einzelne das und nur das als wirklich ſeiend anerkannte, was ihm wirklich zu ſein ſchien. Wohl wurde nun dieſe Anſchauung alsbald, nachdem ſie ſich geltend zu machen geſucht, als falſch, ja als abgeſchmackt, noch mehr, ſie wurde als äußerſt gefährlich und verderblich erkannt und dargethan; wie denn auch Griechenland unrettbar verloren war, nachdem ſich trotz den einzelnen warnenden Stimmen das ganze Volk dieſelbe angeeignet. Trotzdem aber ſuchte ſie ſich immer und immer wieder zur Geltung zu bringen, und die Geſchichte führt uns zu allen Zeiten eine Menge Menſchen vor, deren wiſſenſchaftliches Treiben ganz von dem Grundſatze getragen iſt: „ich anerkenne als wirklich ſtets ohne Bedenken das, aber auch nur das, was ich begreife, d. h. was mir wirklich zu ſein ſcheint." Ja nicht ſelten ſehen wir ganze Völker zeitweiſe dieſem Grundſatz huldigen. Insbeſondere ſind gerade diejenigen deſſen hauptſächlichſte Pfleger und Förderer geworden, die man vor allen für Gegner deſſelben halten ſollte, die Philoſophen; ja es iſt dahin gekommen, daß man nicht ſelten, zeitweiſe ſogar, wie z. B. heutzutage, faſt allgemein nur diejenigen als Philoſophen anerkennt, die ohne Rückſicht auf die objective Wirklichkeit ihre Meinung äußern, Natur und Geſchichte ſchaffen ohne ſich je die Mühe zu nehmen, die wirkliche Natur und die wirkliche

Digitized by Google

Geſchichte kennen zu lernen, über Gott und Göttliches räſonniren, ohne je gehört zu haben oder hören zu wollen, was Gott von ſich ſelber offenbart. Man ſpricht mit Fichte: „Die Wiſſenſchaftslehre als Wiſſenſchaft (d. h. die Philoſophie als ein rein aprioriſches lediglich aus dem ſog. Selbſtbewußtſein abgeleitetes Gedankenſyſtem) fragt ſchlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf ſie ſchlechthin keine Rückſicht. Sie müßte wahr ſein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte, und ſie wäre a priori ſicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung ſich nach den durch ſie aufgeſtellten Geſetzen würde richten müſſen." (Werke. Berlin 1845 I. 334). Um aber das oben ausgeſprochene Urtheil über dieſe Art von Erkenntniß als richtig zu erweiſen, brauchen wir nur, ohne tiefer einzugehen, kurz hervorzuheben, daß dabei erſtens von vornherein das menſchliche Ich als Abſolutes geſetzt und mithin atheiſtiſch gedacht werde. Offenbar nemlich kann das Selbſtbewußtſein des Menſchen nur dann alle Erkenntniß in ſich faſſen, wenn das menſchliche Ich als Wirklichkeit alle Realität in ſich enthält. Daher hat es auch Fichte nichts genützt, ſo oft zu verſichern, ſein Syſtem ſei nicht atheiſtiſch; jeder unbefangene Menſch konnte nichts anders als Atheismus darin erblicken; und nachdem er zugegeben, daß der Stoicismus „nothwendig atheiſtiſch ſei, wenn er conſequent verfahre" (l. c. 278), ſo mußte er ſich trotz allen Diſtinctionen und Verclauſulirungen gefallen laſſen, daß man ihm ſagte: „du haſt dich ſelbſt gerichtet." Davon aber abgeſehen müſſen entweder die Träger der in Frage ſtehenden vorgeblich philoſophiſchen Erkenntnißweiſe Angeſichts des in hundert Thatſachen vorliegenden Widerſpruches der Meinungen der Protagoreiſchen Anſicht huldigen, welche Plato verſpottet hat, daß eine und dieſelbe Wirklichkeit in einer und derſelben Beziehung das Gegentheil ihrer ſelbſt ſein könne, oder es muß der Einzelne die Anmaßung und den Muth beſitzen, alle Meinungen, die von der ſeinigen abweichen, ohne Weiteres des Irrthums zu beſchuldigen, ſich ſelbſt aber als infallibel zu proclamiren. Von dieſen beiden aber iſt das eine ſo ſchlimm wie das andere. Wir würden uns auch nicht länger dabei aufhalten, wäre nicht neuerdings der Verſuch gemacht worden, die von der geſunden Vernunft längſt verurtheilte Anſchauung in ein neues Gewand zu kleiden und ſo zugeſtutzt noch einmal, und zwar mit größeren Prätenſionen zu Markte zu bringen, als es je zuvor geſchehen iſt. Schelling hat, nachdem er das Unweſen faſt ein halbes Jahrhundert lang ſo arg als je ein Sophiſt getrieben, endlich in den Tagen ſeines Alters erkannt und bekannt, daß das Denken nicht zu dem Sein führe, mit andern Worten: daß man aprioriſch nicht alles Erkennen ſchaffen könne, daß das Selbſtbewußtſein nicht die Quelle ſei, aus der allein und ohne Weiteres alle Erkenntniß fließe. Dagegen hat nun ein Neuerer opponirt indem er erklärt: „Es hat die neuſchellingſche Philoſophie eine große Wahrheit ausgeſprochen in dem Satze: das Denken führt zu keinem Sein; aber nur unter der Vorausſetzung: daß dieſes Denken nur das begriffbildende ſei als Bewußtſein des Naturprincips... Von einem Gedanken aber muß doch das Sein erreicht werden können, wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel ſein ſoll (aber gerade dieſes iſt es ja, um was es ſich handelt!), welche aber in dieſem Falle auch von nichts Anderem, heiße es Poſtulat oder Anſchauung, ausgefüllt werden könnte. Dieſer Gedanke aber iſt der dem Geiſte allein eigenthümliche und das Reſultat ſeines Lebensproceſſes als Selbſtbewußtſeins unter dem Namen Idee im Gegenſatze zum Begriffe" (Lydia von Günther und Veith I. 135 f.). Ueberſetzen wir dieß ins Teutſche, ſo heißt es: „Daß den aprioriſchen Gedanken der übrigen Menſchenkinder nicht ohne Weiteres Wirklichkeiten entſprechen, will ich zugeben, muß dabei aber um ſo entſchiedener behaupten, daß es bei den meinigen der Fall ſei, und zwar darum, weil jene anderen nur Begriffe, ich aber Ideen habe, d. h. weil in jenen nur die Natur, in mir dagegen der Geiſt denkt." Wir glauben uns weiterer Bemerkungen enthalten zu können. — Faſſen wir nun aber das

Digitized by Google

Vorgetragene zuſammen, ſo haben wir als Ergebniß: das Wirklich ſeiende kann auf dreifache Weiſe zum Bewußtſein gebracht oder erkannt werden; erſtens vollſtändig, was dann geſchieht, wenn beide Proceſſe zuſammenwirken, die uns als die überhaupt möglichen Erkenntnißproceſſe erſchienen ſind; zweitens unvollſtändig, was in zwei Fällen, nemlich dann geſchieht, wenn ſich der eine oder der andere jener Proceſſe einſeitig vollzieht. Völlige Ausſchließlichkeit des einen wie des andern iſt freilich geradezu nicht möglich, weßhalb man ſtreng genommen nur von einem zu ſtarken Vorherrſchen des einen oder des andern ſprechen kann. Solches Vorherrſchen des erſten nun gibt eine Erkenntniß, die wir Erfahrungs- oder Glaubenserkenntniß, das des zweiten aber eine Erkenntniß, die wir aprioriſche Erkenntniß, auch wenn man will Philoſophem nennen können, in den meiſten Fällen aber als Einbildung, Phantaſie u. dgl. zu bezeichnen haben. Soll nun einmal Einſeitigkeit der Erkenntniß vorhanden ſein, ſo iſt jene beſſer oder vielmehr weniger ſchlimm als dieſe, denn iſt dabei auch die Wirklichkeit nicht nur nicht vollſtändig als das, was ſie an ſich iſt, in das Bewußtſein aufgenommen, ſondern auch das Aufgenommene nicht in ſeinen einzelnen Beſtimmungen erfaßt, nicht klar durchſchaut, ſo iſt doch in der Regel nichts Anderes in das Bewußtſein aufgenommen als das, was an ſich wirklich iſt, während bei der zweiten Einſeitigkeit die vielleicht vorhandene Klarheit und Beſtimmtheit der Gedanken an ſich ohne allen Werth iſt, weil und inwiefern man faſt nie Gewißheit darüber hat, ob dieſen Gedanken ein Wirklichſeiendes entſpreche. Inwiefern aber auf die eine wie die andere Weiſe ein Wirklichſeiendes oder vielmehr etwas von einem Wirklichſeienden erkannt wird, haben wir die höchſt einfache Thatſache vor uns, daß eine und dieſelbe Wirklichkeit auf zweifache Weiſe unvollſtändig erkannt, daß von den mehreren Seiten oder Beſtimmungen einer Sache jetzt die eine jetzt die andere ergriffen und angeſchaut wird — wie man jeden beliebigen Körper von mehreren Standpuncten aus anſehen kann, ſo daß er jedesmal anders geſtaltet erſcheint. Hiemit aber ſind wir an der Quelle der berüchtigten „zwei Wahrheiten“ angekommen. Verſtände man unter denſelben nichts weiter, als eben die beſprochenen zwei Weiſen, eine Erkenntniß zu erzeugen, und wollte man demgemäß mit deren Behauptung nur, Vorſtehendem entſprechend, ſagen: „erkennt man eine Wirklichkeit auch nicht vollſtändig als das, was ſie an ſich iſt, ſo kann man doch etwas davon erkennen; und erkennt man ſo etwas davon, ſo darf man dieſe Erkenntniß nicht geradezu als falſch erklären, muß ihr vielmehr inſofern Wahrheit zuerkennen, als ſie ſich beſcheidet, eben das zu ſein, was ſie wirklich iſt; und wenn nun ein Anderer, anders erkennend, ein anderes Etwas von derſelben Wirklichkeit erkennt, ſo gilt von dieſer Erkenntniß daſſelbe, wie von jener;“ ſo wäre nichts dagegen einzuwenden. Wollte man aber mit fraglicher Behauptung ſagen, daß die beiden einſeitigen Erkenntnißproceſſe überall gleich geltend ſeien und daß man berechtigt ſei, ohne weiteres für wirklich zu halten, was man durch Vollziehung des einen wie des andern derſelben als wirklich erkannt hat, d. h. erkannt zu haben meint, obgleich die ſo erkannten Wirklichkeiten einander ſchlechthin und offenbar ausſchließen: dann braucht die Annahme zweier Wahrheiten nicht erſt einer Prüfung unterworfen und verurtheilt zu werden; ſie richtet ſich ſelbſt. Ueber das hieher gehörige Geſchichtliche hat der Art. Scholaſtik (Bd. IX. S. 733 ff.) Aufſchluß gegeben. Hier ſei indeſſen zu näherer Erklärung bemerkt, daß man der Behauptung, eine Wirklichkeit könne zugleich ſein und nicht ſein, und mithin können entgegengeſetzte Ausſagen gleich wahr ſein, auch eine Seite abgewinnen könne, wornach ſie, wie abſurd ſie auch zu ſein ſcheint, doch nicht aller Vernunft entbehrt. Nehmen wir z. B. die Sätze „die Seele iſt unſterblich“ und „die Seele iſt ſterblich.“ Werden dieſelben ſo einfach und ohne nähere Erklärung hingeſtellt, ſo iſt es freilich abſurd zu ſagen, daß ſie gleich wahr ſeien. Sieht man aber genauer zu, ſo können die angeführten Sätze allerdings einen

Sinn haben, der den einen wie den andern als wahr erſcheinen läßt. Die Seele iſt ſterblich, inwiefern ſie Creatur iſt. Jede Creatur iſt als ſolche vergänglich, alſo auch die Seele. Dennoch iſt die Seele unſterblich. Sie iſt unſterblich weil Gott will daß ſie nicht ſterbe, weil er ſie mit der Beſtimmung erſchaffen hat, ewig zu leben. Mithin kann und muß die Behauptung, daß beides, die Sterblichkeit wie die Unſterblichkeit der Seele, als wirklich ſeiend zu gelten habe, nur dem als abgeſchmackt erſcheinen, der das Eine oder das Andere ausſchließlich und ſchlechthin für wirklich hält. Aber gerade dieſe Meinung ſelbſt iſt irrthümlich. Es iſt nicht wahr, daß die Seele ſchlechthin unſterblich ſei, denn als Creatur müßte ſie aufhören zu exiſtiren. Aber eben ſo iſt nicht wahr, daß die Seele ſterblich ſei, denn ſo wie ſie nun einmal iſt, iſt ſie als unſterblich erſchaffen, hat ſie von Gott die Beſtimmung und die Fähigkeit empfangen nie zu ſterben (potest non mori). Wer alſo die Sterblichkeit der Seele behauptet, hat inſoweit Recht, als er das Weſen der Seele als Creatur oder die Creatürlichkeit der Seele ſchlechthin und ohne weitere Erwägung in das Auge faßt, fehlt aber darin, daß er eben ſolche weitere Erwägung nicht anſtellt, daß er nicht den beſtimmteren Willen Gottes in Betreff der Seele und die darnach geſtaltete concrete Wirklichkeit erkennt. Wer umgekehrt die Unſterblichkeit der Seele behauptet, hat inſofern Recht, als er die concrete Wirklichkeit, die thatſächliche Unſterblichkeit und den ſie begründenden Willen Gottes, als das nimmt und anerkennt, als was ſie ſich zu erkennen gibt, fehlt aber darin, daß er das Weſen der Seele als einer Creatur nicht berückſichtigt. Jenen Fehler pflegen ſogenannte Philoſophen (die es aber in Wahrheit nicht ſind), dieſen aber die ſog. poſitiven oder poſitiviſtiſchen Theologen zu begehen. Daher erklärt es ſich, wie man zu der Meinung habe kommen können, philoſophiſch werde die Seele als ſterblich, theologiſch aber als unſterblich erkannt. Wird nun den erwähnten Fehlern, dem einen wie dem andern, noch der weitere beigefügt, daß man die in mangelhafter Erkenntniß zum Bewußtſein gebrachten Theile oder Seiten der geſammten Wirklichkeit für das Ganze hält, dann haben wir allerdings zwei Anſchauungen vor uns, die einander ſchlechthin ausſchließen, und in dieſem Falle iſt es abſurd, der einen wie der andern Wahrheit zuzuſchreiben, wogegen man nicht nur nichts Abſurdes, ſondern die reine Wahrheit ſagt, wenn man behauptet: in einer Beziehung iſt die Seele ſterblich, in anderer unſterblich. Dieſe Bemerkung hat uns nun aber zu dem Punct zurückgeführt, wovon wir ausgegangen, zu der Einſicht nemlich, daß vollſtändige Erkenntniß der Wirklichkeit, d. h. die volle Wahrheit durch Mit- und Ineinanderwirken der beiden Erkenntnißproceſſe bedingt ſei, die wir im Vorhergehenden kennen gelernt. — Damit wollen wir nicht den Stab über dieſe Erkenntnißproceſſe in ihrer Einſeitigkeit, weder über den einen noch den andern, gebrochen haben. Nur dann ſind ſie verwerflich, weil irreführend (vorzugsweiſe der ſog. philoſophiſche oder aprioriſche), wenn ſie ſich ausſchließlich geltend zu machen und einander gegenſeitig als unberechtigt zurückzuweiſen ſuchen. Beſcheiden ſie ſich dagegen, zu ſein was ſie wirklich ſind, Theile eines Ganzen, ſo bildet ſich nothwendig die Ueberzeugung, daß auch das durch ſie Erkannte nicht die ganze ſondern theilweiſe Wirklichkeit ſei, und dann haben ſie, der eine wie der andere, nicht geringen Werth; geben ſie auch nicht volle Wahrheit, ſo geben ſie doch, in der angegebenen Weiſe richtig gewürdigt und angewendet, Wahrſcheinlichkeit, mehr oder weniger gegründete Vermuthung, Vorſtellung ꝛc. und können ſo theils zu der Wahrheit hinleiten, wie Clemens von Alex. von der griechiſchen Philoſophie behauptet, theils Erkenntniſſe bilden, die, obgleich unvollſtändig, doch geeignet ſind, die vollſtändige Erkenntniß oder die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit zu erſetzen — wie Plato ſagt, daß die wahre Vorſtellung, δόξα ἀληθής, in der Wirklichkeit dieſelben Dienſte zu leiſten vermöge, als die wirkliche Erkenntniß. — Hiemit ſei über die Art, die Erkenntniß der Wirklichkeit zu

Digitized by Google

Stande zu bringen, genug beigebracht. Es bleibt noch übrig, kurz auf die Frage einzugehen welchen Grad von Vollkommenheit unſere theoretiſche Wahrheit zu erreichen vermöge, d. h. in welchem Umfang und bis zu welcher Tiefe wir die Wirklichkeit zu erkennen im Stande ſeien. Hierüber brauchen wir nicht viel zu ſagen. Betrachten wir einerſeits die Unermeßlichkeit des Wirklichſeienden und erwägen wir anderſeits, daß wir jede Wirklichkeit vollſtändig als das, was ſie iſt, nicht eher erkannt zu haben meinen dürfen, als bis wir deren Idee erkannt, d. h. ſie als das begriffen haben, als was Gott ſie ſchaffend gedacht hat: ſo werden wir keinen Augenblick Anſtand nehmen, die Ueberzeugung auszuſprechen, daß erſtens kein Menſch und unter keinen Umſtänden je hoffen dürfe, die geſammte Wirklichkeit, ja auch nur einen nennenswerthen Theil derſelben zu erkennen, und zweitens jedenfalls die Vollſtändigkeit der Erkenntniß, alſo die Vollkommenheit der Wahrheit letztlich ſtets davon abhänge, daß wir Gott und die göttlichen Schöpfergedanken (den Weltplan) erkennen und mithin in dem Grade zu hoffen ſei, als Einer ſich durch Gott ſelbſt belehren läßt. So iſt es denn hier, daß wir erſt vollſtändig das Wort „omnis sapientia a Deo, alle Weisheit kommt von Gott,“ ſo wie das übrige hieher Gehörige verſtehen, was wir oben aus der hl. Schrift beigebracht haben. — 2) Was die zweite Wahrheit betrifft, die wir jetzt noch zu betrachten haben, nemlich die Wahrheit der ſittlichen Handlungen, ſo können wir uns ganz kurz faſſen. Die Frage lautet beſtimmt ſo: wie und in welchem Grade vermögen wir zu erreichen, daß unſere ſittlichen Handlungen der göttlichen Weltordnung entſprechen, Verwirklichung göttlichen Willens ſeien? Es iſt aber klar, daß hiezu zweierlei erfordert werde, erſtens Erkenntniß ſowohl der göttlichen Weltordnung, als der zum Handeln nöthigen Kräfte und der Mittel, die zur Erreichung des Zweckes erfordert werden, und zweitens der Wille, ſo zu handeln, und die dem Willen entſprechende Kraft. Was nun das Erſte betrifft, ſo gilt davon genau das, was im Vorhergehenden über die Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit oder die theoretiſche Wahrheit geſagt worden. Was aber das Zweite betrifft, ſo genüge die Bemerkung, daß unſer Wille nur dann mit dem göttlichen übereinſtimme, wenn er von der Gnade durchdrungen und geſtaltet iſt, die Kraft aber nur dann dieſem Willen entſprechend und ausreichend ſei, wenn ſie auf demſelben Grunde ruht. Gott gibt das Wollen und das Vollbringen. Mithin haben, ſoll unſer ſittliches Handeln wahr ſein, zwei Factoren zuſammen zu wirken, Gott und wir ſelbſt, die göttliche Gnade und unſere eigene Freiheit, und ſtets wird unſer Handeln um ſo ſittlicher, um ſo mehr dem göttlichen Willen entſprechend, d. h. um ſo wahrer ſein, je vollſtändiger das Zuſammenwirken der genannten Factoren, je weniger der eine oder der andere zurückgedrängt und unthätig iſt. Uebrigens brauchen wir uns hierüber nicht weiter auszulaſſen, da anderwärts davon geſprochen worden. S. die Artt. Gnade, Freiheit, Moralprincip, Rechtfertigung. [Mattes.]

Wahrſagerei, ſ. Zauberei.

Wahrſcheinlichkeit, ſ. Wahrheit.

Waiſenhäuſer, ſ. Erziehungsanſtalten und Findelhäuſer.

Waitzen, Bisthum, ſ. Gran.

Walafrid Strabo (von ſeinen ſchielenden Augen), Abt zu Reichenau. Er wurde geboren im J. 806 in Alemannien oder Schwaben, und wurde in ſeinem 15. Jahre von dem Abte Hetto unter die Mönche von Reichenau aufgenommen (821). Hier war zuerſt der berühmte Wettin ſein Lehrer, und als derſelbe 824 geſtorben war, der Mönch Tatto, unter welchen Lehrern Walafrid ebenſo an Gelehrſamkeit wie an Frömmigkeit voranſchritt. Dann machte er ſeine Studien in Fulda unter Rhabanus Maurus, und ſoll auch Decan von St. Gallen geweſen ſein. Doch iſt es ein Irrthum des Trithemius, dem hierin viele, u. a. Fabricius in ſeiner Biblioth. „mediae et infimae latinit.“ folgten, daß Walafrid Mönch

Digitized by Google

von St. Gallen geweſen. Die ausführliche Widerlegung findet man in dem Buch des Johannes Egon „De viris illustribus Augiae divitis.“ Walafrid wurde Lehrer zu Reichenau und nach dem Ableben des Abtes Ruadhelm im J. 842 einmüthig von den Brüdern zu ihrem Abte gewählt. Nur 7 Jahre ſtand er dieſem Amte vor, in welchem er ebenſo für das geiſtige wie für das materielle Wohl ſeines Kloſters ſorgte. Er ſtarb am 18. Auguſt 849, auf einer Reiſe zu König Carl dem Kahlen im Auftrage Ludwigs des Teutſchen, erſt 43 Jahre alt. Sein Lehrer Rhabanus hat ihm eine ſehr ſchöne Grabſchrift geſetzt. — Walafrids Schriften ſind, beſonders in Erwägung ſeines kurzen Lebens und ſeiner vielen Geſchäfte, ſehr zahlreich und mannigfaltig. Das umfaſſendſte Werk iſt die Glossa ordinaria, die er ſeinem Lehrer Rhabanus Maurus nachgeſchrieben haben ſoll. Dieſe Gloſſen oder kurze Commentare erſtrecken ſich über die hiſtoriſchen, die didactiſchen und prophetiſchen Schriften des alten Bundes, und zwar auch über die deuterocanoniſchen Bücher; ebenſo über das ganze neue Teſtament. Eine ausführlichere Erklärung der erſten 20 Pſalmen theilt Pez in ſeinem Thes. Anecdot. noviss. t. IV. zum erſtenmal mit, einen Theil des Commentars zu 66 Pſalmen, die ihm von Reichenau überſchickt worden waren, und den man für eine Ueberarbeitung und Ausarbeitung eines Spätern nach der Glossa ordin. des Walafrid halten kann. Daran ſchließt ſich die Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum. Eine Homilie zu Matthäus, von Pez (t. II.) erſtmals mitgetheilt, und eine Expositio in IV Evangelia, von Martianay im 5. Bd. der Werke des hl. Hieronymus mitgetheilt, ſind von mehr als beſtrittener Aechtheit; ebenſo die Picturae Historiarum N. Test. von Goldaſt im „Manuale biblicum“ mitgetheilt. — Aecht iſt die Schrift: De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis ad Reginbertum episcopum, eine Art Liturgik und Paſtoral. Ferner haben wir von ihm eine Rede oder Abhandlung „Ueber die Zerſtörung Jeruſalems,“ von Caniſius im II. Thl. der Lectiones antiquae mitgetheilt, und mehrere andere Reden. „De vita Galli“ ſchrieb Walafrid 2 Bücher in Proſa, wovon das zweite die nach Gall's Tod durch ihn gewirkten Wunder erzählt. Ein Buch ſchrieb er über das Leben des hl. Othmar, Mönchs von St. Gallen. Nebſtdem ſchrieb Walafrid in gebundener Rede: 1) Leben des hl. Blaitmaicus, Abts von Hy und Martyrers. 2) Leben des hl. Mönchs Mamma. 3) Ein Buch „de Visionibus Wettini,“ ſeines Lehrers in Reichenau. 4) Ferner einen Hymnus auf Weihnachten auf die Martyrer zu Agaunum (St. Maurice); Versus in Aquisgrani palatio editi im 16. Jahre Ludwigs des Frommen, Versus quos post annum aetatis XV edidit; Hortulus ad Grimaldum, Abt von St. Gallen. Von einigen wird ihm auch eine Vita S. Leodegarii in Verſen zugeſchrieben. — Am ausführlichſten über das Leben und die Schriften Walafrids wird gehandelt in dem Buche: „Joannis Egonis liber de Viris illustribus Augiae divitis“ und zwar Kap. XII. „de abbatibus“ und Kap. XIII. de doctoribus et scriptoribus, welche Schrift bei Pez in dem Thesaur. Anecdot. Nov. ſich findet (T. I. P. III. p. 594—772). — Die erſte Geſammtausgabe von Walafrids Werken aber erſchien in 2 Bdn. in Migne's Patrologia, T. 113 et 114 (1852): Walafridi Strabi Fuldensis monachi opera omnia ex editione Duacensi, et collectionibus Mabillonii, Dacherii Goldasti etc. nunc primum in unum coadunata, accurante Migne. — Vgl. Schönhuth, Chronik des Kl. Reichenau, S. 54—61. [Gams.]

Walburga, (Walpurgis) die heilige, Schweſter der hl. Willibald und Wunnebald. Die hl. Walburga, von adeligen Eltern in England geboren, ſoll nach ſpätern Legenden ihre Brüder Willibald und Wunnebald (ſ. d. Art.) auf ihren Reiſen nach Rom, und den erſtern ſogar nach Jeruſalem begleitet haben; allein davon weiß die Nonne von Heidenheim, welche das Leben Willibalds und Wunnebalds beſchrieben hat, und auch der älteſte Biograph der Walburga ſelbſt, der Presbyter Wolfhard von Haſenried aus dem neunten Jahrhunderte, nichts. Dagegen iſt ſo viel als gewiß, daß ſie in ihrem Vaterlande den klöſterlichen

Schleier nahm, und wirklich wird ſie von Othlo im Leben des hl. Bonifaz unter den Kloſterfrauen aufgeführt, welche auf Bitten des Bonifaz aus England nach Teutſchland zur Unterſtützung der Miſſion kamen: „feminae vero religiosae, matertera scilicet s. Lulli, nomine Chunihilt et filia ejus Berathgit, Chunidrut et Thecla, Lioba et Waltpurgis soror Willibaldi et Wunnibaldi“ (v. s. Bonif. Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. p. 42; vgl. Bolland. ad 25. Febr. comment. praev. § II. ad vit. s. Walb.). Sie mag zuerſt im Kloſter Biſchofsheim geweſen ſein; als aber ihr Bruder Wunnebald das Kloſter Heidenheim in der Eichſtätter Diöceſe errichtet hatte (um 750), rief er ſie zu ſich nach Heidenheim und übergab ihr unter ſeiner Oberaufſicht die Leitung der Nonnen daſelbſt: „(Wunebaldus) monasterium illic (zu Heidenheim) construxit, monachosque ex una parte ejusdem monasterii congregavit, in alia vero parte sanctissimam virginem Walpurgam, sororem scilicet suam, cum sanctimonialibus sibi subjectis Deoque devotis collocavit“ (Abb. Adelbertus in relat. de restitut. monast. Heid. Benedictinis facta, Eugenii P. III. auctoritate, bei Mabill. Acta SS. saec. III. p. II. p. 177). Nach dem Tode ihres Bruders Wunnebald, der ſie und die andern Nonnen „erudiendo docebat“ (vit. s. Wuneb. Mabill. ib. p. 189), übernahm ſie die Leitung des ganzen Kloſters, nämlich, wie es ſcheint, auch der Mönche, denn im Leben Wunnebalds (ib.) heißt es ausdrücklich: „quae (Walburga) post obitum beati viri monasterium habebat“ (ſ. Lingards Alterth. der engl. Kirche, Kap. 4. Doppelklöſter; und den Art. Angelſachſen, Bd. I. S. 251). Leider berichtet Walburgas Biograph, der Mönch Wolfhard vom Haſenried (bei Mabill. l. cit. p. 287—308. und Bolland. ad 25. Febr.) über das Leben und die Wirkſamkeit Walburgas nichts Näheres, ſondern beſchränkt ſich auf allgemeine Lobpreiſungen ihres heiligen Wandels und ihrer durch Wunder verherrlichten Sanftmuth und Nächſtenliebe. Sie lebte noch lange nach Wunnebalds Tod († 761), da ſie mit ihrem hl. Bruder Willibald der feierlichen Erhebung und Transferirung des Leichnams Wunnebalds, welche um 777 geſchah, beiwohnte und die hl. Leiche mit ihren Küſſen bedeckte (Mabill. l. c. p. 189); vor 777 iſt ſie alſo nicht geſtorben, aber in welchem Jahre nachher ſie endete und ob vor oder nach Willibald, läßt ſich aus alten Nachrichten nicht ermitteln. Unter dem Biſchof Otkar, welcher ſeit Mitte des neunten Jahrhunderts die Eichſtätter Kirche regierte, wurde Walburgas hl. Leib in feierlicher Proceſſion nach Eichſtätt in die Kirche zum hl. Kreuz gebracht, die nachher den Namen von der hl. Walburga erhielt. Bei dieſer Uebertragung war unter Andern die Abtiſſin Liubila von Monheim anweſend, und dieſe erhielt einige Zeit nachher (893) einige Reliquien Walburgas für ihr Nonnenſtift, das ſeitdem durch viele auf Walburgas Fürbitte gewirkte Heilungen berühmt wurde. Auch zu Eichſtätt geſchahen an Walburgas Grabe viele wunderbare Heilungen und Gebetserhörungen, und die Nachricht von einem aus den Gebeinen, namentlich aus dem Bruſtknochen Walburgas tropfenden und viele Heilungen bewirkenden Oele findet ſich ſchon im erſten Leben der Heiligen vom Mönche Wolfhard. — Daſſelbe wird noch jetzt im Kloſter der hl. Walburga zu Eichſtätt geſammelt und ausgetheilt (O. Volksb. 1853. Nr. 249). [Schrödl.]

Walch, Name mehrerer proteſtantiſcher Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, unter denen zwei, Vater und Sohn, ſich in der theologiſchen Literatur bemerklich gemacht. 1) Walch, Johann Georg, der Aeltere, geboren 1693 zu Meiningen, ſtudirte ſeit 1710 zu Leipzig, und hielt dort, nachdem er abſolvirt hatte, philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen. Im J. 1718 erhielt er einen Ruf an die Univerſität Jena als Lehrer der Philoſophie und Alterthumswiſſenſchaft; er wandte ſich jedoch in dieſer ſeiner neuen Stellung der Theologie zu. Er erhielt auch ſpäter (1728) eine ordentliche Lehrſtelle an der theologiſchen Facultät daſelbſt, womit er ſeit 1754 den Charakter eines Sachſen-Weimar'ſchen Kirchenraths vereinigte. Walch ſtarb den 13. Januar 1775. Unter ſeinen vielen Schriften,

Diſſertationen ꝛc. ſind bemerkenswerth: 1) historia ecclesiastica Novi Testamenti, variis observatt. illustrata. Jenae 1744 in 4. (bloß die 4 erſten Jahrhunderte enthaltend.) 2) Hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der evang. lutheriſchen Kirche. 5 Thle. Jena 1730—54 in 8. 3) Hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die vornehmſten Religionsſtreitigkeiten außer der lutheriſchen Kirche. 5 Theile. Jena 1724—36 in 8. 4) Bibliotheca theologica selecta tom. I—IV. in 4. Jenae 1757—65, wozu 1770 noch in einem beſonderen Bande ſeine Bibliotheca Patristica kam. Mit einem großen Fleiße hat Walch in dieſer Bibliotheca selecta ein claſſificirtes Verzeichniß der in allen theologiſchen Wiſſenſchaften herausgegebenen Schriften (III. Band enthält die kirchenhiſtoriſchen) zuſammengeſtellt, oft mit Anzeige ihres Inhalts, ihres Werthes, ihrer Ausgaben begleitet. Noch iſt von ihm die bekannte durch Vollſtändigkeit und Genauigkeit ſich auszeichnende Ausgabe der Werke Luthers, die von 1737—1753 in 24 Quartbänden zu Halle erſchien. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformat. I. 139. 204. VII. 573. Meuſel, Lexikon der vom J. 1750—1800 verſtorbenen teutſchen Schriftſteller, Bd. XIV. S. 360. Berühmter noch als Johann Georg wurde ſein Sohn 2) Chriſtian Wilhelm Franz, geboren zu Jena 1726. Er ſtudirte zu Jena, hielt dort exegetiſche, philoſophiſche und hiſtoriſche Vorleſungen, unternahm im J. 1747 eine gelehrte Reiſe durch Teutſchland, Holland, Frankreich, die Schweiz und Italien und wurde 1750 als außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie zu Jena, 1753 als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie zu Göttingen angeſtellt. Später ging er hier zur theologiſchen Facultät über, bei welcher er 1757 als Ordinarius angeſtellt wurde. Im J. 1765 wurde er Director des theologiſchen Repetentencollegiums, 1772 Conſiſtorialrath. In dieſer Stellung blieb er bis zu ſeinem 1784 erfolgten Tode. Walch hat ſich vornehmlich mit Bearbeitung der Kirchengeſchichte abgegeben. Große Beleſenheit, die genaueſte Benützung des vorhandenen kirchenhiſtoriſchen Materials und mühſame Bearbeitung bis ins kleinſte Detail werden an ſeinen Schriften gerühmt. Mangel an Ueberſichtlichkeit und pragmatiſcher Bearbeitung, ſowie Schwerfälligkeit der Darſtellung werden dagegen getadelt. Seinem theologiſchen Standpunct nach ſtand er der alten lutheriſch-orthodoxen Lehre noch um vieles näher, als der gleichzeitige Semler und viele andere proteſtantiſche Theologen jenes rationaliſtiſchen Zeitalters. „Die Eindrücke der frühern Jahre — ſagt die von der Göttinger theolog. Facultät ſeinem Andenken gewidmete Traueranzeige — hatten bei ihm eine ſtarke Anhänglichkeit nicht bloß an die Lehrſätze der ſymboliſchen Bücher, ſondern auch der kirchlichen Orthodoxie zurückgelaſſen. Feſt verſichert, daß dieß Gottes eigenes Wort und die reine Religion ſei, erregte jede Abweichung davon in ihm Furcht vor der Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott und der Beſchädigung der Welt, die er darin ſah. Dieſe Furcht war nicht ſelten Schrecken, und eine Angſt, die ihm die Ruhe des Tages raubte und mehre Nächte ſchlaflos machte." (Vgl. die Traueranzeige „dem Andenken ihres Unvergeßlichen Freundes Dr. Chriſt. Wilh. Fr. Walch zu Göttingen von der theolog. Facultät daſelbſt. Göttg. 1784. S. 13. 14.) Wenn an einer anderen Stelle dieſes Necrologs (S. 8) zu ſeiner Charakteriſirung noch beigefügt und als Erbtheil von den „intoleranten Zeiten" ſeiner Jugend her aufgeführt wird, es habe ihm immer mehrere ſchlafloſe Nächte verurſacht, wenn die Facultät nach Stimmenmehrheit Ehen für erlaubt erklärte, die er in Gottes Geſetz als verboten anſah; ſo kann dieſes unſere Achtung vor dem Charakter des Mannes gewiß nicht vermindern. Unter ſeinen vielen Schriften, Diſſertationen, Programmen machen wir folgende bemerklich: 1) Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der römiſchen Päpſte. Götting. 1756, II. Aufl. 1758 in 8. ins Engliſche überſetzt, London 1759 in 8. 2) Compendium historiae ecclesiast. recentissimae (supplement. Compendii Gothani) Gothae 1757. 3) Monumenta medii aevi, ex Bibliotheca regia Hannoverana, Vol. I. 2 Fasc. Vol. II.

Digitized by Google

2 Fasc. Gotting. 1757—64 in 8. (enthält mehrere wichtige einige ſogen. Vorläufer der Reformation betreffende Documente, ſo z. B. Schriften von Goch, Weſel ꝛc. 4) Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Kirchenverſammlungen, Leipz. 1759. in 8. 5) Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. 11 Theile (der 11. ein von Spittler herausgegeb. Fragment) Leipz. 1762—85 in 8. 6) Kritiſche Nachrichten von den Quellen der Kirchenhiſtorie, Leipz. 1770. 7) Nachricht von dem königl. theolog. Repetenten-Collegio zu Göttingen. Göttingen 1765. in 8. 8) Neueſte Religions-Geſchichte. 9 Thle. Lemgo 1771—83 in 8., G. J. Plank ſetzte dieſes Werk fort in 3 Theilen, ebend. 1787—93. 9) Biblioth. symbolica vetus ex monumentis V prior. saeculor. maxime selecta et observatt. histor. crit. illustrata. Lemgov. 1770. in 8. 10) Kritiſche Unterſuchungen vom Gebrauche der hl. Schrift unter den alten Chriſten in den erſten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779 in 8. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. I. 204. 205. IX. 107. XII. 99. XX. 495. Meuſel, a. a. O. XIV. S. 345. Pütter, Verſuch einer academ. Gelehrtengeſch. der Univerſität Göttingen, I. 121. II. 28 ff. Heyne, Elogium Walchii, Gottg. 1784. [Kerker.]

Waldenſer, die. Wir ſchicken eine gedrängte Geſchichte dieſer Häreſie bis zur Gegenwart voraus, laſſen darauf eine Ueberſicht der Geſchichtsmacherei folgen, die an den Waldenſern ihr Meiſterſtück geliefert, und ſchließen mit einer Ueberſicht der Literatur über die Waldenſer. — I. Peter Valdo, ein reicher Kaufmann zu Lyon, geboren zu Vaux (daher Valdus) bei Lyon, trat, ergriffen durch den plötzlichen Tod eines Bekannten, all' ſein Vermögen an die Armen ab, und unternahm es, mit denen, die ſich an ihn anſchloſſen, ein apoſtoliſches Leben zu führen (1170). Er predigte zunächſt Beſſerung der Sitten, behauptete, die Kirche ſei von der erſten apoſtoliſchen Einfachheit abgewichen; ſie müſſe zu der demüthigen Armuth der Apoſtelzeit, in welcher der Gottesdienſt ohne Pracht, die Kirche ohne Güter, der Papſt ohne weltliche Gewalt geweſen, zurückgeführt werden. — Seine Anhänger hießen „die Armen von Lyon" (pauperes a Lugduno); auch „Leoniſten" und „Humiliaten." Petrus ſandte die Seinen auch in die Umgegend aus zur Predigt. Der Biſchof Johannes von Lyon verbot dieſes unbefugte Wirken um ſo mehr, als dieſe Predigten Irrthümer verbreiteten. Sie aber antworteten: man muß Gott mehr als den Menſchen gehorchen, und fuhren fort. Da aber der Biſchof trotzdem ihre Sendung nicht anerkannte, ſo wandten ſie ſich an Papſt Alexander III. Petrus hatte ſich durch zwei Geiſtliche die Evangelien und andere Bücher der hl. Schrift in die Volksſprache überſetzen laſſen, von deren Leſung er ſich ſo angeregt fand, daß er nach dem Wortlaute der hl. Schrift die Vollkommenheit der erſten Zeiten des Evangeliums zu erneuern wünſchte. Eine ſolche mit zutreffenden Väterſtellen belegte Ueberſetzung einiger Theile der hl. Schrift überreichten die Waldenſer dem Papſte (1179). Der Papſt wies ſie zurück. Sie wollten ja nicht bloß Freiheit, zu predigen für die Laien, ſie leugneten auch die päpſtliche Authorität, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, die kirchliche Hierarchie und andere katholiſche Grundlehren. Papſt Lucius III., an den ſie ſich wieder wandten, ſprach auf der Synode zu Verona im J. 1184 den Bann über ſie aus. Zum dritten Mal ſuchten ſie durch eine Geſandtſchaft bei Papſt Innocenz III. im J. 1212 ihre Anerkennung zu erwirken, jedoch vergebens. Inzwiſchen hatten ſie ſich ſchon ſehr weit ausgebreitet — im ſüdlichen Frankreich, in Italien, ſelbſt im Königreich Aragonien, von wo ſie Alphons II. durch ein Edict unter Androhung ſchwerer Strafen im J. 1194 verbannte. Sie predigten, wie zuvor; denn für ein ſo gutes Werk könne der Kirchenbann nicht verhängt werden, und für die Erhaltung der wahren Kirche in der Welt müſſe es doch noch, trotz dem Neide der verweltlichten Prieſterſchaft, ſtandhafte Zeugen geben. Dabei ſuchten ſie ſo lange als möglich ſich innerhalb der Kirche zu halten, an der ſie nur

Digitized by Google

das Aeußere und die Auswüchſe abſchneiden zu wollen prätendirten. Allein ſie wurden, ob auch widerſtrebend, zur Leugnung der Glaubenslehren, d. h. zur Häreſie, durch die Conſequenz ihrer Irrthümer getrieben. Sie mußten darum leugnen, daß die römiſche Kirche die Kirche Chriſti ſei, in der ſich allerdings ſtets ſolche befanden, die das Heil gefunden. Mönchsgelübden und dem Mönchsweſen waren ſie abgeneigt, obwohl Innocenz III. hoffte, ihre evangeliſche Armuth durch klöſterliche Gelübde regeln zu können. Concilien jeder Art verwarfen ſie, ebenſo die Kirchengüter, weßwegen es verboten ſei, an die Kirche Zehnten und andere Gaben zu entrichten. Sofort wandten ſie ſich gegen das Aeußere an den Sacramenten; endlich ſchafften ſie dieſelben ab und lehrten, jeder Chriſt ſei Prieſter. Mit den Sacramenten fielen die Sacramentalien, die Weihen jeder Art, die Feſt- und die Faſttage, die Ceremonien bei dem Gottesdienſt, nebſtdem, wie geſagt, die Fürbitte für die armen Seelen und die Anrufung der Heiligen. Die Todten können an jedem Ort begraben werden, der Gottesdienſt bedarf keiner Kirchen und Ceremonien. Die Hauptſache iſt die einfache Predigt des Evangeliums und das Leben nach derſelben. — Die große Ausbreitung der Waldenſer läßt ſich leicht erklären. Denn die Predigt gegen Zehnten u. dgl., die große Mäſſigkeit und Sittſamkeit in ihrem Aeußern, die Emſigkeit, mit der ſie ſelbſt zur Nachtzeit predigten, ihr Eifern gegen ſo manche unläugbare Schattenſeiten, die weltkluge Gefügigkeit, mit der ſie ihre ſchlimmſten Lehren nicht zur Unzeit kundgaben, u. a. m. verſchaffte ihnen ſo ſtarken Anhang. — Sie kamen indeß mitten in die Katharer hinein, und dieſelben ſtrengen Maßregeln wurden theilweiſe auch gegen ſie angewendet. Doch während Katharer und Albigenſer ſpurlos aus der Geſchichte verſchwanden, erhielten ſich die Waldenſer an vielen Orten, beſonders in den Thälern von Piemont in großer Zahl. — Zur Zeit der Reformation nun tauchten dieſe Waldenſer wieder auf, und bei den Proteſtanten aller Orten war großer Jubel über dieſe apoſtoliſche Kirche, über dieſe Stillen im Lande. Obgleich ſie eigentlich als Väter und Lehrer der Proteſtanten gelten ſollten, wurden ſie von letztern doch wie Schooßkinder herumgetragen, und mit einem Verklärungsſcheine umgeben, der ſie in die Zeiten der Apoſtel zurückleiten wollte. In den Thälern von Pragelas, Luzerna, Argentière und Angrogne wohnten dieſe Waldenſer in geſchützter Verborgenheit und ernährten ſich meiſt vom Landbau. Von hier aus war ein Theil derſelben durch das Haus Curtal in das Marquiſat Saluzzo als Landbauer verpflanzt. Allmälig gelangten die Waldenſer in den Beſitz von mehr als 20 Ortſchaften und konnten unangefochten ihres Glaubens leben. Als ſie nun von der Reformation in der Schweiz und Teutſchland hörten, ſandten ſie 1530 eine Geſandtſchaft nach Baſel und Straßburg, wo Oecolampadius, Bucer und Capito weilten. In der Richtung gegen Frankreich dehnten ſie ſich gleichzeitig in den Provinzen Dauphiné und Provence aus. Als Einige auch in die Grafſchaft Venaiſſin (im Gebiete des Kirchenſtaats) eindrangen, ließ der päpſtliche Delegat ſie aufſuchen und ihre Güter einziehen. Die Waldenſer in der Provence aber griffen zu den Waffen und begiengen Gewaltthätigkeiten. Das Parlament von Aix verurtheilte darum 19 Perſonen zum Feuertode und decretirte die Verbrennung des Fleckens Merindol. Der König Franz I. aber hob dieſe Decrete auf, und ließ den Waldenſern eine Friſt zuerſt von 3, dann von 6 Monaten zur Ablegung ihrer Ketzerei. Auch ſpäter geſchah nichts gegen ſie; der berühmte Cardinal Biſchof von Carpentras, Sadolet (ſ. d. A.) verwendete ſich für ſie. Aber die Waldenſer, wird berichtet, riefen den Schutz der Schweizer an, plünderten auf dem platten Lande, drangen in die Kirchen und zerſtörten die heiligen Bilder. Als dieſe Klagen (1544) vor den König kamen, ſandte er Truppen nach der Provence, welche, nebſt den Truppen des Vicelegaten in Avignon, unter dem Präſidenten Oppede, die Waldenſer umzingelten. Oppede ſtürmte die feſten Plätze, und ließ, ohne Unterſchied des Alters und Geſchlechts, die Einge-

Digitized by Google

ſchloſſenen niedermachen. An 3000 Menſchen kamen um, und eine große Zahl wurde auf die Galeeren geſchickt. Allgemein war die Entrüſtung in dem katholiſchen Frankreich, und Franz I. hinterließ ſeinem Sohne Heinrich II. den Auftrag ſtrenger Unterſuchung. In Folge davon wurde der Generaladvocat Guerin, als der ſchuldigſte, enthauptet. — Uebrigens hatten zu dieſen traurigen Schickſalen die Reformatoren der Schweiz inſofern einen mittelbaren Anſtoß gegeben, als ſie in die Waldenſer drangen, aus ihrer rückhaltenden Stellung gegen die römiſche Kirche herauszutreten, und ihren Glauben frei und offen zu bekennen. In dieſer Rückſicht hatten die Waldenſer im J. 1532 eine Synode zu Angrogne, im J. 1533 zu St. Martin gehalten, und zwar in Gegenwart proteſtantiſcher Abgeordneter, die ihnen ein entſchiedenes Hervortreten zur Pflicht machten (Herzog, die romaniſchen Waldenſer, 1853. S. 377 f.). Der erſten Verſammlung wohnte der fanatiſche Farel an, der auch einen drückenden Einfluß auf die Verſammelten ausübte. — Die Waldenſer in der Provence verſchwanden völlig. Dagegen beſtanden damals noch die Waldenſer in der Dauphiné fort, gegen welche erſt im J. 1560 ſtrengere Maßregeln ergriffen wurden, vielleicht weil ſie jetzt erſt mit ihrem proteſtantiſchen Bekenntniſſe offen hervortraten. Doch blieben ſie nach dem Tode des Königs Franz II. wieder unangefochten. In den Thälern von Piemont traten ſeit 1555 die Waldenſer offen mit ihrem Bekenntniſſe hervor. Als im J. 1559 die Thäler von Angrogne und Luzerna an Piemont zurückfielen, kam es zu entſchiedenerm Vorgehen. Im J. 1560 ſtanden die katholiſchen Kirchen in Angrogne und den andern von Waldenſern bewohnten Landſchaften verlaſſen da; die Waldenſer hatten ſich eigene Prediger verſchafft und ihren kirchlichen Dienſt eingerichtet. Die Regierung verlangte Entlaſſung der Prediger nach Genf, woher ſie gekommen, Beſuch des katholiſchen Gottesdienſtes u. ſ. w. Die Waldenſer fügten ſich nicht, und es kam zum blutigen Kampf. Die Waldenſer ſchlugen, mit ſchwerem Verluſt, die Truppen der Regierung zurück. Im Frieden zu Cavour gab der Herzog von Savoyen den Waldenſern freie Religionsübung innerhalb gewiſſer Grenzen. Im J. 1571 erfolgte die ſogenannte Union der Thäler, wodurch ſich alle Waldenſer an einander anſchloſſen, und ſich zum Feſthalten an der Reformation verpflichteten. Dadurch wurden die Waldenſer vollſtändige Proteſtanten, als welche ſie ſich ſeit jener Zeit bis heute in ihren Thälern erhalten haben. — Ihr letztes Glaubensbekenntniß iſt aus dem J. 1655. — Der Protector Cromwell und andere proteſtantiſche Mächte nahmen ſich in dieſer Zeit ihrer an. Es wurden Sammlungen für ſie veranſtaltet, und beſonders fabelhaft hohe Summen wurden in Holland und England für ſie zuſammengebracht. Mit Hilfe dieſer Geldſummen ergriffen die Waldenſer oder Barben wieder die Waffen, und viele Katholiken und Waldenſer fielen in dem Kampfe; durch Vermittlung der Schweizercantone erhielten ſie noch einmal Religionsduldung; allein ſie vertrieben die katholiſchen Miſſionäre mit Gewalt und unterhielten Einverſtändniſſe mit auswärtigen Mächten. — Sofort wurde ihnen die Uebung ihres Bekenntniſſes verboten; die Waldenſer unterwarfen ſich aber nicht. Sardiniſche und franzöſiſche Truppen drangen gleichzeitig in die Thäler vor. Die Waldenſer unterlagen und unterwarfen ſich. Aber zahlreiche Schaaren derſelben wanderten in proteſtantiſche Länder aus. In den Niederlanden verbanden ſie ſich mit den Wallonen; in England mit den ausgewanderten franzöſiſchen Reformirten; in Berlin ſchloſſen ſie ſich gleichfalls der Gemeinde der franzöſiſchen Reformirten an. An 2000 kamen in die Schweiz, einige Hunderte ließen ſich ſeit 1699 in Würtemberg nieder, wo ſie zu zehn Gemeinden und 1800 Seelen heranwuchſen, ſeit 1823 aber ſich mit der Landeskirche vereinigt haben und heutzutage nur noch durch die Namen ihrer Gemeinden an ihren fremden Urſprung erinnern. Viele von den Ausgewanderten kehrten nach Piemont zurück, und die Waldenſer daſelbſt erlangten, beſonders durch den Schutz und die Verwendung Preußens, ſeit dem Jahre 1725 freie

Digitized by Google

Religionsübung und bürgerliche Rechte. Sie wohnten aber nur noch in den drei Thälern Peruſa, St. Martino und Luzerna. — Zur Zeit der großen Revolution ſchlugen ſie ſich auf die Seite Frankreichs gegen die Oeſtreicher und verriethen die Bewegungen und Pläne der letztern an die Franzoſen. — Bei Napoleon ſtanden ſie in Gunſt; er theilte ihren Predigern einen Gehalt von 1200 Franken aus. Unter der neuen ſardiniſchen Regierung verloren ſie ihren Gehalt, erhielten aber nachträglich auf fremde Vermittlung wieder 500 Franken. In 3 Thälern, in 15 Gemeinden wohnen im Ganzen an 20,000 Seelen, im Gebiete der Diöceſe Pignerol. „Wie an Zahl verdünnt, ſo an alter glaubensreiner Energie gebrochen, im reinen Lehrbegriff, ſowie in ihrem frühern patriarchaliſchen Sinne ſichtlich verlauet und ermattet“ (Guericke, Kirchengeſch.), ſtehen ſie unter einer Synodalverfaſſung von Pfarrern und ſog. Aelteſten. Im April 1839 hielt die „evangeliſche Waldenſerkirche“ eine Synode, in der ſie ſich aufs Neue zu der Confeſſion von 1655 bekannte. Aber das Jahr 1848 brachte den Waldenſern mit der neuern Verfaſſung Sardiniens goldene Zeiten. Sie waren nun nicht bloß gleich berechtigt mit den Katholiken, ſondern ſie wurden, bisher Schooßkinder der Proteſtanten, nun auch Schooßkinder der Regierung. Sie ließen in Turin eine eigene Zeitſchrift „die gute Nachricht“ genannt, erſcheinen; und ſie bauten oder vielmehr die Engländer bauten unter dem Namen der Waldenſer eine Kirche in Turin, die am 15. Dez. 1853 inaugurirt wurde, darüber lautet ein Bericht: Am 15. Dez. erfolgte die Einweihung der neuen evangeliſchen Kirche zu Turin. — Es iſt bekannt, welche Verfolgung die Waldenſer auszuſtehen hatten. Früher war es ihnen nur erlaubt geweſen, in den Geſandtſchaftskapellen der Höfe von Preußen, England und Holland hier ihren Gottesdienſt zu halten. Erſt ſeitdem König Carl Albert am 10. Februar 1848 ſeine Conſtitution gab, erhielten die Waldenſer freie Religionsübung im Lande. Die heute eingeweihte Kirche *iſt ein* ſehr bedeutendes Bauwerk, welches an 2000 Menſchen faßt. Sie iſt *ſehr* vortheilhaft an der Hauptallee des ſchönen Spazierganges gelegen, und bildet mit ihren beiden Thürmen einen neuen Schmuck dieſer Stadt. Um ihren Anblick freier zu machen, hat die Behörde 4 der herrlichen Platanen dieſer prachtvollen Allee umhauen laſſen — kein kleiner Beweis, mit welchem Wohlwollen man hier die Nichtkatholiken behandelt. Die herrliche im byzantiniſchen Stile gebaute Kirche koſtet mit dem Platz gegen 100,000 fl., wovon natürlich die Waldenſer keinen Pfenning beizuſteuern hatten (Allg. Ztg. vom 26. Dez. v. J.). Nach einem andern Berichte gibt es 286 Waldenſer oder Barbets in Turin, deren es im Ganzen an 20,000 in den Bergen gibt. In Genua gibt es keinen einzigen; dennoch hat die proteſtantiſche Aſſociation eine alte Kirche der hl. Jungfrau für ihre Zwecke gekauft (ami de la relig. 24. Dez. 1853). — Wir werden nun in Kurzem Nachrichten von einer außerordentlich ſtarken Vermehrung der Waldenſer vernehmen und von Steigerung ihres Selbſtgefühls. Haben ſie ja doch ſchon das Anſinnen geſtellt, daß die ganze Bürgergarde von Turin zu dem Feſte des 15. Dezembers ausrücken ſolle. — II. Die Geſchichtsmacherei, oder die an die Stelle der Geſchichte geſetzte Erdichtung hat an den Waldenſern ſich mit beſonderm Glücke verſucht. Sie hat verſucht, dieſe „Reformatoren vor der Reformation“ ſoweit als möglich in der chriſtlichen Zeitrechnung zurückzudatiren, wobei man es mit der Beweisführung ſo genau nicht nahm. — Weil ſich die Reformation als eine Tochter der Waldenſerſecte darſtellen wollte, um dadurch ein höheres Alterthum aufweiſen zu können, mußten ihrerſeits die Waldenſer es ſich gefallen laſſen, ihre Lehre nach der der Proteſtanten ummodeln zu laſſen. Die Reformation widerſprach den ältern Traditionen der Waldenſer. Sie ſollten Gut und Blut für eine Lehre dahingeben, die im Grunde für ſie eine Neuerung war. Die Schwierigkeit aber war beſeitigt, wenn es gelang, den ältern Zuſtand der Secte dem nachreformatoriſchen zu aſſimiliren. So erſchien dann die Reformation

Digitized by Google

nicht mehr als eine Neuerung; ſie war in das ehrwürdige Alterthum hinaufgerückt, durch eine lange Reihe von Geſchlechtern von den Vätern auf die Söhne vererbt. Der Verſuch jener Aſſimilation wurde gemacht und durchgeführt, das Völkchen der Waldenſer zu den größten Kämpfen fortgetrieben, „wie es meinte, im treuen Feſthalten an der von Vater auf Sohn ſeit undenklichen Zeiten vererbten Lehre“ (Herzog, a. a. O. S. 398). Die ganze Geſchichte der Waldenſer, ein Theil ihrer ſchriftlichen Documente wurde nun der Reformation unterzogen, wie denn ſchon einige ältere Schriften in Folge der Berührung mit dem huſitiſchen Sectenkreiſe im Sinne der Huſiten umgearbeitet worden waren. „Selten findet ſich ein Beiſpiel von ſolcher Fälſchung.“ Die Behauptung, daß die Secte über Waldus hinaufreiche, war ſchon früher aufgeſtellt worden; denn ihre Mitglieder nannten ſich Nachfolger der erſten Kirche. Das verſtanden ſie zuerſt im geiſtigen, dann in äußerlichem materiellen Sinne. Pſeudo-Rainerius im 14. Jahrhundert führt die Behauptung einiger an, daß die Secte von den Zeiten des Papſtes Silveſter an gedauert habe, wo die Kirche zum erſtenmale verweltlicht worden, während andere ſie ſchon damals aus den Zeiten der Apoſtel herleiteten. Conrad Juſtinger (um 1420) machte den Waldus zu einem Mitbruder und Schüler des Papſtes Silveſter, der von demſelben ſich trennte und ihm nicht gehorchen wollte. Claudius Seyſſel, Erzbiſchof von Turin im Anfange des 16. Jahrhunderts, welcher 1517 „Disputationes adv. Waldenses“ ſchrieb, berichtet die Anſicht Einiger, daß die Waldenſer von einem gewiſſen Leo, einem Zeitgenoſſen des Papſtes Silveſter, der ſich von dieſem getrennt habe, abſtammen. Der Waldenſer G. Morel (um 1530) ſchreibt: wir ſind Lehrer eines armen Volkes, welches ſchon ſeit mehr als 400 Jahren, ja, wie die Unſrigen öfter ſagen, von der Zeit der Apoſtel her beſteht. Von den Zeiten der Apoſtel her haben wir immer einmüthig daſſelbe vom Glauben, wie ihr (die Proteſtanten) gelehrt. Zwiſchen 1571 und 1619 wurden die Manuſcripte der Waldenſer zufolge der Andichtung eines apoſtoliſchen Urſprungs gefälſcht. Als Perrin im J. 1619 zu Genf ſeine Geſchichte der Waldenſer herausgab, bediente er ſich meiſt gefälſchter und zugeſtutzter Manuſcripte. Dieſe auf ebenſo einfältige als plumpe Weiſe entſtellten Manuſcripte ſind: 1) Memoiren oder der Bericht G. Morels über ſeine Verhandlungen mit Oecolampadius und Bucer. 2) Das Glaubensbekenntniß der Waldenſer (confession de foy des Vaudois). Dieſer Confeſſio wurde ſpäter die Jahrzahl 1120 beigefügt. In derſelben hatten die Fälſcher u. a. geſagt: „Wir kennen kein anderes Sacrament, als die Taufe und das Abendmal.“ „Selten hat wohl eine fraus pia ſo viel Glück gemacht“ (Herzog, S. 412). Und was war der Grund jener Lehre? Antwort: Bucer hatte ſeiner Zeit die Waldenſer gefragt, ob ſie nur jene 2 Sacramente annehmen, und ſeine Frage hat man als Antwort in ein Glaubensbekenntniß der Waldenſer aufgenommen, das aus dem J. 1120 ſtammen ſollte. 3) Der Katechismus der Waldenſer oder die „Interrogacions menors.“ 4) Der Tractat von den Sacramenten von huſitiſchem Urſprung. 5) Die Erklärung der 10 Gebote. 6) Die Schrift vom Antichriſt. 7) Selbſt die Beſchlüſſe der Synode von Angrogne (1532) ſind ſpäter verfälſcht worden. — Nach Perrin ließ der Waldenſer Gilles (1644) eine Geſchichte der Secte erſcheinen, neben welcher die unbedeutendern Schriften von Leger und Brez hergehen. Leger in ſeiner Geſchichte der Waldenſer (Leyden, 1669) ſetzt den Katechismus der Waldenſer in das J. 1100 zurück, andere Schriften in das J. 1120. Er leitet zuerſt den Namen „Waldenſer“ von den Thälern ab, die ſie bewohnten. Jakob Basnage (1699) leitet die Waldenſer von Waldo, einem Schüler Berengars im eilften Jahrhundert ab. Der Waldenſer Brez (hist. des Vaudois — Paris 1796) behauptet, der Apoſtel Paulus ſei auf ſeiner Reiſe nach Spanien in die Thäler von Piemont gekommen und durch ſeine Predigt ſeien die Waldenſer Chriſten geworden. Dem Petrus in Rom ſteht ſo Paulus, der Stifter

Digitized by Google

der Waldenſer Kirche, ebenbürtig gegenüber. „Unſere Kirchen, ſagt Brez, ſind die Mutterkirche aller reformirten Kirchen" (I. 43). Der Waldenſer Monaſtier (histoire de l'église Vaudoise, 1847. t. II.) leitet den Urſprung ſeiner Secte gleichfalls von der Zeit der Apoſtel her, doch nicht gar bis zum Apoſtel Paulus zurück. Muſton, der im J. 1834 eine Geſchichte der Waldenſer, und wieder im J. 1851 ein Werk, „das Iſrael der Alpen, erſte vollſtändige Geſchichte der Waldenſer" erſcheinen ließ, behandelt auf 26 Seiten die ganze Zeit vom J. 290 bis 1200. Im J. 290 ſoll der hl. Secundus Martyrer geworden und ſeinen Namen einem jetzigen waldenſiſchen Dorfe gegeben haben, woraus Muſton beweiſen will, daß es damals ſchon Waldenſer gegeben habe. Jedenfalls haben die Waldenſer im vierten Jahrhundert exiſtirt. Heutzutage ſind die Waldenſer für ihren apoſtoliſchen Urſprung um ſo mehr eingenommen, weil ſie erfahren haben, daß die Italiener die von der römiſchen Kirche abfallen, am liebſten ſich zu einer Confeſſion wenden, die italieniſchen Urſprungs iſt, und ihren Urſprung auf die erſten Zeiten der Kirche zurückleitet. Die ſchon erwähnte Zeitſchrift „die gute Nachricht" hat im J. 1852 dieß practiſch ſehr ergiebige Thema in einer Reihe von Artikeln behandelt. — Noch iſt zu erwähnen, daß einige den Biſchof Claudius von Turin im neunten Jahrhundert (ſ. d. A.) zum Urheber der Waldenſer machen. — III. Die Literatur über dieſe Secte iſt wie ein undurchdringlicher Wald; man kann ſagen, es gibt mehr Bücher über die Waldenſer, als es Waldenſer ſelbſt gibt. Aus der Zeit bis zur Reformation nennen wir: 1) Alanus ab Insulis († 1202) l. IV contra haereticos. 2) Rainerii summa de catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno. 3) Pseudo-Rainerii lib. adv. Waldenses. 4) Du Plessis d'Argentré collectio judiciorum de novis erroribus ab initio 12 saec. usque ad a. 1632. Aus der Periode von 1530 bis 1850 nennen wir noch neben den angeführten Schriften: 1) Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets, 1705. P. P. Pic et Vaisette, Histoire de Languedoc. — Moſer, Actenmäßige Geſchichte der Waldenſer ꝛc. 1798. — — — In den Jahren 1820, 23, 25 ꝛc. erſchienen mehrere engliſche Werke über die Waldenſer, von Gilly, Jones u. a. m. Peyrun in ſeiner Darſtellung der jetzigen Waldenſer (1822) hält ſie ſo alt als das Chriſtenthum. Der erwähnte Muſton läßt ſie in ſeinem Werke von 1834 von Leo, dem Gegner Silveſter I., abſtammen. Dagegen ſchrieb Charvaz, damals Biſchof von Pignerol, heute Erzbiſchof von Genua, ſeine „Rêcherches historiques sur la véritable origine des Vaudois. Par. 1836, eine Schrift, die nicht widerlegt wurde. — Gleichzeitig erſchien: Aufruf an die Waldenſer, oder die der Häreſie überwieſenen Waldenſer, 1836. Von Charvaz erſchien ferner: „le Guide du catechumène Vaudois, 2 t." 1839; ferner: Rede bei dem Uebertritt von 12 Waldenſern in der Cathedrale von Pignerol den 7. Januar 1844 (ſteht in der Sion von 1844 Nr. 82—84). Neben mehreren andern Schriften der neueſten Zeit, die man theilweiſe findet bei Engelhardt: Ueberſicht der kirchengeſch. Literatur von 1825—1850 (in Niederer's Zeitſchrift für hiſt. Theol. Heft 4. 1852), ſind als Hauptwerke zu nennen: 1) Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter, 3 Bde. 1845—1850. Er läßt die Lyoner Waldenſer von den piemonteſiſchen abſtammen, wogegen, wie Engelhardt ſagt, die deutlichſten Quellen ſprechen. Daran ſchloß ſich: Dieckhoff: die Waldenſer im Mittelalter, zwei hiſtoriſche Unterſuchungen, 1851, welches Werk die „Unterſuchung zwar gefördert, aber nicht abgeſchloſſen hat." Dieſen Abſchluß gab endlich das Werk von Herzog, Prof. in Halle: die romaniſchen Waldenſer, 1853, welcher endlich „den frommen Betrug" aufhellte und die Geſchichte zu ihrem Rechte kommen ließ. Mag es auch manchen Freund der Waldenſer ſchmerzen, die Acten ihres „frommen Betrugs" vor das große Publicum gebracht zu ſehen, der Verfaſſer beruft ſich auf das apoſtoliſche Wort: wir können nichts wider die Wahrheit, ſondern für die Wahrheit. So hat ein teutſcher Proteſtant die Geſchichte der Waldenſer aufgehellt,

Digitized by Google

während die Waldenſer ſelbſt mit neuer Macht und „frommem Betrug" ſich als Schüler der Apoſtel rühmen. [Gams.]

Waldhauſer, Conrad, einer der Vorläufer Huſens, wird von den Geſchichtſchreibern gewöhnlich durch Irrthum Conrad Stiekna oder Stekna genannt. Andreas von Broda ſchrieb nämlich 1414 an Hus: et ab antiquis temporibus Milicius, Conradus, Sczekna et alii quam plurimi contra clericos praedicaverunt. Man trennte nun die Namen Conrad und Sczekna (Stekna) nicht durch ein Komma, und ſo entſtand die Meinung, der berühmte Vorläufer Huſens, Conrad, habe den Zunamen Stekna gehabt. Johann von Stekna aber war ein Ciſtercienſer, der etwas ſpäter als Conrad, jedoch in ähnlichem Geiſte als Prediger in Böhmen auftrat. Dieß zeigt Palacky, Geſchichte von Böhmen, Prag 1845 Bd. III. Abthl. 1. S. 161 u. 182, der überhaupt über dieſen Gegenſtand das Beſte geſchrieben. — Conrad Waldhauſer nun ſtammte aus Oeſtreich und gehörte zu den dort häufigen regulirten Chorherrn des hl. Auguſtin. Von dem Böhmenkönig, Kaiſer Carl IV., der bekanntlich viele Gelehrte in ſein Reich zog und auch die Univerſität Prag gründete, eingeladen, übernahm Conrad 1360 die Predigerſtelle an der St. Gallikirche zu Prag. Später erhielt er von Carl die anſehnlichſte Pfarrei zu Prag, die an der Teynkirche. — Seine eindringlichen Reden, ſagt Palacky, in denen er den Stolz, die Habſucht und Ueppigkeit der Prager ſchonungslos angriff, hatten bald einen bis dahin unerhörten Erfolg. Nicht nur zogen ſie ſo viel Zuhörer an, daß die Kirche ihre Menge nicht faſſen konnte und er meiſt auf offenem Platze vor derſelben zu predigen gezwungen war, ſondern ſie bewirkten auch die auffallendſten Sinnes- und Sittenänderungen im Volke. Die Prager Frauen legten ihren gewöhnlichen Schmuck, ihre koſtbaren Schleier, ihre mit Gold und Perlen beſetzten Kleider nach und nach ab und kleideten ſich einfach; der Wucher hörte auf und mehrere Sünder dieſer Art erboten ſich freiwillig, ihre früheren Opfer zu entſchädigen; bekannte Buhler, in Prag damals „Hellenbrechte" genannt, vor deren Zudringlichkeiten ſittige Bürgerstöchter ſelbſt in den Kirchen nicht ſicher geweſen, thaten Buße und gingen in Frömmigkeit und Andacht mit gutem Beiſpiel voran. — Ein breites Feld zu Strafpredigten boten dem eifrigen Manne auch die Unordnungen unter dem Clerus. Aber wie mancher Andere vor und nach ihm ſtrauchelte auch er auf dieſem bedenklichen Boden, und ließ ſich zu Schritten und Behauptungen hinreißen, welche nicht bloß übertrieben, ſondern theilweiſe auch unwahr und ungerecht waren. Daß er z. B. die Simonie aller Art geißelte, war recht und gut; daß er es aber öffentlich für gottloſe Simonie erklärte, wenn ein Frauenkloſter von einem Mädchen bei ihrem Eintritt eine Art Ausſteuer oder Mitgabe verlange, war unrichtig und hieß gegen das Beſtehende ohne Noth aufregen. Daß er weiter die damals vielfach entarteten Bettelmönche mitunter kräftig mitnahm, wollen wir loben; daß er aber ihre beſondere Kleidung und Lebensart für eine Folge ungereimter Fabeln, ihre eigenthümliche Aſceſe für Heuchelei, für unnütz und verdammlich ausſchrie u. dgl. war ungerecht und lieblos. Es war darum kein Wunder, daß auch die Bettelmönche heftig gegen Conrad losfuhren und ſchon im J. 1364 brachten die Dominicaner die Klage, Conrad habe zwei ketzeriſche Behauptungen vorgetragen, vor das erzbiſchöfliche Gericht. Conrad vertheidigte ſich dagegen in einer ausführlichen ſchriftlichen Eingabe und da der Erzbiſchof Arneſt von Pardubic ihn ſchützte, ſo erſchien an dem angeſagten öffentlichen Gerichtstage kein Kläger. Conrad's Keckheit aber wurde dadurch noch mehr geſteigert. Um dieſe Zeit machte ihm ſein früherer Landesherr, Herzog Rudolph von Oeſtreich freundliche Anträge zur Rückkehr in's Vaterland; doch Conrad erklärte, daß ihn die Dankbarkeit gegen den Kaiſer in Böhmen zurückhalte, und kam bald darauf in neue Händel mit den Bettelmönchen. Die Dominicaner traten mit 18, die Auguſtiner mit 6 Klagartikeln gegen ihn auf, und letztere insbeſondere beſchuldigten ihn auch der Apoſtaſie, d. h. hier des Abfalls vom

Mönchsſtand (weil er Auguſtiner geweſen). Conrad ſchrieb dagegen eine umſtändliche noch ungedruckte Apologie, deren bisweilen ſehr derbe Worte, wie ſchon Palacky ſagt, auf den Ton ſeiner Vorträge überhaupt ſchließen laſſen. Die Mönche, meint er namentlich, ſeien ihren Vorfahren ſo unähnlich geworden, daß ſie jetzt ihre heiligen Ordensſtifter gar nicht mehr erkennen, ja ſteinigen würden. Nur in einem Puncte hätten ſie ſich in jüngſter Zeit wunderſam gebeſſert, während ſie nämlich vorhin in ewigem Hader einander ſelbſt bekämpft, ſtänden ſie jetzt ausgeſöhnt und einträchtig alle für einen Mann da — gegen ihn, den gemeinſchaftlichen Gegner; mit all dem verſtieß übrigens Conrad gegen kein Dogma der Kirche und kann darum nur in ſo fern, als er heftig und oft ungerecht gegen Clerus und Mönche herfiel, und die öffentliche Stimme gegen ſie aufregte, zu den Vorläufern Huſens gezählt werden. Schon Hus ſelbſt zählte ihn unter dieſelben. Er ſtarb, des weitern unbeirrt, zu Prag am 8. December 1369. Vgl. Palacky a. a. O. Schröckh, Kirchengeſch. Thl. 34. S. 566. Jordan, die Vorläufer des Huſitismus, Leipzig bei Keil 1846. Zitte, Lebensbeſchreibung der drei ausgezeichneten Vorläufer des J. Hus. Prag 1786. [*Hefele.*]

Waldrade, ſ. Lothar und Nicolaus I.

Walhalla, ſ. Paganismus.

Walachei (in kirchlicher Hinſicht). Dieſes Land, ein Theil des alten Daciens, bildet gegenwärtig ein Fürſtenthum unter türkiſcher Hoheit, aber zugleich unter ruſſiſchem Schutze. Nachdem Rußland ſchon im J. 1774 im Frieden von Kondſchuk-Kainadrje ſich zum Schutzherrn der griechiſchen Landeskirche aufgeworfen hatte, miſchte es ſich immer tiefer in die inneren Angelegenheiten des Fürſtenthumes ein, bis es im Frieden zu Adrianopel im J. 1829 das förmliche Protectorat erlangte. Seitdem hat es durch Geld und Gewalt in der Walachei ſo ziemlich nach Willkür gewaltet, und macht eben jetzt Anſtalt, die vollſtändige Einverleibung derſelben in ſeinen Staatsverband durchzuführen. Für jetzt wird freilich ſein Vorhaben nicht vollſtändig gelingen; ob aber für die Zukunft das ruſſiſche Joch von der Walachei wird fern gehalten werden können, iſt eine Frage, die auch für die katholiſche Kirche von der größten Wichtigkeit iſt. Der Grund, warum eine Vereinigung der Walachei mit Rußland für die katholiſche Kirche nicht zu wünſchen iſt, liegt theils überhaupt in dem Verhältniſſe der altbyzantiniſchen Provinzen zur ruſſiſchen Herrſchaft, theils in den geſchichtlichen und religiöſen Verhältniſſen der Walachei ſelbſt. Es darf nämlich nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſich im Laufe der Zeit ein immer klarer hervortretender Gegenſatz zwiſchen dem ſchismatiſchen Griechenthum, wie es in Rußland beſteht, und zwiſchen Conſtantinopel mit ſeinem alten Patriarchenſitze ausgebildet hat. Rußland iſt lange ſeine eigenen Wege gegangen, hat eine Zeit lang zwiſchen Rom und Conſtantinopel geſchwankt, und hat ſich endlich entſchieden dem Schisma in die Arme geworfen, nicht, um ſich von Conſtantinopel abhängig zu machen, ſondern um das ganze Griechenthum zum Ausbau ſeiner politiſch-religiöſen Herrſchaft zu gebrauchen. Daß man aber in den Ländern des altbyzantiniſchen Reiches nicht eben geneigt iſt, unbedingt ſolche Abſichten Rußlands zu unterſtützen, läßt ſich aus der früheren Geſchichte Conſtantinopels ſchon ſchließen. Herrſchſucht war es, was den Patriarchen von Conſtantinopel trieb, ſich von Rom loszuſagen; wie ſollte ſein Nachfolger jetzt ſo bereitwillig ſich dem Machtworte des Czaren fügen? Zudem nimmt der Patriarch unter der trükiſchen Herrſchaft eine Machtſtellung ein, von welcher unter ruſſiſchem Scepter höchſtens ein Schatten übrig bleiben würde. So lange noch die griechiſche Kirche in der Türkei unter kaum erträglichem Drucke lebte, war ſie zwar gewohnt, mit unbedingtem Vertrauen auf den ruſſiſchen Herrſcher als Schutzherrn und künftigen Befreier hinzuſchauen; nachdem aber der Druck nachgelaſſen hat und das Gefühl der eigenen Kraft zurückgekehrt iſt, beginnt namentlich der höhere Clerus über die Folgen einer Vereinigung mit Ruß-

Digitized by Google

land nachzudenken, und der Gegenſatz zwiſchen dem alten hiſtoriſchen Griechenthum und dem modernen Cäſaropapismus der Ruſſen tritt immer ſtärker hervor. Die Freiwerdung Griechenlands hat in den türkiſchen Provinzen die Hoffnung rege gemacht, daß eine Befreiung vom türkiſchen Joche auch ohne Einverleibung in Rußland ſtattfinden möge, wobei denn natürlich auch das Patriarchat von Conſtantinopel das Präſtigium ſeiner alten Macht und Herrlichkeit behaupten zu können glaubt. Rußland dagegen dringt mit Gewalt gegen Süden vor, und trachtet danach, die Provinzen des türkiſchen Reiches entweder ſich einzuverleiben, oder doch in kirchlicher Hinſicht ſie in völlige Abhängigkeit von ſich zu verſetzen. Es geht dieſes Streben nicht allein aus Eroberungsſucht hervor, ſondern auch aus dem ganz richtigen Gefühle, daß in einer erſtarkenden, unabhängigen griechiſchen Kirche ſeinem eigenen religiös-politiſchen Syſteme der allerverderblichſte Feind erwachſe. Denn mit dem Freiwerden der Kirche des alten griechiſchen Patriarchates werden auch die alten Ueberlieferungen wieder erwachen, Wiſſenſchaft und freie Forſchung werden bei dem zunehmenden Verkehre mit dem Abendlande den Gegenſatz zu dem ſtabilen, kirchlich völlig unfreien Ruſſenthum immer ſchroffer hervortreten laſſen, und dennoch wird Rußland, ohne ſeiner Confeſſion jede feſte Baſis zu nehmen, den Gegenſatz zu Conſtantinopel nie zum klaren Bewußtſein ſeines eigenen Volkes durchdringen laſſen dürfen. In einer Verbindung mit Conſtantinopel alſo, wohin als auf ihr höchſtes Ziel die Wünſche des ruſſiſchen Volkes gerichtet ſind, und wovon doch auch wieder die Lenker des Staates gleichſam inſtinctmäßig zurückſchrecken, liegt der Schlüſſel, der vielleicht eine große Zukunft erſchließt. Eine Entwicklung freier, griechiſcher Staaten, die ſtark genug ſind, ihre Unabhängigkeit Rußland gegenüber zu behaupten, kann die Folge haben, daß Rußland ſich genöthigt ſieht, ſein Band mit dem Patriarchate von Conſtantinopel, damit aber auch mit der ganzen Geſchichte des orientaliſchen Schismas zu löſen. Dann bleibt ihm aber nichts Anderes übrig, als in Rom den verlornen Haltpunct dauernd und ſicher wiederzufinden, oder einer inneren Auflöſung entgegenzugehen. Jedenfalls liegt es alſo nach den gegebenen Andeutungen im Intereſſe der katholiſchen Kirche, daß die Provinzen der Türkei nicht von Rußland verſchlungen werden. Was aber insbeſondere die Walachei betrifft, ſo bildet ſie von Norden gleichſam den Schlüſſel zu den griechiſchen Hauptländern jenſeits der Donau, zu Bulgarien und Serbien. Von den übrigen Provinzen der Türkei, und von dem öſtreichiſchen Kaiſerſtaate faſt ganz umſchloſſen, hängt das Land nur auf einer ſehr mäßigen Strecke im Norden und Nordoſten mit der Moldau zuſammen, wird aber nirgends unmittelbar von Rußland berührt. Es enthält 1350 □M. mit 2,200,000 Einw. Seine Fruchtbarkeit an Getreide, Wein und Schlachtvieh iſt außerordentlich. Für das katholiſche Oeſtreich hat die Walachei nicht allein ihrer Lage wegen, ſondern auch wegen des daſelbſt anſäſſigen Volksſtammes eine große politiſche Wichtigkeit. Denn die daſelbſt vorherrſchenden Romänen breiten ſich nicht allein über den größten Theil der Moldau und Bukowina, ſondern auch über Siebenbürgen und ſelbſt über einen Theil von Ungarn und des Banates aus. Sie ſind Nachkommen der alten Dacier, untermiſcht mit römiſchen Coloniſten, mit Gothen, Bulgaren und andern ſlaviſchen Völkerſtämmen. Selbſt nennen ſie ſich Römer, Rumuni. Ungewiß iſt es, zu welcher Zeit unter ihnen das Chriſtenthum verbreitet worden iſt. Zweifelsohne waren hier unter den römiſchen Coloniſten ſchon in den erſten drei Jahrhunderten chriſtliche Gemeinden. Auch unter den Weſtgothen, die früher am linken Donauufer in der heutigen Walachei ſich feſtgeſetzt hatten, gab es ſchon im vierten Jahrhunderte zahlreiche Chriſten (ſ. d. A. Ulfila); ſpäter ließen ſich dieſelben zum Theile am rechten Ufer in Bulgarien nieder. Die Bewohner der Walachei theilten vom zehnten und eilften Jahrhundert an das Schickſal der Bulgaren, deren Bekehrung zum Chriſtenthum durch römiſche Miſſionäre vollendet worden war. Als es endlich dem durch den byzantiniſchen Hof

unterſtützten Patriarchen von Conſtantinopel gelang, ganz Bulgarien zum Bereich ſeiner Jurisdiction zu ziehen, war die Herrſchaft des griechiſchen Schismas auch in der Walachei entſchieden. Im 13. und 14. Jahrhunderte gründeten die Romänen, die nur in den Gebirgen ihre Unabhängigkeit behauptet hatten, die nicht unbedeutenden Reiche der Moldau und Walachei, von denen namentlich erſteres wiederholt mit der katholiſchen Kirche Verbindungen anknüpfte, weßhalb auch noch heut zu Tage in der Moldau die Anzahl der römiſchen Katholiken ſehr beträchtlich iſt. Endlich im 17. Jahrhunderte unterlag die Walachei der Uebermacht der Türken, die von nun an das Land durch Fürſten, die ganz von ihrer Willkür abhängig waren (Fanarioten), regieren ließen. Seit 1829 hat Rußland das förmliche Protectorat der Fürſtenthümer Moldau und Walachei übernommen, und wirkt mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln für die Befeſtigung des griechiſchen Schismas, obgleich Rußlands Einfluß im Lande wenig populär iſt. Die griechiſche Kirche hat in der Walachei einen Metropoliten zu Bukareſt, und drei Biſchöfe zu Rimnick, Buzeo und Argiſch. Der eingebornen Katholiken ſind etwa 9—10,000 meiſtens in der kleinen Walachei (ſog. Panduren) und an der Siebenbürgiſchen Grenze. Außerdem aber leben durchſchnittlich 40—50,000 Oeſtreicher im Lande, namentlich zu Bukareſt und in den Ortſchaften die Donau entlang, unter denen über 30,000 Katholiken ſich befinden. Es beſteht für die Walachei ein eigenes apoſtoliſches Vicariat, das von dem Biſchofe von Nicopolis in Bulgarien verwaltet wird. Die Stammgenoſſen der Walachen im öſtreichiſchen Staate, beinahe zwei Millionen an der Zahl, bekennen ſich theils zur katholiſchen, theils zur ſchismatiſch-griechiſchen Kirche. In Siebenbürgen, wo die katholiſchen oder unirten Walachen oder Romänen etwa 640,000 Seelen ſtark ſind, ſtehen ſie unter dem Biſchof von Fogaras. Sie kehrten größten Theils unter *Clemens VIII.* gegen das Jahr 1596 zur katholiſchen Einheit zurück. Der Sitz von *Fogaras* wurde 1721 durch Innocenz XIII. errichtet. Für die unirten Romänen in Ungarn beſteht das griechiſche Biſthum Großwardein, das gegenwärtig 200,000 Diöceſanen umfaſſen mag. Die geiſtige Bewegung, welche gegenwärtig unter den Romänen namentlich in Ungarn begonnen hat, verdient die ſorgfältigſte Beachtung. Es finden ſeit einiger Zeit ſog. Maſſenübertritte zur Union ſtatt. Man hat zwar behauptet, dieſelben hätten nur einen politiſchen Grund. Die Nationalfeindſchaft zwiſchen den Romänen und ſchismatiſchen Serbiern, die im Banate in vielfache nahe Berührung mit einander kommen, treibe, ſo ſagt man, die Erſteren blindlings zur Vereinigung mit der katholiſchen Kirche. Indeß iſt ein ſo äußerlicher Grund nicht hinreichend, dieſe Strömung der Geiſter zu erklären. Sicher iſt, daß die Verhandlungen zwiſchen dem apoſtoliſchen Stuhle und der kaiſerlichen Regierung wegen Errichtung einiger neuen Biſthümer und eines Metropolitanſitzes ihrem Abſchluſſe nahe ſind. Die Vermehrung der biſchöflichen Sitze wird bedeutend zur Verbreitung der Union beitragen. Will aber Oeſtreich die Union dauernd befeſtigen, und eine geiſtige Anziehungskraft auf die Romänen in der Moldau und Walachei ausüben, ſo müßte es auch eine Univerſität, etwa in Großwardein, gründen, die eigens den Beruf und die Aufgabe hat, die gelehrten Studien, namentlich Theologie, Geſchichte und Philoſophie unter den unirten Romänen zu fördern, und eine tüchtige Literatur auf echt katholiſcher und wiſſenſchaftlicher Baſis zu gründen. Geſchieht dieſes nicht, ſo bleibt die Union immer nur ein mehr äußerliches Werk, und das mühſam geknüpfte Band kann ſich bei einer Veränderung der äußeren politiſchen Lage unſchwer wieder löſen. Ausgemacht iſt es, daß die Unwiſſenheit des Clerus bei den Getrennten die feſteſte Schutzmauer des Schismas bildet. [Eduard Michelis.]

Wallenſtein, ſ. dreißigjähriger Krieg.

Wallfahren, eine Wallfahrt machen, iſt das Beſuchen auswärtiger, entfernter heiliger Orte des Gebetes, der Andacht und Erbauung wegen. Der

Menſch fühlt ein natürliches Verlangen in ſich, jene Orte zu ſehen, an welche ſich Erinnerungen an Vorgänge knüpfen, die mit ſeinem zeitlichen oder ewigen Wohle in inniger Beziehung ſtehen; und wenn er ſolche Orte in der Ferne aufſucht und an denſelben verweilt, ſo werden in ihm durch die Macht der ſinnlichen Anſchauung jene Erinnerungen zu der höchſten Lebhaftigkeit geſteigert, werden die Gefühle der Dankbarkeit für Wohlthaten, der Bewunderung hoher Tugenden, überhaupt jene Geſinnungen und Empfindungen, die jenen Vorgängen entſprechen, mächtig geweckt. Daher finden ſich denn auch in der Geſchichte aller Religionen Pilgerungen zu heiligen Orten, bei heidniſchen Völkern, bei den Juden und Mohammedanern, finden ſich in der chriſtlichen Kirche ſeit der Verkündigung des Evangeliums durch die Apoſtel; und erſcheint uns auch das Pilgern unter den Heiden mit falſchen Anſichten von dem Weſen und Wirken der Gottheit verbunden, und waren bei Juden und Mohammedanern wegen nationaler Zwecke beſtimmte Orte ausſchließlich als das Ziel ſolcher Pilgerungen bezeichnet, und eben wegen religiös-nationaler Zwecke auch zur Pflicht gemacht; ſo kann dieſes nicht hindern, in jener Allgemeinheit des Wallfahrens bei allen Völkern und in allen Religionen eine Hindeutung darauf zu finden, daß der tiefere Grund des Wallfahrens in einem allen Völkern Gemeinſamen, d. i. in der Natur des menſchlichen Herzens geſucht werden müſſe. Das Wallfahren in der chriſtlichen Kirche verhält ſich aber zu dem Wallfahren bei Heiden, Juden und Mohammedanern, wie ſich die chriſtliche Offenbarungslehre ſelber über die Verehrung Gottes zu der Anſicht der Heiden, der Lehre der Juden und jener der Mohammedaner über dieſelbe verhält; die chriſtliche Offenbarung hat das ausgeſchieden, womit Vielgötterei und Naturanbetung den allgemeinen Glauben aller Völker von dem Daſein eines höchſten Weſens und deſſen Verehrung verfälſcht hatten; ſie hat abgeworfen, was die providentielle Führung des jüdiſchen Volkes für eine beſtimmte Zeit Nationaleigenthümliches und Beſchränkendes derſelben beigegeben hatte; hat das Falſche, das Temporäre und das Nationale ausgeſchieden und abgeſtreift, und ſo die Verehrung Gottes rein in der Wahrheit, für alle Zeiten und alle Nationen hingeſtellt. Nicht anders iſt es mit dem Wallfahren in der chriſtlichen Kirche, weil daſſelbe ja eine Art der Gottesverehrung, Ausdruck derſelben iſt: was Irrthümliches in heidniſcher Denkweiſe ihm beigegeben, was Nationales, Beſchränkendes ihm im Judenthum eigen geweſen, das hat die chriſtliche Kirche ausgeſchieden, was Wahres ihm zu Grunde gelegen, das hat ſie beibehalten und in ſeiner Reinheit hingeſtellt. Die chriſtliche Kirche weiß und lehrt, daß Gott ein Geiſt und überall gegenwärtig und uns gleich nahe iſt, und daß wir ihn alſo auch überall finden, zu ihm beten und von ihm erhört werden können. Aber ſie weiß auch wohl, daß der Menſch kein (purer) Geiſt und daß er als Geiſt- und Naturweſen, auch auf höchſter Stufe geiſtiger Bildung, abhängig bleibt von den Einwirkungen und Einflüſſen der ganzen Sinnenwelt; und daß daher, wenn auch Gott dem Menſchen überall gleich nahe iſt, es dennoch Orte geben kann, wo der Menſch Gott näher tritt, zwar nicht körperlich, räumlich näher, ſondern geiſtig, indem nämlich der Geiſt des Menſchen, in ſeiner Abhängigkeit von den Einwirkungen der Sinnenwelt, an einem Orte mehr als an einem andern in eine erhöhte religiöſe Stimmung verſetzt wird, vermittels derer er betend, dankend, bittend, büßend und Vorſätze faſſend in eine übergewöhnlich innige und fruchtreiche Vereinigung mit Gott treten kann. Die älteſten Wallfahrten in der chriſtlichen Kirche ſind jene zu den heiligen Orten in Paläſtina, vereinzelt bereits im zweiten Jahrhunderte vorkommend, ſehr häufig aber, ſeit Conſtantin der Große den Verfolgungen der Chriſten ein Ende gemacht, ihnen Religionsfreiheit gegeben und gemeinſchaftlich mit ſeiner Mutter, der hl. Helena, das hl. Grab des Erlöſers, die Geburtsſtätte zu Bethlehem und andere heilige Orte mit Kirchen und Bethäuſern hatte ausſchmücken laſſen. Der hl. Hieronymus bezeugt (Epist. 44 alias 17), daß eine lange Reihe gelehrter und

Digitized by Google

heiliger Männer ſeit der Himmelfahrt des Herrn der Andacht wegen zu den heiligen Orten in Paläſtina gewallfahrt ſeien, um Chriſtum an jenen Orten anzubeten, wo zuerſt das Evangelium vom Kreuze herab erglänzt habe; Theodoret erzählt in Lebensbeſchreibungen heiliger Männer, daß ſie zu den heiligen Orten gepilgert, nicht, als ſei Gott im Raume beſchloſſen oder an beſondern Orten nur gegenwärtig, „ſondern weil die, welche mit heißer Liebe erfüllt ſind, nicht allein nach Jenen verlangen, die ſie lieben, ſondern ſich auch freuen an jenen Orten, wo dieſelben gewandelt ſind und Umgang gepflogen haben.“ Dieſe Pilgerungen nach dem hl. Lande wurden immer häufiger, je weiter das Chriſtenthum ausgebreitet wurde; denn zugleich mit dem Evangelium ging das Verlangen und die Sehnſucht nach jenen Orten in die Herzen der Menſchen und Völker über, an denen der Menſchgewordene Sohn Gottes gewandelt, lehrend, Wunder wirkend, leidend und ſterbend die Erlöſung des Menſchengeſchlechtes vollbracht hatte. Eine Folge dieſes ſo allgemeinen Wallfahrens der Chriſten nach dem h. Lande war es, daß, nachdem Paläſtina im ſiebenten Jahrhunderte durch die Araber erobert und den Chriſten entriſſen worden war, Carl der Große durch einen Vertrag mit Harun al Raſchid den chriſtlichen Pilgern Schutz und Sicherheit ermittelte, und dann durch Gründung eines lateiniſchen Kloſters zu Jeruſalem für die geiſtigen und leiblichen Bedürfniſſe derſelben Vorſorge getroffen wurde. Dieſer in dem kindlich religiöſen Mittelalter immer mächtiger werdende Drang der chriſtlichen Völker nach dem hl. Lande, die ſchmachvolle Sclaverei der dortigen Chriſten unter dem grauſamen Fanatismus der Saracenen und der empörende Anblick der Entweihung der heiligen Orte durch dieſelben hat dann zu Ende des eilften Jahrhunderts das ganze chriſtliche Abendland aufgeregt, daß ſeine Völker ſich mit einer in der ganzen Weltgeſchichte nie geſehenen Begeiſterung erhoben haben, um in bewaffneten Pilgerzügen die chriſtlichen Brüder zu befreien, die heiligen Orte von dem Frevel zu reinigen, die Ungläubigen aus dem Heiligthum zu vertreiben, und für alle Chriſten die Freiheit und Sicherheit zu erkämpfen, das Opfer der Liebe und des Dankes aus überſtrömendem Herzen darzubringen an jenen Stätten, wo der Erlöſer ſich das ganze Menſchengeſchlecht zu ewiger Liebe und zu unabläßigem Danke verpflichtet hat (ſ. d. A. Kreuzzüge). Wie die Ehrfurcht gegen das hl. Land überhaupt und die wunderbaren Offenbarungen Gottes, deren Schauplatz daſſelbe geweſen, dann aber beſonders der lebendige Glaube an den Erlöſer, die Liebe und Dankbarkeit gegen ihn, die Beweggründe hergegeben haben zu den Wallfahrten in das hl. Land, ſo war es die große Verehrung gegen die auserwählten Werkzeuge, in denen ſich in Wort und That die Gnade Gottes mächtig erwieſen hatte, welche die Gläubigen der Andacht und Erbauung wegen zu den Gräbern und Reliquien der Heiligen, der Apoſtel, der Martyrer und Bekenner geführt hat, und ſind daher auch die Wallfahrten zu den Grabkirchen und Reliquien der Heiligen in der chriſtlichen Kirche ſo alt als die Verehrung der Heiligen ſelbſt, als der Glaube an die Gemeinſchaft der Heiligen, wovon ſie ein natürlicher Ausdruck ſind. Ausdrückliche Zeugniſſe von ſolchen Wallfahrten begegnen uns ſchon zu Ende des dritten Jahrhunderts; zahlreich werden dieſelben ſchon im vierten und werden noch häufiger in den folgenden Jahrhunderten. An Alter und Berühmtheit ſteht hier oben an das Wallfahren zu den Gräbern der Apoſtel Petrus und Paulus zu Rom, indem hier der Glanz der alten Weltbeherrſcherin, der Primat des Apoſtels Petrus und die Größe des hl. Paulus und endlich die Stellung, welche Rom in dem äußern Organismus der Kirche nach göttlicher Fügung einnahm, zuſammentrafen, um Chriſten aus dem ganzen römiſchen Reiche und ſpäter aus der ganzen Chriſtenheit anzuziehen. Rom bildete daher auch hierin den religiöſen Mittelpunct der ganzen Chriſtenheit, trug das Gepräge der Univerſalität; daneben hatten Reiche und Provinzen noch ihre beſonderen heiligen Orte, zu denen Wallfahrten gemacht wurden. So war es zu Seleucia das Grab der

. Thekla, der erſten Martyrin, in Africa die Gebeine des hl. Stephanus zu
ippo, in Cappadocien die 40 Martyrer, gefeiert von Baſilius d. Gr., in Cam-
nien das Grab des hl. Felix zu Nola, in Gallien das Grab des hl. Martin
Tours. In Ländern, wo ſpäter erſt das Chriſtenthum gegründet worden,
aren es häufig die Gräber und Kirchen der erſten Glaubensboten eines Landes,
ie das des hl. Adelbert zu Gneſen, wohin Kaiſer Otto III. gepilgert, das des
. Willibrord zu Echternach; oder es war das Grab eines Biſchofs, der ſich
berhaupt große Verdienſte um ein Land, ein Reich erworben hatte, wie das des
homas Becket zu Canterbury in England, welcher der Kirche dieſes Reiches die
reiheit mit ſeinem Leben erkauft hatte. Solchen Wallfahrten zu den Gräbern
er Martyrer ſprechen die Kirchenväter an unzähligen Stellen Lob, wenn ſie
ervorheben, daß die Orte, wo jene ihr Leben für Chriſtum hingeopfert haben
nd jetzt ihre Gebeine aufbewahrt werden, beſonders geeignet ſeien, Andacht zu
ecken, zur Liebe Gottes und zur Nachahmung der Martyrer anzuſpornen, durch
ie lebendige Erinnerung nämlich, in welcher dieſe Orte nach pſychologiſchen
eſetzen die Worte und Thaten der Martyrer den Gläubigen vorführen. Was
erner noch die Wallfahrten zu den Reliquien der Martyrer begünſtigte und ſtei-
erte, das waren die Wunder, welche nach dem Zeugniſſe der Kirchenväter an
en Gräbern derſelben häufig geſchehen ſind. Solche Wunder bezeugt der hl.
Paulinus von Nola in ſeinen Hymnen auf den hl. Felix, der hl. Hieronymus
eruft ſich auf Wunder in den Baſiliken der Martyrer (Advers. Vigil.), der hl.
Ambroſius war Zeuge der Heilung eines Blinden durch die Reliquien der hl.
Gervaſius und Protaſius (Epist. 22), der hl. Hilarius (contra Constant.), der
hl. Chryſoſtomus (de s. Babyla), der hl. Gregor von Nazianz (Orat. 4) und der
hl. Auguſtin (De civit. Dei libr. XXII. c. 8) geben ähnliche Zeugniſſe. Dieſe
Wunder waren augenſcheinliche Bezeugungen des göttlichen Wohlgefallens an dem
Wandel der Heiligen, an der Verehrung, welche die Gläubigen denſelben und
ihren Reliquien erwieſen, waren eine Verherrlichung der Heiligen, zu deren Nach-
ahmung, zu ihrer Verehrung und Anrufung ihrer Fürbitte aufmunternd, darum
auch mittelbar eine Gutheißung des Vertrauens der Gläubigen zu ihnen, wie der
Wallfahrten zu ihren Gräbern. Unter den Heiligen aber ragt durch Auserwäh-
lung und Würde über alle die ſeligſte Jungfrau als Königin hervor, und wie
ihre Verehrung überhaupt ausgezeichnet iſt in der Kirche, ſo auch ſind am häu-
figſten und allgemeinſten die Wallfahrten zu Marienkirchen, zu Marienbildern in
denſelben, wo unzählige Gläubige wunderbare Erhörung ihres Gebetes gefunden
haben (ſ. d. A. **Gnadenorte**, **Gnadenbilder**). Faſt jedes Land, jede Provinz
hat einen oder den andern ſolchen Gnadenort, wo unläugbare Wunder auf die
Fürbitte der Mutter der Barmherzigkeit geſchehen ſind, und wohin Gläubige aus
allen Ständen ſeit Jahrhunderten wallfahren. So iſt es in Spanien Monſerrat,
wohin Könige, Herzoge, Ritter pilgerten; in Italien iſt es das weit berühmte
Loretto, in der Schweiz Einſiedeln, berühmt ſeit Kaiſer Otto I., in Steiermark
Maria Zell, in Bayern Oetting, im Trieriſchen Eberhards-Clauſen. Es
mag ſein, daß hier und dort bei Wallfahrten Uebelſtände und Mißbräuche vor-
gekommen ſind und noch vorkommen; das kann aber unmöglich berechtigen, ein
geringſchätziges Urtheil über das Wallfahren auszuſprechen oder dieſe Art der
Gottesverehrung abſchaffen zu wollen. Denn was in der Welt iſt nicht ſchon
mißbraucht worden? Es muß auch hier die Regel gelten: maneat usus, tollatur
abusus. Fragen wir nach den Gegnern des Wallfahrens, ſo finden wir dieſelben
auf Seite der Häretiker zu verſchiedenen Zeiten; ſolche Gegner waren die Euno-
mianer, Vigilantius, Claudius von Turin; ſpäter die Petrobruſianer, Katharer
und Waldenſer, die Wiclefiten, Huſiten, Lutheraner, Calviniſten, endlich Ratio-
naliſten und Indifferentiſten zu allen Zeiten. Da nämlich das Wallfahren aus
der Verehrung der ſeligſten Jungfrau und der Heiligen hervorgeht, da daſſelbe

Digitized by Google

ein über den engen Geſichtskreis der Pfarrgemeinde erhöhter und geſteigerter lebendiger Ausdruck der *Gemeinſchaft der Heiligen*, da es ferner, weil alle der ſeligſten Jungfrau und den Heiligen erwieſene Ehre Gott dem Herrn ſelbſt gilt, ein verſtärkter Ausdruck und ein in der Wirkſamkeit geſteigertes Mittel der *öffentlichen Gottesverehrung* überhaupt iſt, endlich, weil es mit Mühe, Anſtrengung, Aufopferung materieller Güter, Zeit und leiblicher Kräfte verbunden iſt, aus religiöſer Abſicht unternommen, als ein *gutes Werk* und als verdienſtlich angeſehen wird in der Kirche; ſo mußten alle Häretiker, welche die Verehrung der Heiligen verwarfen, oder, in falſchem Spiritualismus befangen, Gegner der gemeinſchaftlichen, öffentlichen, an beſtimmte Orte gebundenen Gottesverehrung waren, oder endlich die guten Werke läugneten, conſequent auch das Wallfahren tadeln und verwerfen, wie die genannten Häretiker wirklich gethan haben. Dagegen finden wir im Verlaufe der ganzen Kirchengeſchichte, daß die frömmſten, gelehrteſten und heiligſten Männer das Wallfahren als eine ſehr nützliche Form der Gottesverehrung, der Verehrung der Heiligen und der Bußübung angeprieſen und vertheidigt, daß viele derſelben Wallfahrten an heilige Orte gemacht haben; wir finden, daß die Kirche auf Synoden wohl Mißbräuche dabei gerügt, den Gebrauch ſelbſt aber als ein frommes Werk in Schutz genommen, daß ſie Wallfahrten als Bußwerke auferlegt und oft Abläſſe damit verbunden hat. Aegidius Carlerius hat auf der Synode zu Baſel das Wallfahren gegen die Huſiten im Namen der Synode in Schutz genommen, indem er nachwies, daß die Gläubigen aus acht Urſachen Wallfahrten machten: um Nachahmung der Heiligen zu wecken, um die Andacht zu erhöhen, um der Verdienſte der Heiligen theilhaft und durch ihre Fürbitte unterſtützt zu werden, um des Gebetes zu Gott länger eingedenk zu ſein, um die Heiligen für ihre Kämpfe zu ehren, um in Gegenwart der Heiligen und vor der ganzen Kirche deſto heller in chriſtlichem Glaubensbekenntniſſe zu erglänzen, endlich um der Kirche zu gehorchen, wie ſie zur Bußübung eine Wallfahrt auferlegt habe. Faſſen wir aber das ganze Verhalten der Kirche gegen das Wallfahren zu allen Zeiten kurz zuſammen, ſo iſt es dieſes: Die Kirche erlaubt, billigt das Wallfahren, erklärt es für nützlich, ſchätzt und hält es aufrecht gegen ſeine Gegner, belohnt daſſelbe, legt es als Buß- und Genugthuungswerk auf, ſucht Mißbräuche, abergläubiſche Anſichten davon fern zu halten und gibt Anleitung zu rechtem Wallfahren. Conc. Trid. Sess. XXV. de venerat. SS. et imag. Conc. Mogunt. 1547. can. 44. Concil. Mediol. IV. (Jahr 1576.) Concil. Burdegal. (1584.) (Man ſehe die Schrift: *Das Wallfahren in der katholiſchen Kirche, hiſtoriſch-kritiſch dargeſtellt von J. Marx.* Trier 1842 bei *Lintz.*) [Marx.]

Wallfahrt *der Mohammedaner.* Der Stifter des Jslam fand in der Religion, welche ihm die meiſten Jdeen lieh, nämlich der jüdiſchen, die Pflicht und die Gewohnheit vor, Pilgerfahrt zu machen, und zwar nach Jeruſalem. Die bekannte viſionäre Himmelfahrt Mohammeds, bei welcher Jeruſalem berührt wurde, beſtätigte dieſe Stadt in der Würde eines vorzüglichen Wallfahrtsortes. Wirklich war zuerſt dorthin die Kiblah gerichtet (ſ. d. A. *Caaba*). Später trat Mecca an die Stelle Jeruſalems, es kam auch Medinah mit Kuba (قُبَا Kazwini, II. S. 68. Weil, Mohammed S. 267. Ritter, XIII. S. 170) und in untergeordneter Stellung eine unzählbare Menge kleinerer Wallfahrtsorte in allen Ländern hinzu. Doch wie ſehr auch in ſpäterer Zeit die bewallfahrteten Meſchhed (مَشْهَد) und Weligräber ſich mehrten, immer blieb Mecca mit ſeiner Caaba derjenige Wallfahrtsort, deſſen Beſuch von Anfang an bis jetzt als eine der erſten Religionspflichten galt und gilt. Das Weſentliche darüber iſt folgendes. Die Meccawallfahrt iſt Pflicht für erwachſene Muslimen, welche mit Verſtand, Geſundheit

Digitized by Google

und ſoviel Vermögen begabt ſind, daß ſie die Reiſekoſten für ſich und ein Kameel beſtreiten können, ohne ihre Familie zu beeinträchtigen. Frauen dürfen nur mit einem gehörigen Begleiter (مَحْرَم) die heilige Reiſe machen. Dem Antritt der Reiſe geht eine Vorbereitung voran, welche in Waſchungen und Gebeten beſteht. Die letzteren erwecken eine gute Meinung. Auf der Reiſe muß eine gewiſſe Bußſtrenge *) beobachtet werden; namentlich in Hinſicht auf die Kleidung. In der Nähe von Mecca muß der Ihram angelegt werden, dieſes eigentliche Pilgerkleid beſteht aus zwei Bahnen Linnen-, Wollen- oder Baumwollenzeug, die ſo um Lenden und Schultern geſchlagen werden, daß der rechte Arm nackt bleibt. Von der Anlegung dieſes ärmlichen Kleides an bleibt der Kopf unbedeckt und darf nicht eher geſchoren werden, bis der Ihram abgelegt wird. Der Ihram der Frauen iſt mit einer Verhüllung verbunden, welche die ganze Geſtalt bedeckt. Obwohl man Sandalen und einen Sonnenſchirm brauchen darf, iſt doch die Reiſe im Ihram ſehr angreifend. Auf der ganzen Reiſe ſoll der Pilger ſich des Zankes, der Jagd und des ehlichen Umganges enthalten und oft die Worte wiederholen اللهم لبّيك „O Gott! zu dir," nämlich möchte ich ziehen. Die Andachtsübungen in Mecca und der Umgegend ſind mannigfach und ziemlich complicirt; ſie laſſen ſich in folgender Ordnung überſchauen. 1) Beim Eintritte in Mecca wird unmittelbar die Caaba beſucht. Sobald man ſie erblickt, ruft man Allah akbar (Gott iſt groß) und la ilaha illa allah (Es iſt kein Gott, außer Allah). Iſt man unter verſchiedenen Gebeten vor dem ſchwarzen Steine angekommen, ſo wird dieſer mit der rechten Hand berührt, oder geküßt. Es folgt 2) ein mehrmaliger Umgang um die Caaba, bei welchem der ſchwarze Stein jedesmal geküßt wird, wenn der Pilger an ihm vorüberkommt. Natürlich muß ſich im Gedränge die ſchwarze Felſenreliquie oft mit dem Handkuße begnügen. Dieſer Umgang, für welchen beſtimmte Gebete gewöhnlich ſind **), heißt (طَوَافُ القُدُوم) Circuitus adventus, zum Unterſchiede von andern Umgängen, welche ſpäter folgen. Es gibt kaum einen Theil der meccaniſchen Andachtsübungen, der mehr gefeiert wäre, als der Umgang. 3) Es folgt der Gang zwiſchen den Bergen Safa und Marwa, wovon der Koran (II. 160. Mar.) ſagt: „Porro (duo montes Meccae) Sapha et Merva sunt ex monimentis, sacris Dei. Qui ergo peregrinatus fuerit ad domum vel visitaverit (eam), non (erit) piaculum super eum, si circumgyret utrumque. Gegenwärtig iſt die Umgebung der Caaba ſo ſtark verbaut, daß man in den als Safa (صفا) und Marwa (مروة) bezeichneten Puncten nur mit Schwierigkeit Hügel, geſchweige denn Berge entdeckt. Der Gang dahin heißt übrigens Sajon سَعْي. 4) Unfern der Caaba iſt der Brunnen Zemzem (زمزم), über welchen es viele Sagen gibt, unter andern auch die, daß er mit der Wüſtenquelle der Hagar eins ſei. Der Pilger, der aus ihm trinkt, erwartet beſondere Heilwirkungen. „Das Waſſer des Brunnens Zemzem und das Feuer der Hölle vertragen ſich nicht."

---

*) Die erſten zehn Tage des Dſul-hidſche und namentlich der zehnte (عاشورآ) werden gerne durch Faſten geheiligt. Nach Schirat-ul-islâm halten an dieſem Tage auch die wilden Thiere einen Faſttag.

**) Auch der bloße Umgang iſt verdienſtlich: الطواف بالبيت وان كان ليس صلاة فهو مثل الصلاة ذات الركوع والسجود والاحكام. Tarich M. f. 91.

Digitized by Google

Tarich M. f. 145 a *). Nun ruht der Pilger und erquickt ſich nachdem er ſeine gewöhnlichen Kleider wieder genommen hat. Doch dauert die Ruhe in der Regel nur kurz, denn es folgt 5) der Gang zum Thale Mina und dem Berge Arafat, welcher etwa ſechs Stunden öſtlich von Mecca liegt. Schon Mohammed machte hieher ſeine Wallfahrt kurz vor ſeinem Tode. „Am achten (des Monats Dſul-hidſche) begab ſich Mohammed an der Spitze ſämmtlicher Pilger in das Thal Mina und brachte den ganzen Tag und die Nacht daſelbſt zu. Am neunten ritt er, nach dem Morgengebete . . . nach dem . . . Berge Arafa, wo man ihm vorher ſchon ein Zelt aufgeſchlagen hatte. Hier hielt er auf ſeinem Kameele eine Predigt, in welcher er zuerſt den Gläubigen einige auf die Pilgerfahrt bezüglichen Gebote einſchärfte.“ (Weil, Mohammed S. 294.) . . . . „Am folgenden Morgen ritt er auf einem Kameele mit Abbas, gleich nach dem Frühgebete, wieder nach dem Thale Mina; alle erwachſenen Pilger männlichen Geſchlechtes folgten ihm . . . Im Thale Mina . . . . ließ er ſich von Abd Allah Ibn Abbas ſieben Steinchen aufheben, warf ſie mit den Worten: „Gott iſt groß“ hinter ſich und befahl allen Pilgern das Gleiche zu thun . . . „In Mina ſchlachtete er mit eigener Hand die 63 Kameele, die er von Medina mitgebracht, ſoviel als er Lebensjahre zählte und befahl Ali daſſelbe zu thun mit den 37, die er aus Jemen mitgeführt. Er ließ dann von jedem ein Stückchen abſchneiden und zuſammen in einem Topfe für ſich und die Seinigen kochen, das Uebrige aber unter die Armen vertheilen. Nach der Mahlzeit ließ er ſich von Mi'mar ſein Haupthaar ſcheeren . . . ritt nach Mecca zurück . . . machte abermals ſieben Umkreiſe um den Tempel . . . trank ein wenig von dem Brunnen Zemzem . . . und kehrte wieder ohne abzuſteigen nach Mina zurück.“ u. ſ. w. Dieſe Pilgerandacht Mohammeds ſelbſt iſt für alle Muslimen in Beziehung auf den Beſuch am Arafat zur Norm geworden. Drei Dinge ſind bei dieſem Zuge an den Arafat weſentlich: das Anhören eines Vortrages, das Hineilen über die Stelle, an welcher der Satan geſteinigt wird und endlich das Opfer (الأضحية). Ueber letzteres ſagt Schirât-ul-islâm, es müſſe nicht bloß materiell gebracht werden, indem man ein Thier ſchlachte, ſondern es gehöre auch die Intention dazu, damit ebenſo eine Stellvertretung für ſeine eigene Seele (فدا نفسه) zu bringen, wie der Widder beim Opfer Abrahams ein ἀντίλυτρον Ismaels (sic) geweſen ſei. Bei dem Weihegebete, welches dieſe Intention ausdrückt, wird der Name des Opfernden wie ſeines Vaters ausdrücklich genannt. (اللّٰهمّ تقبّل من فلان بن فلان) Der Opfernde genießt von jedem Opfer etwas — mit ſeiner Familie — das Uebrige wird verſchenkt. — Der eigentliche Opfertag iſt der zehnte des Monats Dſul-hidſche. Die Tradition (z. B. im Tarich Macca Cod. Rehm 85. f. 85) knüpft die Beobachtung dieſes Tages für das Schlachten der Thiere daran, daß Adams Schuld gerade an dieſem Tage ſei verziehen worden. — Es muß bemerkt werden, daß das Pilgeropfer nur im Monat Dſul-hidſche gebracht wird, und daß nur die mit dieſem Opfer verbundene Wallfahrt im Dſul-hidſche als eigentliche, das Geſetz erfüllende Pilgerreiſe (حجّة) betrachtet wird; der fromme Beſuch der Caaba zu einer andern Zeit, oder ohne Opfer iſt omrah (عُمرة) **). — Das Eine wie das Andere iſt, wie man leicht

*) Das Herz Mohammeds wurde mit Zemzemwaſſer — von Engeln — gewaſchen, daß er geſtärkt würde, das Reich der Himmel, der Erde, des Paradieſes und der Hölle zu ſchauen. Daſ. f. 146. a.

**) So unterſcheidet z. B. tarich Makkah الحج und العمرة Der Beſuch, welchen

lebt, mit großen Koſten und erſchöpfender Körperanſtrengung verbunden. Um zur Erfüllung der ſchwierigen Pflicht anzutreiben, legte die Sunnah auf das Ganze der Wallfahrt, wie auf einzelne Momente die Verheißung von beſondern himmliſchen Gnaden, welche im tarich Maccah (Cod. Rehm 85.) ausführlich aufgezählt ſind. Da heißt es z. B. f. 30. a.: „Wer nach Mecca wallfahrtet, kehrt engelrein zurück, wie er aus dem Mutterſchooße kam.“ f. 20. b.: „Wer gläubig ſeinen Blick zur Caaba wendet, deſſen Sünden verfliegen, wie die Blätter eines Baumes verweht werden.“ Man kann nicht bloß für ſich ſelbſt durch die Wallfahrt Verdienſte ſammeln, ſondern auch für Andere, namentlich für Abgeſtorbene. Wer die Pilgerfahrt für einen Hingeſchiedenen verrichtet, erwirkt für ihn einen, für ſich aber ſiebenfachen Lohn (f. 41. b.). — Wer am erſten Tage des Dſul-hidſche faſtet, dem verzeiht Gott jede Schuld (f. 84. b.). Wer am dritten faſtet, dem erhört Gott jede Bitte. Wenn am zehnten der erſte Blutstropfen des Opfers fällt, vergibt Gott die Sünden des Opfernden und ſeiner Familie. Wer einen Gläubigen an dieſem Tage ſpeist, dem wiegt dieſes Verdienſt auf der Wage des Gerichtes bei der Auferſtehung ſchwerer, als ein Berg (Daſ.). Aelter und mächtiger als dieſe Anziehungsmittel war der Umſtand, daß Mecca eben die Wiege des Islam iſt. Die Stärke dieſes Reizes wurde dadurch erhöht, daß der Pilger dort bei jedem Schritte die Fußſtapfen Abrahams und Ismaels zu berühren glaubte. Gebildete Muslimen mußte es im Mittelalter darum mächtig in die Metropole des Koreiſchitenlandes ziehen, weil ſich da die gelehrteſten Zeitgenoſſen aus weiter Ferne begegneten, beſprachen und geiſtig bereicherten. So wetteiferten bei einer Wallfahrt, die Koſcheiri dorthin machte, die Koryphäen verſchiedener Zweige der Koran- und Geſetzeskunde in gelehrten Vorträgen. Mecca beſaß reiche und viele Schulen, Stiftungen und Collegien. Nicht zu überſehen iſt, daß die Caaba und ihr Gebiet als ein unverletzliches Aſyl galt und gilt. Der Freimuth, welcher anderwärts nicht oft ſich offen zeigen durfte, machte ſich in Mecca nicht ſelten auf ſehr auffallende Weiſe Luft. Wenn bei dem Umgang (طواف) der Fürſt ganz ſo, wie der gemeine Mann in den ärmlichen Ihram gehüllt an den heiligen Denkmälern vorüberſchritt, klang eine lang ausſtudirte Satyre, oder ein natürlicher Ausbruch des verhaltenen Unmuthes in ſein Ohr. — In neuerer Zeit iſt Mecca ſehr herabgekommen und mit ihm auch das Pilgerweſen. Gelehrte und angeſehene Muslimen überlaſſen gerne die Wallfahrtspflicht den Aermern und dieſe bewegen ſich vielfältig auf der Bahn jener rohen, abergläubiſchen Vorſtellungen, die ſeit dem 13. Jahrhunderte durch die Magenbi's und Mongolen immer mehr ſich geltend gemacht haben. Dieß wird beſonders durch die Art anſchaulich, wie die großen Pilgerkarawanen von Norden und Weſten, Damascus und Kairo, ſignaliſirt ſind. Ein reichgeſchmücktes Kameel trägt ein prächtig decorirtes, pyramidenartiges Zeltchen auf dem Rücken, womit es dem ganzen Zuge als Mittelpunct dient. Die Beherrſcher der betreffenden Länder betrachten es als Ehrenſache, das Paradekameel ſo reich wie möglich auszuſtatten. Nun beſteht aber der Kern der weithin ſichtbaren Pyramide aus nichts als Formularien von magiſchen Formeln. Wie die einzelnen Pilger mit Amuletten behängt ſind, ſo trägt dieſes Kameel für die ganze Reiſegeſellſchaft das Amulett. Es heißt daher auch das Mahmel-Cameel (المحمل) *). Dieſes Mahmel-Cameel iſt öfters abgebildet, von der Reiſebeſchreibung des Lucas an bis auf M. d'Ohſſon. — Das neuere Pilgerweſen hat am getreueſten Burkhardt und Ali-Bey geſchildert. Vgl. die treffliche Zuſammen-

---

die Meccaner herkömmlicher Weiſe in der Nacht des 27. Redſcheb machen, heißt 'omrah. Daſ. P. 124. a.

*) Es ſind damit auch Teppiche verbunden, welche zur Caaba geſendet werden.

ſtellung bei Ritter, Erdkunde von Aſien XIII. S. 69 ff. — Die ältern geſetzlichen Beſtimmungen bei Maraccio, prodrom. IV. — An den Wallfahrtsorten zweiter Claſſe ſind beſondere Regeln zu beobachten, die dem Pilger durch eigene Führer an die Hand gegeben werden. Von den mohammedaniſchen Pilgergebräuchen zu Jeruſalem hat uns Ali-Bey ein ſehr lebhaftes Bild entworfen. [Haneberg.]

Wallfahrtsorte, die berühmteſten, ſ. Compoſtella und Gnadenbilder.

Wallfahrtspredigten, als Caſualreden, ſind nicht Vorträge, wie ſie die an einem Gnadenorte angeſtellten Prieſter vermöge ihres Amtes und ihrer Anſtellung zu halten haben, ſondern ſolche Anreden, wodurch die Seelſorger ihre Gemeindeglieder, wenn ſie eine Wallfahrt nach einem Gnadenorte unternehmen, an die Bedeutung und den Nutzen derſelben erinnern. Wenn einzelne Perſonen, oder Familien, oder auch Privatgeſellſchaften, obgleich ſie auch aus mehreren Perſonen beſtehen, für ſich privat eine ſolche Reiſe unternehmen wollen, ſo kann und ſoll der Seelſorger ſie auch privat zu belehren ſuchen, wenn er dieß für nothwendig oder zweckmäßig hält; eine Predigt kann er nicht halten; allein wenn die Proceſſion eine öffentliche iſt, wenn ſie entweder durch Herkommen, oder vermöge einer Aufforderung oder Erlaubniß der betreffenden Vorgeſetzten unternommen, ja ſogar von Geiſtlichen begleitet wird, oder dieſe ſich an die Spitze ſtellen wie z. B. bei der Wallfahrt zu den Heiligthümern in Trier, oder von Wien nach Mariazell, da fordert es der Zweck und die Heiligkeit dieſer Handlung, daß die Seelſorger durch zweckmäßige Predigten die Abſicht und die Wichtigkeit ſolcher Bittgänge darſtellen, um Mißbräuchen vorzubeugen und die unternommene Handlung auch fruchtbringend zu machen. Bei dieſen Veranlaſſungen ſind nun wenigſtens zwei Predigten zu halten; eine beim Beginne der Reiſe, die zweite nach der Rückkehr; übrigens iſt es auch manchmal Sitte, auch während der Reiſe, wenn ſie mehrere Tage dauert, an den Aufenthalts- oder Raſtſtationen ebenfalls zu predigen. Ihr Zweck iſt die Beförderung des Nutzens und des Einfluſſes, welchen dieſe Wallfahrten auf das Seelenwohl der Gläubigen haben können; daher die Belehrung und bei der Schlußpredigt die Erregung des entſprechenden Gefühles und der Vorſätze. Ihr Inhalt kann daher ſein entweder die Bedeutung und der Zweck einer ſolchen Reiſe, oder die Abſicht der Kirche bei der Billigung ſolcher Wallfahrten, oder die Bedingungen, unter denen dieſe nützlich ſein können, oder die Gnaden, welche dabei geboten werden, wenn ein Ablaß damit verbunden iſt; oder es werde die Wallfahrt als Tugendmittel dargelegt, oder wenn der Gegenſtand der Verehrung eine hl. Reliquie iſt, das Weſen der Verehrung derſelben, oder das Leben und Wirken deſſen, an den die Reliquie erinnert, oder wenn der Gegenſtand ein Bild oder eine Statue iſt, die Tugenden dieſes Heiligen, oder der Schutz und die Fürbitte, die wir von ihm zu hoffen haben, z. B. von der ſeligen Jungfrau und Mutter Gottes u. ſ. w. in's Licht geſetzt. — Die Schlußpredigt ſoll Dank gegen Gott, oder eine Recapitulation der empfangenen Gnaden, oder die Bedingungen eines gottſeligen Lebens mit Bezug auf die Wallfahrt, oder die Aufforderung zu einem gottgefälligen Leben enthalten u. ſ. w. Zur Erläuterung des gewählten Thema dient nun alles, was die Offenbarung, die Tradition, das Leben der Heiligen, und ſelbſt Chroniken, wenn ihr Inhalt authentiſch und wahr iſt, dem Prediger immer bieten; nur muß das Angegebene die ſtrengſte Wahrheit ſein; daher ſind alle Erdichtungen und unbegründete Legenden, Beſchreibungen und Erzählungen zu verwerfen; jedoch können fromme Sagen benutzt werden; nur ſind ſie ausdrücklich als Sagen, nicht aber als unumſtößliche Wahrheit zu geben. An jeden nur einigermaßen beſuchten Gnadenort knüpfen ſich ſo viele wahre Begebenheiten, daß es nicht nöthig iſt, zu Erdichtungen ſeine Zuflucht zu nehmen. Sind mehrere Predigten zu halten, ſo dürfte es zweckmäßig ſein, die gewählte Materie planmäßig zu vertheilen. Styl und Vortrag ſeien

Digitized by Google

einfach und belehrend; bei der Schlußpredigt aber theilweiſe lebhaft und voll Gefühl. [Schanberger.]

Walpurgis, ſ. Walburgis.

Walter von der Vogelweide, Minneſänger aus dem Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. In ihm erſcheint der Minnegeſang, die chriſtliche Ritterpoeſie in ihrer reichſten und ſchönſten Entwicklung. Die Natur in ihren lieblichſten Erzeugniſſen, den Blumen und den Vögeln; Frauenliebe im Sinne der ächten, wenn auch etwas phantaſtiſchen doch reinen und eigenthümlich chriſtlichen, in den zarten Muttergottesliedern bis zum religiöſen geſteigerten Minne, die am allermeiſten das Weſen des ritterlichen Minnegeſanges charakteriſirt, ſodann aber auch politiſche Verhältniſſe, die Noth des Vaterlandes, die großen Kämpfe, welche die chriſtliche Welt bewegten, endlich auch religiöſe Gefühle, der Glaube, die Liebe Gottes, das Kreuz, das Leiden des Heilandes ſind der Gegenſtand ſeiner zahlreichen Lieder. Von den Empfindungen des innigſten Naturſinnes, des edelſten Patriotismus und aufrichtiger Frömmigkeit ſind ſeine Gedichte durchwoben, und wenn auch je zuweilen der ächt dichteriſche Leichtſinn, worin er, der fahrende unſtäte Sänger, oft ſeinen Lieblingen, den Sängern des Waldes, es gleich zu thun ſcheinen könnte, in wirklichen Leichtſinn und Muthwillen umzuſchlagen droht, beſonders in den Gedichten ſeiner andern Lebenshälfte, ſo iſt doch im Ganzen ſeine Poeſie von chriſtlicher Lebensanſchauung und einem tief religiöſen Ernſte getragen, der gegen das Ende ſeines Lebens faſt in Schwermuth überſchlagen will („O wo ſind verſchwunden, allin minin jar! Iſt mir min Leben getroumet oder iſt es war? Daz ich je wânde daz icht wäre, war daz icht?") Seine Lebensverhältniſſe, die wir großen Theils aus ſeinen Liedern kennen lernen, entſprechen ſeinem dichteriſchen Charakter. Obgleich von ritterlicher Herkunft (wo iſt nicht ſicher auszumachen) geboren, doch arm und ohne eignen bleibenden Beſitz („gerne wolde ich, mechte es ſin, bei eignem Fiur erwarmen"), mußte er in anderer Herren Dienſt ſich begeben und nicht ſelten ſeinen Lebensunterhalt als Dank ſeiner Poeſie hinnehmen. Oft wechſelte er dieſen Dienſt und lebte an dem Hofe, bald dieſes bald jenes teutſchen Fürſten, zweimal auch an dem Hofe der Landgrafen von Thüringen zu Eiſenach. Nach dem Tode Kaiſer Heinrich VI. im J. 1197 wandte er ſich mehr den öffentlichen Angelegenheiten zu, und hier ſcheint auch der Wendepunct in ſeiner poetiſchen Entwicklung zu liegen; ſeine eigentlichen Minnelieder gehören mehr der früheren, die politiſchen Gedichte mehr der ſpäteren Hälfte ſeines Lebens an. In dem Kampfe der Welfen und Gibellinen ſtand er auf Seiten der letzteren, zu Philipp von Schwaben, jedoch nicht als eigentlicher Parteimann, ſondern weil er auf ſeiner Seite das Recht glaubte. Dann nach der Ermordung Philipps ſchlug er ſich zu dem jetzt einzig rechtmäßigen Otto IV., darnach zu Friedrich II. Seine letzten nachweisbaren Lieder ſind aus dem Jahre 1228, als Friedrich II. ſich zum Kreuzzuge rüſtete. Die Meinung, daß er dieſen Kreuzzug mitgemacht habe, hängt mit der noch ſtreitigen Frage zuſammen, ob wir unſern Dichter auch als den Verfaſſer des Freidank anzuſehen haben. Als Anhänger der Hohenſtaufen, welche nach der Meinung eines großen Theiles der Teutſchen die Rechte Teutſchlands und des Kaiſerthums gegen die angemaßte weltliche Herrſchaft der Päpſte vertraten, war er dieſer abhold und die Art, wie er unverholen und oft bitter über die ſchlimmen Folgen dieſer vermeintlichen Anmaßung, ſo wie über das weltliche Treiben zu Rom und das ihm Mißfällige und Anſtößige im Leben der Geiſtlichkeit ſich ausſpricht, hat ihm dann auch die Ehre eingebracht, zu den Vorläufern der Reformatoren gezählt zu werden. „Hätten die proteſtantiſchen Theologen des 16. Jahrhunderts, ſagt Vilmar, die ſo eifrig nach Reformatoren vor der Reformation, nach Zeugen der Wahrheit ſuchten, Walter von der Vogelweide gekannt, ſie hätten ihn vor vielen andern in die Wolke von Zeugen, die ſie zuſammenbrachten, einreihen müſſen, denn offenbar

Digitized by Google

ſpricht ſich in Walter weder eine unruhige Neurungsſucht, oder eine gereizte Stimmung, noch die gereizte Stimmung eines Einzelnen, vielmehr die einfache, ruhige Wahrheit aus, wie ſie damals nicht etwa in der großen wüſten Maſſe, ſondern in der Geſinnung des edelſten Theiles der teutſchen Nation lag.“ Eben, weil ſich in Walter und ſeines Gleichen nur die einfache, ruhige Wahrheit ausſprach, deßhalb finden wir bei ihm, troß ſeiner Gereiztheit gegen die weltliche Stellung der Päpſte, nichts häretiſches oder ſchismatiſches, nichts von dem, was die ſogenannte Reformation des 16. Jahrhunderts um ihren wahren Charakter gebracht, und ſie zur Revolution gemacht hat. Troß ſeiner Klagen und ſeines freimüthigen Tadels verläugnet er nirgends die Ehrfurcht, die er dem Papſte, als dem Vater der Chriſtenheit und der Geiſtlichkeit als Mitglied der Kirche ſchuldig iſt und in jenem Freimuthe gegenüber den wirklichen oder vermeintlichen Gebrechen im geiſtlichen Stande können wir nur einen der ſchönſten Züge in dem wahrhaft großen Bilde des mittelalterlichen Kirchenthums erblicken. Am allerwenigſten aber kann es uns Wunder nehmen, daß der harte und ſtrenge Kampf, den die geiſtliche Macht gegen die weltliche führte und deſſen wahre Bedeutung in der damaligen Zeit gewiß den allerwenigſten einleuchtete, eine ſo zarte Dichterſeele, wie Walter von der Vogelweide war, nicht anſprechen konnte, und daß er ſich daher mit Sehnſucht einer reineren Darſtellung der chriſtlichen Lebensidee zuwandte als er ſie in der damaligen Wirklichkeit im Großen und Ganzen fand. Dieſe Sehnſucht, die wir nicht allein bei Walter finden, iſt ein weſentlicher und eine der tiefſten Züge der mittelalterlichen Poeſie und nur der kann darin etwas dem Geiſte der katholiſchen Kirche zuwiderlaufendes finden, der die weſentliche Form der Kirche mit der zufälligen Ausgeſtaltung auf einer beſtimmten hiſtoriſchen Entwicklungsſtufe verwechſelt. Wir werden auf die Beſprechung dieſes Gegenſtandes bei Gelegenheit Wolfram's von Eſchenbach zurückkommen, auf den wir deßhalb verweiſen. — Walter von der Vogelweide ſtarb angeblich als Canoniker zu Würzburg, wo ihm an der dortigen neuen Münſterkirche ein Denkmal errichtet wurde unter einem Baume, von dem ihm, der Sage nach, Nachtigallen ihre Klagelieder ſangen. Er ſelbſt hatte ſeine Lieblinge, die Vögel, auch noch im Tode bedacht, und eine Stiftung gemacht, wo noch aus vier auf ſeinem Grabſteine angebrachten Höhlungen die Vögel regelmäßig gefüttert werden ſollten. Die Stiftung wurde bis in's 15. Jahrhundert von den Canonikern aufrecht erhalten; ſpäter iſt auch der Denkſtein verſchüttet worden. — Seine Gedichte ſind beſonders herausgegeben von Lachmann, Berlin 1827 und zum zweiten Mal 1843; ſie finden ſich ferner mit einer umfaſſenden Biographie und Charakteriſtik in van der Hagens Sammlung der Minneſänger; in die jetzige Sprache übertragen ſind ſie von Simrock mit Erläuterungen von Wackernagel, Berlin 1833. Siehe außerdem L. Uhland, Walter von der Vogelweide, ein altteutſcher Dichter; Stuttgart 1822. [Friedrich Michelis.]

Walther von St. Victor, wohl zu unterſcheiden von Hugo und Richard von St. Victor (ſ. d. Artt.), war des genannten Richard's Nachfolger im Priorat des Kloſters St. Victor bei Paris und ſoll um 1180 geſtorben ſein. Er iſt bekannt als der Verfaſſer der Schrift: Contra manifestas haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictaviensis et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt“ gewöhnlich „contra quatuor Galliae labyrinthos“. Auszüge aus dieſem noch ungedruckten Werke hat Boulay in ſeiner Geſchichte der Univerſität Paris t. II. S. 200, 402, 562, 619—659 geliefert. Gewiß iſt: Abälards (ſ. d. A.) Scholaſtik war bedenklich und häretiſirend, und wurde daher nicht bloß von den ſogenannten myſtiſchen und practiſchen, ſondern auch von den ſcholaſtiſchen Theologen ſeiner Zeit bekämpft; Gilbert von Porré (ſ. d. A.) iſt durch philoſophirende Speculation in Irrthümer über das göttliche Weſen und die Trinität verfallen; Petrus Lombardus (und an ihn ſchloß ſich

ſein Schüler Peter von Poitiers ſt. 1206 an; ſ. d. A. Lombardus) ſtellte in ſeinen Sentenzbüchern, in welchen er die poſitive mit der dialectiſchen Methode zu vereinigen ſuchte, einige Sätze auf, welche leicht einer ſchiefen Auslegung fähig waren. Inſofern alſo insbeſondere Abälard und dann auch Gilbert von Porré ſich allerdings bedeutende Blößen gaben, zu denen ſie auf dem Wege der dialectiſirenden und philoſophirenden Methode gekommen waren, welcher auch Petrus Lombardus in ſeinen Sentenzbüchern zum Theil huldigte, kann Walther nicht ſchlechtweg deßhalb verdammt und als Feind der Wiſſenſchaft betrachtet werden, daß er gegen die genannten vier Männer die Feder ergriff und der dialectiſirenden Richtung in der Theologie den Vorwurf machte, ſie ſtelle überall Gegenſätze auf, werfe über Alles Fragen auf und mache Alles in der Religion ſchwankend, denn dieſer Vorwurf, obwohl ſehr übertrieben ſelbſt in Betreff Abälards, war überhaupt nicht völlig aus der Luft gegriffen, weil es auch ſonſt damals nicht an Solchen fehlte, welche eine mißbräuchliche Anwendung der Dialectik und Philoſophie auf die Theologie machten. Das Einſeitige und Ungerechte in Walthers Schrift iſt aber, daß er, wie es ſcheint, der Dialectik und Philoſophie einen viel zu geringen Einfluß auf die Theologie einräumte, die Verirrungen derſelben auf Rechnung der Dialectik und Philoſophie ſelbſt ſchrieb, vier ausgezeichnete und verdiente Männer (denn das war ſelbſt Abälard ungeachtet ſeiner Blößen) als Labyrinthe, Sophiſten und Häretiker anſiel und alle vier ungerechter Weiſe auf eine Linie ſtellte. Vgl. die Art. Abälard, Gilbert, Lombardus und Scholaſtik. [Schrödl.]

Walton, Brian, ſ. Polyglottenbibeln, Bd. VIII. 581.

Waltram, ſ. St. Gallen, Bd. IV. 282.

Wandelbert, Mönch in der Abtei Prüm, rühmlichſt bekannt durch ſein metriſches Martyrologium. Er wurde geboren im J. 813, nach des Trithemius Angabe ein Teutſcher, iſt in jugendlichem Alter in die Abtei Prüm als Mönch eingetreten und hat, wie es ſcheint, keine höhere Weihe als die des Diaconats empfangen, indem er ſich noch in ſeinem 35. Jahre, wo er ſein Martyrologium geſchrieben hat, nur Diacon nennt. Seine Bildungszeit fiel in die Blüthe der ſeit Carl des Großen Regierung neu belebten Studien und Wiſſenſchaften im fränkiſchen Reiche, insbeſondere auch in die Blüthe der berühmten Kloſterſchule zu Prüm unter dem Abte Marquard. Dazu beſaß Wandelbert glückliche Geiſtesanlagen, ſchnelle Auffaſſungsgabe, Verſtandesſchärfe, war unermüdlich im Studium heiliger und profaner Wiſſenſchaften. Das Kloſter Prüm ſelber ſtand mit andern Klöſtern Frankreichs, namentlich mit jenem zu Ferriere unter deſſen gelehrtem Abte Lupus in freundſchaftlicher Verbindung durch Brief- und Schriftenwechſel, wie aus der Correspondenz der beiden Aebte Marquard und Lupus erhellt, und Wandelbert knüpfte noch mit andern Klöſtern und Kirchen literariſche Verbindung an, wie mit dem gelehrten Florus, Subdiacon zu Lyon, und ließ ſich mancherlei Codices mittheilen, deren er zu ſeinen Studien und literariſchen Arbeiten bedurfte. Unter ſo günſtigen Verhältniſſen erwarb ſich Wandelbert einen reichen Schatz von Kenntniſſen; mit beſonderer Vorliebe aber verlegte er ſich auf die Poeſie, gewann eine ſolche Bekanntſchaft und Gewandtheit in den verſchiedenen Versarten, daß er nach Belieben in der einen oder andern ſchreiben konnte. Es war eine natürliche Anerkennung ſeiner wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit, daß ihn der Abt Marquard zum Vorſteher der Kloſterſchule machte und außerdem ihn zur Ausarbeitung verſchiedener Schriften veranlaßte. Kaiſer Ludwig der Fromme und ſpäter deſſen Sohn, Kaiſer Lothar, lernten ihn kennen und ſchätzten ihn hoch wegen ſeiner Gelehrſamkeit. Wandelbert befand ſich in ſeinem kräftigſten Alter, als Lothar die Kaiſerkrone niederlegte und als Mönch in das Kloſter Prüm eintrat, um dort ſeine letzten Lebenstage zu beſchließen. Er ſtarb um das Jahr 870. — Schriften: I. Die erſte Schrift, welche Wandelbert geſchrieben hat, war eine Vita des hl.

Goar und miracula s. Goaris, zwei Bücher. Die Veranlaſſung zu dieſem Werke war folgende: Seit den Tagen des hl. Goar lebten in der Zelle, welche er bewohnt hatte, mehre Geiſtliche in Gemeinſchaft, indem jener Ort allmälig zu einer ſtarken Anſiedelung angewachſen war und auch vieles Volk aus der Umgegend der Andacht wegen zu dem Grabe jenes Heiligen pilgerte. Indeſſen reichten die Mittel der Genoſſenſchaft nicht hin, um die beiden kleinen Kirchen daſelbſt in Stand zu erhalten und, nach des hl. Goar liebreichem Vorgange, Hoſpitalität gegen Fremde zu üben. Da nun der Ort St. Goar eine fränkiſche Villa war, ſo hat König Pipin, Stifter des Kloſters Prüm, dem erſten Abte deſſelben, Aſſuerus, auf der Verſammlung zu Attigny, dieſe Villa übertragen, ſie mit Prüm vereinigt, damit die dortige Priorei verbeſſert und die dort lebenden Geiſtlichen mit Mitteln zur Förderung ihrer Studien und des Gottesdienſtes verſehen würden. Wandelbert erzählt am Schluſſe des Werkes De mirac. s. Goaris die Veranlaſſung, auf welche hin die Priorei zu St. Goar mit Prüm vereinigt worden iſt. Aſſuerus, der erſte Abt von Prüm, aus fürſtlichem Geblüte entſproſſen, ſtand in hohem Anſehen am Hofe Pipins. Von dieſem wurde ihm daher die Auszeichnung zu Theil, daß, wo immer er auf einer königlichen Villa einkehrte, ihm von dieſer alles für die Reiſe und Bequemlichkeit des Aufenthaltes Nöthige geleiſtet werden mußte. Einſt kam er von Worms den Rhein herab, kehrte ein zu St. Goar in dem Kloſter, wo damals ein gewiſſer Erpingus Rector war, und merkte, daß es der geiſtlichen Genoſſenſchaft an den nöthigen Mitteln fehle, um eine honette Hoſpitalität auszuüben. Derſelbe ſtellte daher dem Pipin vor, wie unſchicklich es ſei, daß jene Genoſſenſchaft die Tugend der Hoſpitalität nicht ausüben könne, während doch dieſe der ſchönſte Schmuck des hl. Goar geweſen ſei. Pipin verſprach Abhilfe, ſobald ſich günſtige Gelegenheit dazu bieten würde. Auf der großen Verſammlung zu Attigny (in der Champagne) war es nun, wo Pipin dem Abte St. Goar übertrug und es mit Prüm vereinigte. Bald darauf legte der Prümer Abt Aſſuerus Hand an's Werk, um eine neue, geräumigere Kirche aufzuführen. Unter der am Fuße des Berges gelegenen Kirche befand ſich das Grab des hl. Goar, ohne daß man die Stelle genau kannte; daher ließ der Abt dieſe völlig unberührt, während er eine neue, in größerm Grundriſſe über derſelben aufführen ließ. Nach Vollendung derſelben wurde die alte abgetragen und nach längerm Nachgraben, unweit der öſtlichen Mauer derſelben, das Grab des hl. Goar aufgefunden; die Reliquien wurden erhoben und nach Conſecrirung der neuen Kirche unter großer Feierlichkeit, welcher der Erzbiſchof Lullus von Mainz, Baſinus von Speier, Mehingod von Würzburg, nebſt dem Abte Aſſuerus beiwohnten, in dieſe übergetragen. Als dieſe feierliche Erhebung der Reliquien des hl. Goar ſtatt fand, beſtand zwar ſchon eine Vita dieſes Heiligen, geſchrieben von einem anonymen Verfaſſer, gegen die Mitte des ſiebenten Jahrhunderts. Allein dieſe Vita war, wie Wandelbert ſagt, in uncultivirtem Style geſchrieben; außerdem aber hatten ſich nach der Zeit jenes Anonymus bis auf Wandelbert an dem Grabe des hl. Goar viele Wunder zugetragen. Dieſe Umſtände veranlaßten den Abt Marquard im J. 839 dem Wandelbert den Auftrag zu geben, jene ältere vita des hl. Goar in reinerer Sprache und edlerer Darſtellung umzuarbeiten und jene Wunder durch Aufzeichnung der Vergeſſenheit zu entreißen. So iſt Wandelberts Schrift: de vita et actibus s. Goaris und: de miraculis, quae gesta sunt apud memoriam s. Goaris, entſtanden. Dieſelbe wurde zuerſt gedruckt zu Mainz 1489; Surius hat dieſelbe ſpäter in ſeine Acta Sanctor. aufgenommen unter dem 6. Juli. Mabillion fand dieſelbe vollſtändiger in einem Manuſcript zu Rheims und ließ ſie, mit hiſtoriſchen Anmerkungen, abdrucken in ſeinen Acta S. S. O. S. B. (Tom. II. p. 281—299). Daſelbſt findet ſich auch (pag. 276—280) die ältere vita, die dem Wandelbert als Quelle gedient hat. Die miracula hat derſelbe aber aus mündlichen Mittheilungen glaubwürdiger Männer geſchöpft, die entweder

Digitized by Google

ſelber Augenzeugen geweſen waren, oder, was ſie erzählten, von Augenzeugen erfahren hatten. Aus der Aufzählung der wunderbaren Heilungen an dem Grabe des hl. Goar geht hervor, daß aus weit entlegenen Gegenden Menſchen zu dem Grabe pilgerten, aus Straßburg, Friesland, ſelbſt aus Schottland. Die Schrift De miraculis s. Goaris haben auch die Bollandiſten unter dem 6. Juli aufgenommen. II. Weit wichtiger als die genannte Schrift Wandelberts iſt das metriſche Martyrologium, das derſelbe geſchrieben und im J. 848 veröffentlicht hat. Dem Werke iſt zuerſt vorausgeſchickt eine Vorrede an Otricus, der den Wandelbert zur Abfaſſung des Martyrologiums aufgefordert hatte. Wer dieſer Otricus geweſen ſei, darüber erfahren wir nichts Näheres; nur bemerkt Wandelbert, daß er, vermuthlich nach ſeiner Niederlaſſung in Prüm, mit unermüdlichem Eifer und Wohlwollen von Otricus unterſtützt, mit Rath und That gefördert worden ſei, und alſo durch Dankbarkeit ſich verpflichtet fühle, den Wünſchen deſſelben nachzukommen. Wandelbert legte ſeinem Werke zu Grunde das Martyrologium, welches den Namen des hl. Hieronymus führt; mehr aber noch hielt er ſich an das von Florus, Subdiacon zu Lyon, vermehrte Martyrologium des Beda; er benützte dabei noch andere Acten der Martyrer und bearbeitete das Ganze metriſch, in heroiſchem Versmaße. Nach der Vorrede an Otricus folgen noch ſechs kleinere Stücke, als Einleitungen auf das eigentliche Werk, und zwar jedes in einem andern Versmaße; zuerſt eine Anrufung Gottes um Beiſtand und Erleuchtung zur würdigen Beſingung der Triumphe der Heiligen; das zweite iſt eine Anrede an die Leſer des Martyrologiums; ein drittes hebt die Vortheile ſeines Martyrologiums hervor; ein viertes iſt eine Dedication an Kaiſer Lothar; das fünfte und ſechſte geben den Plan des Werkes und eine Ueberſicht der Zeittheile, des Jahres, der Jahreszeiten, der Monate und Tage des Jahres. Nach dem Martyrologium ſelbſt, das, beginnend mit dem Januar, für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes behandelt, folgen wieder vier kleinere Stücke als Schluß des Werkes; ein Gebet zu Jeſus Chriſtus, worin Wandelbert, auf die Fürbitte der Heiligen, deren Kämpfe und Siege er dargeſtellt habe, um Verzeihung ſeiner Sünden bittet; ein Hymnus in ſapphiſchen Verſen zum Lobe aller Heiligen; ferner in heroiſchem Versmaße die Ableitung des Namens eines jeden Monates; endlich eine Beſingung der verſchiedenen Landarbeiten, wie ſolche in Frankreich, zunächſt Lothringen, in jeder Jahreszeit üblich ſind, der Zeiten für die Jagd, die Fiſcherei, die Obſt-, Land- und Weincultur. In dieſem Stücke thut er, von der Weinleſe im October handelnd, von einem eigenthümlichen Verfahren Meldung, durch welches man zu ſeiner Zeit in hieſiger Gegend dem Weine Klarheit zu geben und ſeine anfängliche Süße zu erhalten ſuchte. Er ſagt nämlich, nach dem Keltern würde ein Theil des Moſtes über einem mäßigen Feuer gekocht, dann der Schaum des kochenden Moſtes in den übrigen Moſt gegoſſen, und dadurch werde die ganze Maſſe des Weines klarer und behalte ſeine Süße. Endlich in einem vierten Stücke beſchreibt er die Sonnenuhr mit ihren zwölf Zeitabſchnitten des Tages, und die richtige Zählung für die einzelnen Monate des Jahres, indem die Dimenſionen je nach dem Stande der Sonne wechſeln. Das Martyrologium unſeres Wandelbert iſt zuerſt in den Werken des Beda abgedruckt erſchienen, 1536, jedoch ohne die daſſelbe begleitenden kleinern Stücke. Molanus hat dann in der Ausgabe des Martyrologiums des Uſuard, Monat für Monat des Wandelbert'ſchen Werkes jenem des Uſuard beigefügt. Dachery hat es danach vollſtändig mit den oben angegebenen Vor- und Nachſtücken herausgegeben in ſeinem Spicilegium veter. Scriptorum T. V. p. 305—360 (alte Ausgabe). Wandelbert ſagt ſelbſt in ſeiner Vorrede, daß er als Schluß des ganzen Werkes noch ein fünftes Stück verfaßt habe: Ueber die Schöpfung in ſechs Tagen, wo er eine myſtiſche Auslegung der Schöpfung des Menſchen beigefügt hatte. Indeſſen ſcheint dieſes Stück keinen beſondern

Werth zu haben, da Durand und Martene daſſelbe, obgleich ſie es kannten, nicht haben abdrucken laſſen. — (Siehe histoire literaire de la France, tom. V. p. 377 bis 383). [Marx.]

Wandelglocke, ſ. Glocke.

Wandlung, ſ. Meſſe.

Wanker, Ferdinand Geminian, Doctor und ord. öffentl. Profeſſor der Moraltheologie an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau, wurde geboren den 1. October 1758, zu Freiburg, und zwar während eines gefährlichen Falles ſeiner Mutter. Das Knäblein war eine Frühgeburt, und für todt bei Seite gelegt. Bald entdeckte man Leben in ihm; und unter ſorgfältiger, künſtlicher Pflege wuchs er heran, klein und ſchwächlich. Sein Geiſt war ſtärker. In den Schulen machte er auffallende Fortſchritte, und wurde daher von ſeinen Eltern — Bürgersleuten in der Univerſitätsſtadt — zum Studiren beſtimmt. Sein einfaches Benehmen, ſeine Talente, Fortſchritte, und reine Sitten erwarben ihm die Liebe der Profeſſoren, denen an der Hochſchule das Collegium sapientiae unterſtand. Wanker wurde von ihnen im J. 1773 als Stipendiat in dieſes Collegium aufgenommen; er bereitete ſich während ſeiner academiſchen Studienjahre auf die ſtrengern theologiſchen Prüfungen vor, die er mit ungetheiltem und vollkommenem Beifall der Examinatoren beſtand, und die Doctorswürde aus der Theologie erhielt. Zu Conſtanz empfing er im J. 1782 den 25. Mai von ſeinem Fürſtbiſchof Maximilian Chriſtoph von Rodt die Prieſterweihe; trat hierauf ſeinen Paſtoralberuf als Vicar in dem Dorfe Feldkirch, bei Freiburg, an; wurde aber bald als Erzieher eines jungen Adeligen berufen; erhielt hierauf von der Univerſität Freiburg — als Patron — die Pfarrei Wandelsheim in Schwäbiſch-Oeſtreich; wurde aber ſeiner hervorragenden Talente wegen in ganz kurzer Zeit darauf — ſchon den 3. October 1783 — zum erſten Subrector in dem Kaiſerlich-Joſephiniſchen Seminar zu Freiburg ernannt. Als ſolcher repetirte er mit den Schülern verſchiedene Theile der theologiſchen Wiſſenſchaften, zumal der practiſchen; verfaßte ein Lehrbuch der Paſtoral, welches aber nur als Manuſcript unter ſeinen Schülern curſirte; und entwarf ſein Lehrbuch der Moraltheologie. Unter dem 30. Auguſt 1788 wurde er auch wirklich durch höchſte Entſchließung ſeines Kaiſers als ord. öffentl. Profeſſor der Moral an der Hochſchule ſeiner Vaterſtadt ernannt. Nebſt der Moraltheologie waren Philoſophie und Particulargeſchichte ſeines Vaterlandes die Gegenſtände, zu denen er ſich ganz beſonders hingezogen fühlte. Als Lehrer war Wanker klar, gründlich, folgerichtig, überzeugend, von Stufe zu Stufe ſeine Zöglinge in das Lehrgebäude der Moral — und in ihre practiſche Anwendungen — einführend. Wie er durch ſein Wort der Lehrer, ſo war er auch durch ſein Leben ein anſchauliches, ja hinreißendes Bild der chriſtlichen Moral. Darum hatten alle ſeine Schüler nicht nur eine hohe Achtung vor ſeiner Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern auch eine tiefe Ehrfurcht — ja man kann ſagen eine wahre Verehrung — vor ſeiner Perſon. Ueber Wankers Wirken als Lehrer der Hochſchule ſchreibt ſein Biograph und College (Hug): „Von allen ſeinen Schülern iſt wohl keiner, der ſich nicht freut, ihn gehört zu haben: der ſich's nicht zur Ehre rechnet, ſein Schüler zu ſein. Aber auch keiner, es hätte ihm denn ſchlechthin am Willen gebrechen müſſen, konnte unbelehrt den Hörſaal Wankers verlaſſen. Zuerſt beſtimmte er jeden Begriff aufs genaueſte; beleuchtete ihn ſohin von allen Seiten, begründete ihn dann einfach durch ſtandhafte Beweiſe: und nun erſt leitete er in ſtrenger logiſcher Ordnung alle daraus entſtehende Folgerungen mit Bedächtlichkeit und Umſicht ab. Nie hielt er etwas im Halbdunkel, oder nebelte um ſich her, um die Einbildungskraft aufzuregen, und unſichtbare Geſtalten, hinter dem myſtiſchen Flor ahnen zu laſſen, die man dann mit hochklingenden Worten beſchwört, bis ſie auch von andern geſehen werden. Nein, am lichten heitern Pfade des Erkennens führte er die Zöglinge Schritt vor Schritt in das Gebiet der

Digitized by Google

Wiſſenſchaft ein, und bewirkte durch die Klarheit und den ſchulgerechten Gang ſeiner Vorträge bei ihnen Ueberzeugung. Wann er aber ein Ziel erreicht, die Gerechtſame der chriſtlichen Pflicht und Tugend vor aller Augen dargethan hatte, dann ſprach er mit Inngefühl und Wärme, und belehrte nicht bloß, ſondern beſſerte und veredelte ſeine Zuhörer .... Und ſo wie er lehrte, ſo handelte und lebte Er." Bei der Regſamkeit für die Neugeſtaltung der Wiſſenſchaften und ihrer Formen erging damals von der kaiſerlich öſtreichiſchen Regierung die Aufforderung an alle Lehrer, ein Lehrbuch der theologiſchen Moral zu verfaſſen. Es kamen mehrere zum Vorſchein. Aber Wankers Lehrbuch erhielt vor allen den Vorzug, und behauptete ihn auch fortwährend; wie drei Auflagen — die erſte zu Ulm im J. 1794; — die zweite 1803—1804; die dritte 1810—11 zu Wien — es beweiſen. Man kann ſich leicht alles Urtheils über dieſes Werk Wankers enthalten. Seine Zeit, und der Gebrauch dieſes Vorlesbuches auf vielen Hochſchulen, hat das Urtheil geſprochen. Wahres Verdienſt iſt vom Scheinverdienſt richtig unterſchieden worden. Nebſt dieſem Hauptwerke Wankers, welches in letzter Ausgabe den Titel führt 1) „Chriſtliche Sittenlehre. Von Ferd. Wanker, Dr. d. Theol. ord. öffentl. Prof. der Moraltheologie an der hohen Schule zu Freiburg im Breisgau. Wien, bei J. G. Binz 1810. 1811. 2 Bde." — erſchienen von ihm noch folgende Schriften, reich an innerem Gehalt, und an treffenden practiſchen Bemerkungen: 2) Ueber Vernunft und Offenbarung, in Hinſicht auf die moraliſchen Bedürfniſſe der Menſchheit. Wien 1804. Die zweite Aufl. hievon erſchien in Freiburg. 3) Ueber die Verbindung der ſittlichen Cultur der Geiſtlichen mit der wiſſenſchaftlichen. Im Archive des Biſthums Conſtanz. Jahrgang 1806. 4) Ueber das Band der Ehe, nach ihrer natürlichen und reinen moraliſchen Anſicht. Ebenfalls im Archive für das Biſthum Conſtanz. Jahrg. 1810. Nach ſeinem Tode erſchien 5) „Vorleſungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung. Für Academiker und gebildete Chriſten. Opus posthumum, Mainz, in der Simon Müller'ſchen Buchhandlung 1828." Hätte Wanker ſelbſt die letzte Hand an dieſe „Vorleſungen" gelegt, ſo wären ſie wohl vollſtändiger und reichhaltiger erſchienen. Später gab Dr. W. Weick Wankers ſämmtliche Werke in vier Bänden heraus: F. G. Wankers geſammelte Schriften herausgegeben von Dr. Weick 4 Bde., mit Wankers Biographie von Dr. E. Münch, 1830—1833. Sulzbach, J. E. von Seidel'ſche Buchhandlung. Wie als Lehrer von ſeinen Schülern, ſo war Wanker als College von ſeinen Mitprofeſſoren hochgeachtet. An allen Schickſalen der Univerſität Freiburg nahm er den thätigſten Antheil. Seine Stimme war oft in den gemeinſamen Berathungen die maßgebende. Die Hochſchule hatte an Wanker eine Zierde, ſeine Vaterſtadt an ihm einen ſeiner edelſten Mitbürger. Als ſolcher übernahm er die Direction einer Armenanſtalt, welche für die Jugend Freiburgs den wohlthätigſten Einfluß übt. Der fromme Stifter Heinrich Sautier hatte für arme Knaben und Mädchen ſein ganzes Vermögen geopfert. Aus demſelben werden Arme erzogen, unterrichtet, ſittlich überwacht, zu Gewerbsmännern, Dienſtboten und bürgerlichen Hausfrauen herangebildet; und bei ihrer Verehelichung mit einem namhaften Heurathsgute ausgeſtattet. Was der edle Sautier begründet, das pflegte der edle Wanker wie ein guter Vater; — als ein wahrer Chriſt, der ſich glücklich fühlt, wenn er andere beglücken, oder wenigſtens ihre Lebenslage erleichtern kann. Die allgemeine Achtung, in welcher Wanker ſtand, blieb nicht in die Mauern der Univerſitätsſtadt begrenzt. Als das neuerrichtete Erzbiſthum Freiburg beſetzt werden ſollte, fiel die Wahl des Clerus auf den „Würdigſten", auf F. G. Wanker. Allein — er erlebte die Beſtätigung ſeiner Wahl, und ſeine Conſecration als erſter Erzbiſchof von Freiburg, und Metropolit der oberrheiniſchen Kirchenprovinz, nicht. Er ſtarb den 19. Januar 1824 an einer Entzündungskrankheit des Unterleibs, die er ſich durch ſeine ſitzende Lebensweiſe — eine natürliche Folge ſeiner Berufsarbeiten — zugezogen hatte; vorbereitet auf ſeinen

Digitized by Google

Hinübergang in die Ewigkeit. Es ſchien, als ſollte ihm am Abende ſeines Lebens auf Erden eine Belohnung für ſeine Verdienſte zu Theil werden. Allein die verborgene Hand, die, unſichtbar für ſterbliche Augen, uns oft das Beſte entzieht, um es ſelbſt zu belohnen, nahm den Edlen — zu Sich. Sein Leichenzug war ein Bild der Trauer, der Hochachtung, des Dankes und der Liebe, „ähnlich dem Leichenzug des großen Baſilius.“ (M. ſ. Dr. Joh. Leonhard Hugs. Rede auf H. Ferdinand Wanker, Dr. und Prof. der Theologie, Großherz. Geiſtl. Rath, und beſtimmten Erzbiſchof. Freiburg, Herder.) [Ludwig Buchegger.]

Ward, Maria, ſ. Engliſche Fräulein.

Warham, Wilhelm, letzter katholiſcher Erzbiſchof und Primas von Canterbury, wurde 1503 durch päpſtliche Bulle von dem biſchöflichen Sitze London auf den erzbiſchöflichen Sitz Canterbury verſetzt. Er war ein gelehrter Herr und großer Gönner der Gelehrten, ein Prälat, der, wie Sander (hist. schismatis Angl.) bemerkt „summo studio Reginae partes adjuverat“ (der Königin Catharina gegen ihren ehebrüchigen Gemahl Heinrich VIII.) und dem Lingard (Geſch. Engl.) das gerechte Lob ſpendet, daß er dem alten Glauben und der Authorität des Papſtes treu blieb. Ohne Zweifel würde auch er bei ſeinem Widerſtand gegen Heinrichs VIII. wahnſinnige Leidenſchaft gleiches Schickſal mit Fiſher (ſ. d. A.) und Thomas Morus (ſ. d. A.) gehabt haben, wenn ihn der Tod nicht ſchon am 23. Auguſt 1532 dahingerafft hätte. Kurz vor ſeinem Tode handelte es ſich darum, ihn zum Nachfolger des Thomas Morus zu machen, der im Mai 1532 die Kanzlerſtelle von England niedergelegt hatte, allein Anna Boleyn und Cromwell (ſ. d. A. Cromwell, Thomas) konnten dieß nicht zugeben; letzterer hatte einen ſolchen Haß gegen Warham gefaßt, daß er erklärte, Warham habe tauſendmal den Tod verdient, und würde ihn der König recht gekannt haben, ſo hätte er ihn wohl längſt, gleich ſeinem Chriſtus, kreuzigen laſſen, jedoch als Erzbiſchof an einem viel höheren Kreuz! Aus dem grenzenloſen, gotteslaſterlichen Haſſe dieſes elenden Schurken erſieht man mehr als aus Allem, was noch angeführt werden könnte, Warhams Eifer und Muth in Vertheidigung der Königin und der katholiſchen Sache. Und wie ſteht Warham, der letzte katholiſche Erzbiſchof von Canterbury und Primas der engliſchen Kirche, im Vergleiche zu Cranmer (ſ. d. A.) da, dem erſten proteſtantiſchen Erzbiſchof von Canterbury, deſſen ganzes Leben über allen Ausdruck reich an Schlechtigkeiten war! [Schrödl.]

Warnefried, Paul, ſ. Montecaſſino, Bd. VII. 270 f.

Waſchen bei den Juden, ſ. Reinigungen bei den Hebräern.

Waſſerprobe, ſ. Gottesurtheile.

Waſſertaufe, ſ. Taufe.

Weber, Joſeph, geboren zu Rhain in Altbayern am 23. September 1753, hörte Philoſophie bei den Jeſuiten in Augsburg und ſtudirte die Theologie in Dillingen, erhielt den philoſophiſchen Magiſtergrad, wurde 1776 ausgeweiht und bekleidete ſodann eine Hofmeiſterſtelle in Dillingen, wo er den Lufteléktrophor erfand, wofür er von München aus mit einer Preismedaille beehrt und zum Ehrenmitgliede der Churfürſtlichen Academie der Wiſſenſchaften ernannt wurde. Im J. 1779 berief ihn der Biſchof Clemens Wenzeslaus nach Pfaffenhauſen als Repetitor des Kirchenrechts und der Katechetik am dortigen Seminar. Im J. 1781 ward er Profeſſor der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in Dillingen, bis er 1800 als Lehrer der Naturwiſſenſchaft und Naturgeſchichte nach Ingolſtadt und da die Univerſität nach Landshut verlegt wurde, nach Landshut befördert wurde. Er erhielt die Würde eines Doctors der Theologie. Da bei der Säculariſation das Hochſtift Augsburg Bayern zufiel, bat er um Verſetzung nach Dillingen, wo er das Rectoramt aller Schulen übernahm. Daneben verſah er die Pfarrei Demingen und ſpäter die Pfarrei Wittislingen. Die Direction des in Augsburg 1808—9 errichteten polytechniſchen Inſtituts ſchlug er aus. Er wurde zum Mitgliede

mehrerer gelehrten Geſellſchaften aufgenommen, 1821 wurde er zum Domcapitular in Augsburg und 1826 zum Domdecan und Generalvicar daſelbſt ernannt, in welchem Jahre er ſeine Secundiz feierte. Er ſtarb am 14. Februar 1831. Seine allzumilde Beurtheilung der Kant'ſchen Philoſophie bereitete ihm Unannehmlichkeiten. Das Felder'ſche Gelehrten- und Schriftſtellerlexicon, fortgeſetzt von Waitzenegger, 2. Bd. S. 482—492 zählt nicht weniger als 97 Schriften von Weber auf, welche in phyſikaliſche, philoſophiſche und religiöſe zerfallen. Die meiſten gehören der Phyſik an. Von den philoſophiſchen und religiöſen führe ich nur folgende an: Leitfaden zu Vorleſungen über die Vernunftlehre, 1788. Kathol. Gebetbüchlein, 6. Aufl. 1817. Das Gebet des Roſenkranzes, 1789. 2. Aufl. Erzählungen für die Landleute 1790. Verſuch die harten Urtheile über die Kantiſche Philoſophie zu mildern u. ſ. w. 1793. Logica in usum eorum, qui eidem student. Landsh. 1794. Metaphyſik des Sinnlichen und Ueberſinnlichen mit Hinſicht auf die neue und neueſte Philoſophie. Landsh. 1801. Die einzig wahre Philoſophie, nachgewieſen in den Werken des A. L. Seneca. München 1807. Philoſophie, Religion und Chriſtenthum im Bunde zur Veredlung und Beſeligung der Menſchen. 6 Hefte. Katechismus für die ſtudirende Jugend u. ſ. w. Sulzb. 1814. Außerdem erſchienen von ihm einzelne Predigten und ſechs Reden in der academiſchen Kirche zu Dillingen. (S. Domdecan Joſeph v. Weber. Augsbürg 1831 von Chriſtoph Schmid.) [Haas.]

Wegſcheider, Dr. Julius Auguſt Ludwig, einer der berühmteren rationaliſtiſchen Theologen der neueſten Zeit, war am 17. September 1771 zu Kübblingen im Braunſchweig'ſchen geboren, der Sohn eines Landpredigers. Seine erſte gelehrte Bildung erhielt er auf dem Pädagogium zu Helmſtädt, ſodann auf dem Collegium Carolinum in Braunſchweig, von wo er im J. 1789 auf die Univerſität zu Helmſtädt übertrat, um ſich dem Studium der Theologie zu widmen. Nach vollendeten Univerſitätsſtudien trat er, mit der philoſophiſchen Doctorwürde bekleidet, als Lehrer in das philologiſche Seminar zu Helmſtädt ein, gab jedoch im J. 1793 dieſes Amt wieder auf, um eine ihm angebotene Hauslehrerſtelle in Hamburg zu übernehmen. In dieſer Stellung verblieb er mehre Jahre und verfaßte während dieſer Zeit die beiden Schriften: Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta atque cum principiis ethicis, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet, comparata, Hamb. 1797, und: Verſuch, die Hauptſätze der philoſophiſchen Religionslehre in Predigten darzuſtellen. Hamb. 1801. Im J. 1805 verließ er Hamburg und habilitirte ſich als Privatdocent und Repetent der Theologie in Göttingen. In daſſelbe Jahr fällt die Herausgabe ſeiner Abhandlung: De Graecorum mysteriis religioni non obtrudendis. Goett. 1805, welcher bald ſein: Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in das Evangelium des Johannes, Göttingen 1806, folgte. Schon vor Veröffentlichung der letztern Schrift war er einem Rufe zu einer ordentlichen Profeſſur der Theologie und der Philoſophie auf der damaligen Univerſität Rinteln gefolgt. Nach Aufhebung dieſer Univerſität im J. 1810 wurde Wegſcheider, der ſich als Lehrer nicht weniger denn als Schriftſteller bereits einen Namen erworben, als Profeſſor der dogmatiſchen Theologie nach Halle verſetzt, wo er zu gleicher Zeit mit ſeinem nahen Verwandten und Geſinnungsgenoſſen Geſenius eintraf. Noch in demſelben Jahre veröffentlichte er die Schrift: Der erſte Brief des Paulus an den Timotheus, neu überſetzt und erklärt mit Beziehung auf die neueſten Unterſuchungen über die Authentie deſſelben, Gött. 1810, worin er den pauliniſchen Urſprung dieſes Briefes gegen die von Schleiermacher erhobenen Bedenken mit Geſchick vertheidigte. Dieſer Schrift folgte ſein bedeutendſtes und verbreitetſtes Werk: Institutiones theologiae christianae dogmaticae, scholis suis scripsit addita dogmatum singulorum historia et censura. Halae 1815; edit. octava 1844. Sogleich in der Vorrede deſſelben bekennt ſich der Verfaſſer als entſchiedenen Vertreter des

Digitized by Google

ſogenannten Rationalismus, und in der That iſt das vulgär rationaliſtiſche Syſtem, den Heidelberger Profeſſor Dr. Paulus etwa ausgenommen, noch von Niemanden mit ſo klarer, unbeugſamer Conſequenz durchgeführt worden, als es in dieſem, „den frommen Manen Martin Luthers" (piis manibus Martini Lutheri, viri immortalis memoriae, veritatis evangelicae vindicis, libertatis cogitandi assertoris, tyrannidis pontificiae eversoris etc.) gewidmeten Buche geſchehen iſt. Jedoch kann dem Verfaſſer auf der anderen Seite die Anerkennung nicht verſagt werden, daß die verhältnißmäßig ruhige und würdevolle Haltung ſeiner Schrift und eine gewiſſe ſchonende Rückſichtsnahme auf das chriſtlich gläubige Gemüth, wie ſie auch in der lateiniſchen Abfaſſung des Buches ſich ausſpricht, gegen die frivole Leichtfertigkeit und die nicht ſelten cyniſche Rohheit, welche man an einem Theile ſeiner Geſinnungsgenoſſen gewohnt iſt, vortheilhaft abſticht. Auf den Inhalt des genannten Werkes näher einzugehen, iſt hier nicht der Ort; es ſei zur Charakteriſtik deſſelben nur ſo viel bemerkt, daß ſowohl für den rationaliſtiſchen Standpunct ſelbſt als für die durchgängige Rationaliſirung der einzelnen chriſtlichen Dogmen: — Beſtreitung alles Uebernatürlichen und Uebervernünftigen in der chriſtlichen Religion: der Wunder und Weiſſagungen, der Inſpiration der hl. Schrift, der Trinitätslehre, der Gottheit Chriſti u. ſ. f. und Reduction des ganzen chriſtlichen Glaubensinhaltes auf die ſog. Vernunftwahrheiten, daß ein Gott ſei, der weiſe und gütige Urheber und Regent der Welt, die Seele des Menſchen unſterblich u. ſ. w. — die Begründung überall, zunächſt in der hl. Schrift ſelbſt geſucht und wo dieſe der ihr im Namen der Vernunft angethanen Gewalt ſich entzieht, die bei den Rationaliſten längſt gang und gäbe Hypotheſe von einer Accommodation Jeſu an die religiöſen Vorurtheile ſeiner Zeitgenoſſen und von einer falſchen Auffaſſung und Darſtellung ſeiner Lehre durch ſeine erſten Schüler, welche hinſichtlich ihrer geiſtigen Begabung ihrem erleuchteten Meiſter weit nachſtehend, außerdem in einer Menge irrthümlicher Meinungen befangen blieben, zu Hilfe gerufen wird. Am 27. December 1846 feierte Wegſcheider ſein 50jähriges Doctorjubiläum. Aus Anlaß deſſelben wurde ihm von Seiten der Stadt Halle eine ſilberne Votivtafel überreicht; auch von Seiten der preußiſchen Regierung war ihm auf einen von Halle aus geſchehenen Antrag eine perſönliche Auszeichnung zugedacht; allein bevor dieſelbe eintraf, erreichte ihn der Tod am 26. Januar 1849. — Literatur: Neuer Necrolog der Teutſchen. 27. Jahrg. 1849. 1. Thl. S. 124 ff.; Amand Saintes, histoire critique du rationalisme en Allemagne, 1841. p. 284 sqq, teutſch v. Ficker, Leipz. 1845. [Hitzfelder.]

Wehabiten. Dieſe Puritaner des Islams haben ihren Namen wie ihren Urſprung von Mohammed ibn Abdul-Wahab oder Wehab (محمد بن عبد الوهاب). Derſelbe wurde in dem nordöſtlichen Theile Arabiens im J. der H. 1116 (1696) geboren. Sein Vater, dem geiſtlichen Stande (Ulema) angehörig, beſtimmte auch ihn dazu. Nach dem erſten Unterrichte bei ſeinem Vater beſuchte er die Schule von Baßrah. Seine theologiſchen und canoniſtiſchen Studien waren ebenſo wenig im Stande, die natürlichen Anſchauungen des Sohnes der Wüſte zu verdrängen, als ihn die Wallfahrt nach Medinah und Mecca zum devoten Sunniten machen konnte. Das wüſte und unvernünftige Treiben an den Wallfahrtsſtätten regten in ihm den heftigſten Widerſpruch auf. Nach ſeiner Rückkehr vermählte er ſich zu Horeimla, wo er auch als Prediger auftrat. Sein Eifer kannte keine Grenzen. Er rügte an ſeinen Zuhörern ſo ſtreng den Hang zur Genußſucht und den Mangel an Gebetseifer, daß er fliehen mußte, um ſein Leben zu retten. In ſeiner Heimath el Ajejneh, wohin er ſich zurückzog und wo er acht Jahre wirkte, ſcheint er etwas ſanfter aufgetreten zu ſein, denn er erwarb ſich viele Verehrer. Doch trat ſeine ſittliche Strenge bei einem Falle öffentlich hervor, welcher ſeinem Leben eine neue Richtung gab. Eine reuige Sünderin

Digitized by Google

hatte ihm (als Mufti?) aus freiem Antriebe die Schmach ihres frühern Lebens entdeckt. Er wies ſie zurück, ohne ihr einen Weg zur Ausſöhnung mit Gott zu zeigen. Sie kam zum zweiten und zum dritten Male. Da fällte er den Spruch, ſie müſſe geſteinigt werden. Dieſes Urtheil, das unmittelbar vollſtreckt ward (Histoire de l'Egypte. Sous le gouvernement de Mohammed-Aly. Par F. Mengin. Paris 1823. II. p. 450.) hatte eine große Aufregung in der ganzen Umgegend zur Folge. Der ſtrenge Eiferer ſchwebte mehr als einmal in der größten Lebensgefahr, bis er nach Derrajah (درعيّة) kam, wo ſein entſchiedenes Weſen ihm viele Menſchen geneigt gemacht hatte, beſonders den Emir Mohammed ibn Suhud. Derrajah wurde ſo zur eigentlichen Wiege ſeiner Secte, deren Grundſätze von ihm in dem Grade kühner verkündet worden, als die Zahl und Anhänglichkeit ſeiner Verehrer wuchs. Bald wagte er es, an die Scheiche und angeſehenſten Leute der umliegenden Provinzen Aufforderungen zu ſchicken des Inhalts, ſie ſollten ihren Irrthümern entſagen, ihre Leidenſchaften zügeln und die reine Lehre des Islam annehmen. Die Einladungen waren durch Drohungen unterſtützt. Bald bildete ſich eine anſehnliche Gruppe von Ortſchaften, welche die gereinigte Lehre des Islam und mit ihr den Beruf übernahmen, dieſelbe mit dem Schwerte weiter zu verbreiten. Die Heiligenverehrung, welche ſich allmählig ausgebildet, war für ihn ein Hauptgrund, als Reformator aufzutreten. Das weſentliche ſeiner Lehre war in folgenden Puncten zuſammengefaßt. 1) Das fünfmalige Gebet ſowie die Faſte des Monats Ramadhan bleibt. 2) Die berauſchenden Getränke ſind verpönt. 3) Ebenſo die Proſtitution. 4) Glückſpiele und Zauberei dürfen nicht Statt haben. 5) Jedermann hat $^1/_{100}$ ſeiner Habe den Armen zu geben. 6) Falſche Zeugniſſe und Päderaſten unterliegen ſchwerer Strafe. 7) Es ſoll kein Wucher geduldet werden. 8) Die Wallfahrt nach Mecca wird einmal verrichtet. 9) Tabakrauchen und Schnupfen iſt verboten. 10) Männer dürfen keine Seidenſtoffe tragen. 11) Man darf keine Dome über Grabmälern bauen; die bereits erbauten müſſen zerſtört werden, denn ſolcher Luxus begünſtigt das Heidenthum, indem Unglückliche beim Anblicke ſolcher Denkmäler verſucht ſein können, von Creaturen ihres Gleichen Gnaden zu erflehen (Felix Mengin, histoire de l'Egypte II. p. 452). Der letztere Grundſatz wurde am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts (zehn Jahre nach dem Tode des Stifters, welcher 1791 als 95jähriger Greis ſtarb) dadurch ins Leben eingeführt, daß ein Trupp Wehabiten, vom Emir Suhud geführt, am 20. April 1801 den Dom zu Kerbela plünderte und zerſtörte. Im J. 1803 wurde die Caaba ihres äußeren Schmuckes beraubt, bald auch Medina's Schätze als Störungen der alten Einfachheit weggenommen und ſo das Herz des Islamgebietes dem wehabitiſchen Syſteme unterworfen. — Die drohende Stellung, welche die begeiſterten Jünger Abdul Wehabs einzunehmen begannen, weckten den Selbſterhaltungstrieb des Paſchas von Aegypten. Leicht gelang es, die unregelmäßigen Beduinenſchwärme von Mecca, Medina und andern Orten des Küſtenſaumes zurückzutreiben, um ſo ſchwerer aber war es, ſie ins Binnenland zu verfolgen. Erſt im J. 1818 eroberte Ibraim Paſcha die Metropole und Wiege der Wehabitenmacht, Derrajah. Damit war der Kampf entſchieden (ſ. das Detail bei Mengin, dem ich vorzüglich folgte u. A., zuſammengeſtellt bei Ritter, Erdkunde XIII. S. 471 ff.). Die Wehabiten bilden ſeitdem keine geſchloſſene Gemeinſchaft mehr, ſie treten nicht mehr mit einem offenen Bekenntniſſe hervor, aber die Grundanſchauungen, welche der ganzen Bewegung zu Grunde lagen, ließen ſich, wie leicht zu vermuthen iſt, mit militäriſcher Gewalt allein nicht austilgen. — Bemerkenswerth, obwohl kaum beachtet, iſt die Thatſache, daß ſich das Bekenntniß der Wehabiten, getrennt von dem politiſchen Treiben der Emire von Derrajah, in Syrien und im nördlichen Africa ausgebreitet hat. Für Syrien bezeugt uns das Buckingham, für Nordafrica der Miſſionär und ſpäter (prot.)

Digitized by Google

Pfarrer Ewald. Dieſer fand, daß $^4/_5$ der Bevölkerung der Inſel Gerbe, weſtl. vom african. Tripolis, zu der Secte der Wehabiten ſich bekennen. Sie haben ihre eigenen Moſcheen, Lehrer und auch ihre beſondere Sprache (Reiſe nach Tunis S. 112.). Wir können die Wehabiten als Vorläufer der chriſtlichen Miſſionäre auf dem Gebiete des Islam betrachten; ſie räumen ein gutes Stück wüſten Aberglaubens auf, obwohl ſie dafür einen ſchwer zugänglichen fanatiſchen Eigenſinn pflanzen. [Haneberg]

Weib, ſeine Stellung im Heidenthum und Chriſtenthum. a) Vorchriſtliche Stellung des Weibes. Ueber die rechtlichen und ſittlichen Verhältniſſe der Frau im Judenthum vgl. den Art. Frauen bei den alten Hebräern. — Die vorchriſtliche Stellung der Frauen war im Ganzen eine entſchieden ungünſtigere, als die chriſtliche, da die höhere, ſittliche, durch den Glauben geadelte und darum feſtere und geſicherte Baſis fehlte, welche das Chriſtenthum dem geſammten Leben der Familie, das es mit einem heiligen Bande umſchloſſen hielt, unterſchob. Mochte auch die Lage der heidniſchen Frau, durch eigene Energie und Tüchtigkeit errungen, in vielen Fällen factiſch eine weit andere und beſſere ſein, als ſie uns, namentlich in Hinſicht auf die orientaliſchen Frauen von den betreffenden Schriftſtellern des Alterthums geſchildert wird; ſo läßt ſich doch nicht verkennen, daß die rechtliche oder durch die Sitte und Gewohnheit hergebrachte Stellung derſelben eine keineswegs glückliche, geachtete und ehrenvolle war noch auch ſein konnte gerade wegen des bezeichneten Mangels einer religiös-ſittlichen, reinen Grundanſchauung des Familienlebens überhaupt, das ſich in der Stellung der Frauen gleichſam abſpiegelte, und beſonders wegen des Mangels eines höheren Lebensprincips, welches erſt durch das Chriſtenthum der Welt gegeben ward. Die Mängel und Schäden des häuslichen Lebens ſehen wir hinauswirken auf das öffentliche und dieſes wirkt wiederum zurück auf das häusliche; meiſt reichen ſich Despotismus im inneren und äußeren Leben, Härte und Grauſamkeit in der Behandlung Untergebener und Schwacher, mit Unlauterkeit und Geſunkenheit der Sitten verbunden, die Hand und finden in der heidniſchen Religion oder dem ſie umgebenden Cult ſogar ihren Halt, ihre Rechtfertigung und Sanction. Etliche Völker, namentlich germaniſchen Stammes, ausgenommen, die ſich mehr durch eine gewiſſe natürliche Friſche und Unverdorbenheit ihres Weſens rühmlich vor andern auszeichnen und dieſen Vorzug in ihren Sitten, beſonders in der Behandlung der Frauen an den Tag legen, zeigen die heidniſchen Völker eine geringe Achtung, wenn nicht gar die gröbſte Mißachtung des ſchwächeren Geſchlechtes, deſſen Stellung ſich häufig kaum von der Stellung der Sclaven und Sachen unterſchied, und das ſelbſt in den beſſer civiliſirten, z. B. griechiſchen Staaten nur die Wahl hatte zwiſchen engerer häuslicher Abſchließung im Familienleben und der Ausſchweifung außerhalb dieſes Kreiſes. An eine geiſtig-ſittliche Wirkſamkeit im Kreiſe des häuslichen Lebens war weniger gedacht, vielmehr beſchränkte ſich die Stellung der Frau dort, wo es gut geordnet war, auf die Fortpflanzung der Familie und die Verwaltung des Hausweſens. Die geſchichtlichen Nachrichten geben hiezu die erforderlichen Belege, wenn auch immerhin manche Ausnahmen und thatſächliche Beſſerſtellungen daneben gedacht werden mögen, wie umgekehrt auch die höhere ſittliche Idee, welche das Chriſtenthum aufſtellte, nicht immer und überall im Leben der chriſtlichen Familien und Völker vollkommen verwirklicht wurde. — Nach dem Zeugniß Herodots wurden die Frauen bei den Babyloniern verſteigert und aus dem Erlöſe der Erſtverkauften die Uebrigen ausgeſtattet. Jedes Weib mußte ſich in ſeinem Leben einmal zu Ehren der Venus, Mylitta nach aſſyriſcher Bezeichnung, in deren Tempel ſie ſich zu dem Ende aufhielt, der Unzucht weihen (Herod. I. 196. 199. Strabo XVI. 1, 20). Die Töchter der Lydier trieben ſämmtlich Unzucht aus Gewinnſucht im Intereſſe

Digitized by Google

ihrer künftigen Verheirathung (Herod. I. 93). Bei den Perſern herrſchte Polygamie (ibid. I. 135), ebenſo bei den Thrakern. Nach dem Tode des Mannes erhob ſich ein Streit unter ſeinen Frauen, welche ihn am meiſten geliebt habe und dieſer Streit wurde in Gegenwart der Freunde geſchlichtet. Diejenige, zu deren Gunſten das Urtheil ausfiel, wurde von Männern und Weibern geſchmückt, von ihrem nächſten Verwandten an dem Grabhügel ihres Mannes geſchlachtet und mit dieſem zugleich begraben (Herod. V. 5). Ihre Töchter bewachen ſie nicht, ſondern geſtatten ihnen, ſich jedem Beliebigen hinzugeben, ihre Frauen aber, die ſie um hohen Preis von von Eltern kaufen, verwahren ſie ſtreng (Herod. V. 6). — In Armenien weihen ſelbſt die Vornehmſten ihre Töchter der Göttin Anaitis, und es gibt ein Geſetz im Lande, daß ſie, wenn ſie längere Zeit derſelben gedient haben, verheirathet werden, indem Niemand eine ſolche Verbindung für unwürdig hält (Strab. XI. 13, 16). — Bei den Medern hatte jeder Mann fünf Weiber, und für ein Weib galt es als ehrenvoll, ſehr viele Männer zu haben, weniger als fünf galt für eine Schande (Strab. XI. 12, 11). — Die Inder heirathen mehre Frauen, die ſie von ihren Eltern für ein Paar Ochſen erkaufen. Die Aermeren, welche ihre Töchter nicht verheirathen konnten, brachten ſie auf den Markt zum Verkaufe (ibid. XV. 1, 62). — Bei den Perſern durften die Magier ſogar ihre eigenen Mütter heirathen (ibid. XV. 3, 20), und, wie Diogenes Laërtius (IX. § 83) hinzuſetzt, ihre Töchter, ein Gebrauch, der ſich auch auf Andere, namentlich die Großen unter den Perſern erſtreckte (Cf. Minuc. Fel. Octav. 31. — Tertull. Apol. c. 9. — Brissonius, de regio Persar. principatu. lib. II. c. 155). Unter den Maſſageten herrſchte Gemeinſchaft der Weiber (Herod. I. 216). — In Aegypten fand rückſichtlich der Beſorgung der Arbeit zwiſchen beiden Geſchlechtern das umgekehrte Verhältniß ſtatt: die Frauen trieben die äußerlichen Geſchäfte, während die Männer zu Hauſe webten. Ebenſo lag die Pflicht, die Eltern zu erhalten, nicht den Söhnen, ſondern den Töchtern ob (Strab. II. 35). — Geachteter als bei den Orientalen war die Stellung der Frauen bei den Griechen, wo ſie allerdings durch die öffentliche Sitte eingeſchränkt waren (vgl. van Stegeren, de conditione domestica feminarum Atheniensium, Zwoll 1839 p. 22. und die ſoloniſchen Beſtimmungen bei Plut. c. 21), aber im Verhältniſſe zum Manne nie die Sclaverei der orientaliſchen Frauen theilten (Aristot. Politic. I. 15. Jacobs, vermiſchte Schriften, IV. S. 223 ff.). Die griechiſche Frau durfte ſich allerdings nicht in die Geſchäfte des Mannes miſchen, aber in ihrem häuslichen Wirkungskreiſe war ſie Herrin und ohne Noth durfte ſie das Haus nicht verlaſſen. Die Sorge für daſſelbe nahm auch ihre ganze Thätigkeit in Anſpruch, da ſie demſelben nicht allein vorzuſtehen, die Kinder zu erziehen, die Vorräthe zu verwalten, ſondern auch ſelbſt für die Bekleidung zu ſorgen hatte. Zu dem Ende begingen ſie den Webſtuhl (*ἱστὸν ἐποίχεσθαι*, Odyss. V. 62. X. 222), während die Sclavinnen ihnen die Wolle bearbeiteten und ſpannen. Wenn auch die Bereitung der Speiſe wohl mehr in den ärmeren Häuſern von der Hausfrau ſelbſt beſorgt ward, ſo führte dieſe doch in der Regel die Schlüſſel der Vorrathskammern, inſofern nicht etwa Nachläſſigkeit oder der, im Alterthum bei den Weibern nicht ſeltene Fehler der Trunkſucht (Aristoph. Thesmoph. 735; Eccl. 218; Ath. X. 57 und Droyſen, Geſchichte des Hellenismus II. S. 589) den Mann nöthigte, die Schlüſſel ſelber zu verwahren. Die Gemächer der Frauen durften nur die nächſten männlichen Verwandten betreten, indeß fand eine völlige Beſchränkung auf dieſe nur für die unverheiratheten Töchter ſtatt. Dieſe empfingen ihre Ausbildung hauptſächlich von der Mutter, welche ihre Kenntniſſe und Fähigkeiten practiſch auf dieſelben zu vererben ſuchte. Gemeinſamen Unterricht empfingen die Töchter für den Geſang und Tanz in Chören bei gottesdienſtlichen Gelegenheiten. — Die Ehe wurde im Ganzen als ein Rechtsgeſchäft, faſt als ein nothwen-

biges Uebel betrachtet, und empfing ein höheres Anſehen nur durch ihre Bedeutung für die eigentliche Grundlage der bürgerlichen und ſtaatlichen Ordnung. Bei der Wahl des Gatten handelte es ſich nicht um die eigene Neigung und freie Einwilligung, ſondern das junge Mädchen nahm denjenigen, mit welchem ihre Eltern direct oder durch fremde Vermittelung den Vertrag abgeſchloſſen hatten. Dieſer Vertrag bildete das, für eine rechtsgiltige Ehe nothwendig erachtete Verlöbniß (ἐγγύησις). In der homeriſchen Zeit kaufte der Bräutigam gleichſam die Braut (vgl. Lenz, Geſchichte der Weiber im homeriſchen Zeitalter, S. 36). Späterhin war es umgekehrt Ehrenſache der Angehörigen eines Mädchens, dieſes mit einer Mitgift auszuſtatten, welche im Falle der Scheidung zurückgegeben werden mußte und zu dem Ende hypothekariſch verſichert wurde. Nach Abſchließung dieſes Vertrages empfing die Ehe ihre religiöſe Weihe durch Opfer an die Götter, unter deren Schutz die Ehe geſtellt war. Als bevorzugte Zeit für die Schließung der Ehe galt unter den Jahreszeiten der Winter und im Laufe des Monats der Vollmond. Nach dem Hochzeitsſchmauſe, an dem auch die Braut inmitten der Frauen verſchleiert Theil nahm, wurde dieſelbe, gewöhnlich zu Wagen, geſalbt und bekränzt, unter Cither- und Flötenbegleitung, wozu der Hymenäus ertönte, aus dem Hauſe ihrer Eltern in die feſtlich geſchmückte Wohnung des Bräutigams geführt. Im Wagen befand ſich auch der Bräutigam nebſt einem begleitenden Freunde, nur im Falle der zweiten Verheirathung ließ er ſich durch einen Brautführer vertreten; auch die Braut hatte ihre weibliche Begleitung, während ihre Mutter mit Fackeln hinter dem Wagen herging. Die Mutter des Bräutigams ſcheint den Zug gleichfalls mit Fackeln an der Thüre des Bräutigams erwartet zu haben. Hier empfing ſie im Kreiſe der neuen Hausgenoſſen eine Spende Naſchwerk als Willkomm, woran ſich noch etliche andere, meiſt ſcherzhafte Gebräuche ſchloſſen theils allgemeiner, theils mehr örtlicher Natur. Der geringe ſittliche Gehalt, welchen die Griechen überhaupt in das eheliche Verhältniß legten, ſpricht ſich am deutlichſten und ſchärfſten aus in den zu Sparta geltenden Beſtimmungen; hier kannte man nur einen phyſiſch-politiſchen Zweck der Ehe zur Verſorgung des Staates mit kräftiger Nachkommenſchaft; die Ehe war hier wie in Kreta geboten, Hageſtolze unterlagen einer Buße und waren der öffentlichen Verachtung Preis gegeben. Die Ehe mit einer unfruchtbaren Frau war nicht bindend (Herod. VI. 61. vgl. V. 39), ja der Mann konnte ſogar der Nachkommenſchaft wegen mit Andern ſeine ehelichen Rechte theilen. Höher war das Verhältniß in Athen geachtet, aber auch hier die Fortpflanzung als oberſter Zweck angeſehen (Xenoph. memor. II. 2. 4). Monogamie war übrigens in Griechenland herrſchende Sitte, daneben aber auch, wie bei den Römern (ſiehe unten) der Concubinat geſtattet, d. h. ein außereheliches geſchlechtliches Zuſammenleben eines unverheiratheten Mannes und einer unverheiratheten Frau, welche auf einer niedrigeren Stufe, als der Mann ſtand, als Sclavin oder Freigelaſſene u. dgl. (Vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch der griechiſchen Privatalterthümer, Heidelberg 1852. S. 42 ff. und 143 ff.). Die Römer erklärten die Ehe für eine freiwillige Vereinigung zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zu inniger Lebensgemeinſchaft nach göttlichem und menſchlichem Recht (ſ. d. A. Ehegeſetzgebung III. 430). Die höhere Bedeutung der römiſchen Ehe fehlte zunächſt dem contubernium, d. h. der Verbindung eines Sclaven und einer Sclavin mit Einwilligung ihres Herrn, oder eines Freien und einer Sclavin, oder eines Sclaven und einer Freien. Eine Sclavenehe war nur ein factiſches Verhältniß ohne Recht und galt nur nach dem jus naturae. Die beiden Gatten (contubernales) wurden durch das Loos, durch den Willen des Herrn oder durch eigene Neigung zuſammengeführt. Da eine derartige Vereinigung nicht als Ehe angeſehen wurde, ſo galt der Bruch auch nicht als adulterium. — Gleichfalls fehlte

Digitized by Google

die höhere Bedeutung der römiſchen Ehe dem geſetzlich geſtatteten concubinatus (ſiehe oben). Die Unterſcheidung war namentlich hinſichtlich der Kinder wichtig, denn dieſe hatten nur dann rechtlich einen Vater, wenn ſie aus einer ehelichen Verbindung entſprungen waren (Gai. I. 64). Die eigentliche römiſche Ehe (matrimonium) war nun entweder a) justum oder legitimum, d. h. nach ſtrengem Civilrecht oder b) bloß nach jus gentium giltig, ohne civilrechtliche Wirkungen. Das matrimonium justum hatte bei beiden Theilen das connubium zur Vorausſetzung, d. h. jus connubii oder das Recht, eine ſtrenge römiſche Ehe zu ſchließen, wozu nur römiſche Bürger fähig waren; fernere Bedingung war Pubertät und gegenſeitige Einwilligung, ſowie die Einwilligung derjenigen, unter deren potestas ſie etwa ſtanden. Die Ehe verſchaffte dem Vater volle Gewalt über ſeine Kinder: justi liberi oder legitimi. Das matrimonium justum war, je nachdem es mit oder ohne in manum conventio verbunden war, ſtrenger oder freier, und konnte im erſten Falle nur durch confarreatio, coëmtio und usus, die drei Arten der römiſchen Eheſchließung eingegangen werden. Die erſtere oder religiöſe Art der Eingehung durch confarreatio war wahrſcheinlich ſabiniſchen Urſprungs (Varro, r. r. II. 4); die coëmtio iſt lateiniſchen Urſprungs, wenigſtens das uralte, auch bei anderen Völkern gebräuchliche Kaufen der Gattin, worauf ſpäterhin die coëmtio gebaut wurde; die dritte Art, usus (oder einjähriges Zuſammenleben ohne dreinächtliche Abweſenheit = usurpatio trinoctii) ward eingeführt, um den in freierer Ehe lebenden Perſonen Gelegenheit zu geben, ihre Ehe zu einer ſtrengen zu machen. — Die freie Ehe (ohne in manum conventio) bedurfte keiner Formalitäten oder Solemnitäten, ſondern es genügte beiderſeitige Einwilligung (consensus facit nuptias). Abſolute Ehehinderniſſe waren: Mangel des väterlichen Conſenſes, des reifen Alters und bereits anderweitige Verheirathung eines Theiles. Relative Ehehinderniſſe: Ungleichheit der äußeren Verhältniſſe und Verwandtſchaft. Aus letzterem Grunde waren verboten: Ehen zwiſchen Eltern und Kindern, zwiſchen Geſchwiſtern (ſogar Stief- und Adoptivgeſchwiſtern), zwiſchen Oheim und Nichte, Tante und Neffen, bis Kaiſer Claudius dieſes Verbot aus perſönlichen Gründen aufhob. Kaiſer Nerva führte aber das alte Geſetz zurück. Die Verbindungen zwiſchen Geſchwiſterkindern waren urſprünglich nicht anſtößig (Liv. I. 42. Dion. IV. 28. 30), bald darauf wurden ſie aber unterſagt (Ulp. 5. 6), ſpäter bald geſtattet, bald unterſagt. Schwägerſchaft galt erſt unter den chriſtlichen Kaiſern als Ehehinderniß, früher in der Regel nicht (Liv. I. 46. Plut. Crass. 1). — Vielweiberei war bei den Römern übrigens, wie bei den Griechen (ſiehe oben) verboten. — Das Alter der Reife zur Eingehung der Ehe war bei dem weiblichen Geſchlechte das 12. beim männlichen das 14. Jahr. Auguſtus verordnete, daß kein eheliches Verhältniß giltig ſein ſollte, welches früher, als zwei Jahre vor Vollziehung der Ehe, d. i. unter zehn Jahren eingegangen war (Suet. Aug. 34), ein Verbot, welches aber nicht immer befolgt wurde. — Durch die oben genannten drei Arten der ſtrengeren Eheſchlieſſung trat das römiſche Mädchen aus der väterlichen Gewalt in die des Mannes (in manum conventio), und zwar in ein der Tochter ähnliches Verhältniß (als filia familias): ſie nahm ſeinen Namen zu dem ihrigen, z. B. Antonia Druſi, überließ ihm ihre Güter (parapherna oder bona paraphernalia), gewann in der Familie ihres Gatten vollſtändiges Agnationsrecht (familia mutatur. Gai. I. 111. Gell. 18, 6) und erbte nach des Mannes Tode filiae loco (Gai. II. 139. 140. 159). Im Teſtamente konnte er ihr, wie einer Tochter, einen Vormund beſtellen (Gai. I. 148—150). Vgl. Haſſe, Güterrecht der Ehegatten, I. S. 80. In der freien Ehe, ohne in manum conventio, war die Frau natürlich dem Manne gleichfalls Achtung und Gehorſam ſchuldig, aber ihm nicht perſönlich unterworfen; auch verlor ſie nicht die Dispoſition über ihr Vermögen,

wenn ſie dieſelbe nicht etwa freiwillig dem Manne übertrug. Dieſer Unterſchied hatte auch auf die Mitgift (dos) Einfluß, die Frau konnte ſich Güter vorbehalten (bona receptitia). — Zur Schließung des, der Ehe vorausgehenden, **Verlöbniſſes** (Sponsalia rite facere, Liv. XXXVIII. 57) kamen die betreffenden Perſonen im Hauſe des Vaters oder nächſten Verwandten der Braut zuſammen. Die Ausſteuer wurde beſtimmt und das Verſprechen gegeben, daß dieſelbe am Hochzeittage (Suet. Cl. 26. Juvenal X. 335) oder nachher, meiſt in drei verſchiedenen Raten (tribus pensionibus), bezahlt werden ſollte (Cic. Attic. XI. 4. 23. et ult.). Der Verlobte (sponsus) gab ſeiner Braut (sponsa — pacta — wie vorhin sperata) einen Ring, den ſie an den vorletzten Finger der linken Hand ſteckte, weil man dieſen mit dem Herzen in beſonders naher Verbindung dachte (Macrob. 7, 15). Auch der Hochzeittag wurde feſtgeſetzt (Ter. Andr. I. 1. 75). Die **Wiederaufkündigung der Sponſalien** (conditione tua non utor) hieß **repudium**. — Als glücklichſte Zeit für die **Verheirathung** (**nuptiae**) galt der Junius (Ovid. Fast. VI. 221), nicht glücklich der Mai (l. c. V. 490), die Calendä, Nonä, Idus, ferner gewiſſe Tage, die im Kalender als ſchwarz (atri) bezeichnet wurden. Die feierlichen Arten der Eheſchließung waren voll ſymboliſcher Gebräuche, von denen einige Arnobius (adv. gent. II. 67) zuſammenſtellt. Am **Hochzeittage** legte die Braut die toga praetexta ab und weihete ſie der Fortuna virginalis (Propert. IV. 11. 33). Die Braut war bekränzt (Catull. 61, 6. Tertull. cor. mil.: coronant et nuptiae sponsos) und trug um ein langes weißes Kleid einen, nodo Herculis geknüpften, Gürtel aus Wolle (balteus, zona oder cingulum, quod vir solvebat; Paul. diac. p. 63. worauf ſich die Juno Cinxia bezieht). Ihr Schleier (flammeum) war von gelblicher Farbe (color luteus) und ebenſo ihre Fußbekleidung. Keine Vermählung wurde ohne Auſpicien angeſtellt und ohne Opfer für die Götter, namentlich Juno (Virg. Aen. IV. 59). Die Galle des Opferthieres wurde aber weggeworfen, um anzuzeigen, daß alle Bitterkeit aus der Ehe fern gehalten werden ſolle (Ueber die bei der Ehe in Betracht kommenden Gottheiten vgl. Augustin, C. D. VI. 9). Am Abend begann der **feierliche Hochzeitzug der Braut ins Haus des Bräutigams** (daher **uxorem ducere** vom Manne, wie nubere von der Frau); je zahlreicher deſto glänzender war der Zug (officium celebre), und auf dieſen Zug bezieht ſich auch die Juno domiduca und iterduca. Zum Andenken an den Raub der Sabinerinnen wurden die Töchter ſcheinbar den Armen der Mutter entriſſen (abripiebantur). Nur bei Wittwen wurde jedes Aufſehen vermieden. Unter Flötenſchall zog die Braut zu Fuß (ſpäter getragen) einher, geführt von zwei Knaben, deren Eltern noch am Leben waren (patrimi oder matrimi), Fackeln wurden vor ihr hergetragen und es folgten ihr Mägde mit einem Spinnrocken (colus comta et fusus cum stamine). Ein Knabe (camillus) trug in einem Gefäße (cumerum oder —a) das Geräth der Braut (nubentis utensilia) und Spielſachen für Kinder (crepundia). Die Braut hatte drei Aſſe bei ſich, um den einen dem Bräutigam zu geben, den zweiten vor den Hauslaren niederzulegen und den dritten im benachbarten compitum zu opfern. Unter Scherzreden (sales et convicia) kam man an das feſtlich, beſonders mit Lorbeer geſchmückte Haus des Bräutigams (Catull. 64, 294), deſſen Thürpfoſten mit Schweinsfett beſtrichen wurden (ideo **uxores dictae, quasi unxores**. Serv. zu Virg. Aen. IV. 458. Donat zu Terent. Hec. II. Plin. h. n. 22, 2), worauf ſich die **Juno unxia** bezog. Der Bräutigam trat aus dem Hauſe und nahm von der Braut die Erklärung entgegen: ubi tu Gaius, ego Gaia. Ueber die Thürſchwelle wurde die Braut durch die **pronubi** hinweggehoben, um nicht etwa anzuſtoßen oder nach anderer Erklärung, um nicht freiwillig ihre Jungfräulichkeit Preis zu geben (Plut. qu. Rom. 29. Varro bei Serv. zu Virg. Ecl. 8, 29), wobei der Ruf talassio! ertönte. Bei ihrem Eintritt wurden ihr als Herrin des Hauſes die Schlüſſel übergeben. Wie das **Verbot des Feuers und Waſſers**, —

Digitized by Google

aqua et igni interdicere —, der für das Leben unentbehrlichſten Dinge, als Verbannungsform gebraucht wurde, ſo ward hier durch beide Elemente die Begründung des neuen Hausweſens ſymboliſirt. Mit dem Waſſer wuſch die Braut die Füße. Es folgte nun das Hochzeitmahl (coena nuptialis) und etliche andere Gebräuche, z. B. das Werfen von Nüſſen unter Kinder (nuces relinquere) d. i. Entſagung kindiſchen Treibens. — Die pronuba, eine nur einmal verheirathete Frau (Catull. 61, 186. Tertull. exhortat. ad cast. 13) gleichſam Stellvertreterin der Juno pronuba, geleitete die junge Frau in ihr Gemach. — Darſtellungen römiſcher Hochzeitgebräuche finden ſich auf mehren Sarkophagen; ſ. Böttiger, aldobrandin. Hochzeit (S. 148—150) und O. Müller, Kunſtarchäol. § 429. — Eine Eheſcheidung (divortium) zu beantragen, ſtand nach dem Geſetze des Romulus nur dem Manne, aber nicht der Frau zu (Plutarch. in Romulo). Gründe waren: Verletzung der Treue, Unterſchiebung von Kindern oder Vergiftung derſelben; Nachmachung der beſonderen Schlüſſel des Mannes, heimliches Weintrinken (Plutarch. ibidem. Gell. X. 23. Plin. 14, 12). In dieſen Fällen ſprach der Mann mit den Verwandten das Urtheil aus (Dionys. II. 25). Trotz dieſer Befugniß war doch in 520 Jahren noch kein Beiſpiel einer Ehetrennung vorgekommen; Carvilius Ruga war der Erſte, welcher ſeine Ehe wegen Kinderloſigkeit trennte. Später wurden die Eheſcheidungen häufiger, oft unter den nichtigſten Vorwänden. Im Fall der Untreue verlor die Frau ihr Heirathsgut (Val. Max. VIII. 2. 3). Die Ehetrennungen wurden ſo häufig, daß Seneca ſagt: ſie rechneten ihre Jahre nicht nach Conſuln, ſondern von der Zahl ihrer Männer (de benef. 3, 16. Juvenal. 6, 228. Martial 6, 7). Auguſtus ſoll die Freiheit, bona gratia, wie man es nannte, zu ſcheiden, eingeſchränkt haben (Suet. Aug. 34), ſowie auch Domitian. — Nach dem Tode des Gatten war die Wittwe zu zehnmonatlicher Trauer verpflichtet und konnte dann eine zweite Ehe eingehen. Heirathete ſie vor Ablauf dieſes Termines, ſo galt ſie für infamis. Univira (Einmalvermählte) auf den Grabſchriften iſt ein ehrenvolles Prädicat der Frauen (Orelli, Inscript. 2742. 4530. Reines. XIV. 73), während eine Frau multarum nuptiarum keine Achtung genoß (Cic. ad Attic. 13, 29. Tertull. exhort. cast. 13. de monogam. 13). Der flamen und die flaminica durften nur einmal verheirathet ſein (Tertull. exhort. 13). Von einer zum zweiten Male verheiratheten Frau durfte die Bildſäule der Pudicitia, Fortuna muliebris und Mater Matuta nicht berührt und bekränzt werden (Liv. X. 23. Servius zu Virg. Aen. IV. 19. Tertull. de monog. 13). Auch waren die Formen der Eingehung der zweiten Ehe weniger ehrenvoll, z. B. ohne corona. — Cf. Brissonius, de ritu nuptiarum. Lugd. Batav. 1641, in: Graevii thesaur. antiqq. Romm. tom VIII. — Casalius, de ritu nuptiarum etc., in: Gronovii thesaur. antiqq. Graecc. tom. VIII. — Grupen, tractatio de uxore Romana. Hanoverae 1727. — Kreyssig, Silv. Afr. p. 65—69. Aeußerſt ſtreng und in ihrer Einheit wurde die Ehe bei den germaniſchen Völkern aufrecht erhalten. Hatte in wenigen Fällen etwa ein Mann mehre Frauen, ſo ſollte dieſes nur eine äußere Standesauszeichnung ſein. Eine Mitgift brachte nicht die Frau dem Manne, ſondern umgekehrt der Mann der Frau. Eltern und Verwandte waren zugegen und prüften die gemachten Geſchenke, welche ſich nicht auf weibliche Zierde und Bequemlichkeit, ſondern hauptſächlich auf die kriegeriſche Stellung des Mannes oder das Hausweſen bezogen: ein gezäumtes Roß, Stiere, Schild, Speer und Schwert. Auch die Frau reichte dem Manne irgend ein Waffenſtück, damit ſie inne würde, daß ſie das harte und unſichere Loos des kriegeriſchen Lebens mit ihm theilen müſſe, wie denn die Frauen oft in Schlachten die Ihrigen zur Tapferkeit anfeuerten und ſo manches Treffen gewinnen halfen. Auch trugen ſie im Ganzen genommen die Kleidung der Männer, nur mehr aus Linnen (Tacitus, de mor. Germ. c. 8. 18). Sehr ſelten war der Ehebruch bei einem ſo zahlreichen Volke; die Strafe war ſtreng und augen-

Digitized by Google

blicklich und den Männern überlaſſen. Denn Niemand, bemerkt Tacitus (l. c. 19) belacht dort die Fehler und erklärt verführen und verführt werden für Weltton und „mehr vermögen dort gute Sitten, als anderswo gute Geſetze.“ Man glaubte in den Frauen etwas Heiliges und die Zukunft Erſchauendes zu erkennen. Als ein ſolches Weſen höherer Art galt z. B. die Veleda unter Veſpaſian (vgl. Haus, Alterthümer Germaniens, I. 99. und Anton, Geſchichte der Germanen I. 110). Man verheirathete ſich meiſt nur einmal; Feſtſtellung der Zahl der Kinder oder Verwandtenmord galt für ein ſchweres Verbrechen. — Bei den Galliern waren die Beſchäftigungen beider Geſchlechter, wie bei den Aegyptern (ſiehe oben) in einer der gewöhnlichen entgegengeſetzten Weiſe vertheilt (Strabo IV. 4, 3). Bei aller Heilighaltung der Ehe unter den genannten Völkern theilte jedoch die Frau immerhin die gedrückte Stellung ihres Geſchlechts im Heidenthum überhaupt (vgl. Gaume, Geſchichte der häuslichen Geſellſchaft, Regensb. 1845). — b) Chriſtliche Stellung der Frauen. Das Chriſtenthum ſtellte, wie für die übrigen Kreiſe des menſchlichen Lebens, ſo auch für dieſen einen reineren, ſittlichen Standpunct auf. Das Geſchlechtliche bildete natürlich die Grundlage, aber es wurde durch eine höhere Liebe und Weihe geheiligt, die Ehe auf ihre urſprüngliche Form und Würde, die Einheit zurückgeführt (Matth. 19, 4) und, der erſten Stammmutter Eva gegenüber, in Maria dem Menſchengeſchlechte gleichſam eine zweite Stammmutter gegeben, aus welcher, wie dort der Fall, ſo hier die Erlöſung hervorgehen ſollte. In ihr wurde beſonders dem weiblichen Geſchlechte ein Muſter und Vorbild des Gehorſams, der ſittlichen Reinheit und Heiligkeit des Lebens, ſowie der mütterlichen Liebe aufgeſtellt, und ihrem Geſchlechte ein Werth und eine Würde verliehen, die es im Heidenthum und Judenthum nicht beſeſſen. Die Verbindung der Geſchlechter in der Ehe wurde, im Hinblick auf die Vereinigung Chriſti mit ſeiner Kirche, zu einem Sacramente erhoben (ſ. d. A. Ehe). Das Band, welches die Eheleute umſchloß, ward als ein unauflösliches angeſehen (Matth. 5, 32. und 19, 4—6), das nur der Tod trennte. Nach dem Tode des einen Ehetheils war allerdings die fernere Verheirathung dem andern Theile geſtattet, aber die zweite Ehe der erſten an Anſehen nicht gleich geachtet und darum weniger gern geſehen (ſ. d. A. Ehe, zweite). Durch dieſes Band, welches die Eheleute vereinigte, ferner durch das gemeinſame ſittliche Ziel, dem ſie entgegenſtreben, in deſſen Erreichung ſie ſich gegenſeitig fördern, und dem ſie auch die ihnen von Gott geſchenkten Kinder in heiliger Liebe entgegenführen ſollen, wurde dem geſammten Leben der Familie, dem wichtigſten Grundbeſtandtheile der menſchlichen Geſellſchaft, ein höheres Anſehen und eine größere Bedeutung, ſowie in der chriſtlichen Liebe, die alle Glieder derſelben umfaſſen und tragen ſoll, eine feſtere und ſichere Bürgſchaft zu Theil, als ſie bislang gehabt, ſo lange das Verhältniß zwiſchen Mann und Frau als ein bloß natürliches oder bürgerlich vertragsmäßiges angeſehen und behandelt wurde (ſ. d. A. Familie, chriſtliche). — Beide Ehetheile ſind nach chriſtlicher Anſchauung gleichſam Ein Fleiſch (Matth. 19, 4—6), in gegenſeitiger inniger Liebe (Eph. 5, 25. 28. 33. Col. 3, 19. Tit. 2, 4), in Gottesfurcht und gegenſeitiger Erbauung (1 Cor. 7, 13. 14. 1 Tim. 2, 8), in Frieden und Einigkeit, wie es Chriſten überhaupt geziemt (Gal. 6, 2), in ehelicher Treue (Hebr. 13, 4. 1 Cor. 7, 2—7), und gegenſeitiger Hilfeleiſtung mit einander verbunden. Der Mann iſt allerdings des Weibes Haupt (1 Cor. 11, 3), das er, wie ſich ſelber lieben (Epheſ. 5, 25 ff.), das er ſchätzen und in Ehren halten und gegen welches er ſich, als ſchwächeren Theil, mit Schonung betragen (1 Petr. 3, 7), von dem er ſich nicht trennen (1 Cor. 7, 10 ff.), ſondern für daſſelbe, wie für ſeine Hausgenoſſen überhaupt, die gebührende Sorge tragen ſoll (1 Tim. 5, 8), wenn er nicht ärger ſein will als ein Ungläubiger; aber das

Digitized by Google

Weib iſt neben ihm berechtigt, namentlich in ihrem Kreiſe, als Mutter dem Vater, nicht etwa wie im Heidenthum als Tochter dem Vater, oder gar als Sclavin dem Herrn gegenüber. Wird der Mann dem Haupte, alſo die ganze Verbindung dem einigen Ganzen eines menſchlichen Organismus verglichen, wo alle Theile zuſammengehören und in ihrer Art neben und mit einander gleich nothwendig und berechtigt ſind, ſo nimmt die Frau, erhoben über ihr früheres durchaus untergeordnetes und wenig geachtetes Verhältniß, neben dem Manne eine geehrte, wenn auch in einiger Beziehung abhängige Stellung ein. Sie ſoll nach chriſtlicher Beſtimmung ihrem Manne gehorſam ſein, wie dem Herrn (Eph. 5, 22. 33. Coloſſ. 3, 18. 1 Cor. 11, 7—12), aber nicht mit dem Gehorſam einer Sclavin, ſondern mit Hinblick auf jene heilige Verbindung der Kirche, deren Haupt Chriſtus iſt (Eph. 5, 23). Sie ſoll ſich über ihn nicht erheben (1 Tim. 2, 12—14), damit ihr Wandel auf Andere anziehend und erbauend wirke (1 Petr. 3, 1. 2), und namentlich ſollen die älteren Frauen den jüngeren mit gutem Beiſpiel vorangehen (Tit. 2, 4. 5). Ein liebevoller, gottesfürchtiger, ſittſamer, häuslicher und arbeitſamer Wandel iſt die Zierde der Frauen. Sie ſollen darum, durch innere Würde geſchmückt, nicht in der Eitelkeit und Kleiderpracht ihre Ehre ſuchen (1 Tim. 2, 9. 10. 1 Petr. 3, 3—5). — Die Ehe ſoll ſo rein und heilig gehalten werden, daß nicht bloß die äußere thätliche Verletzung derſelben als Ehebruch (ſ. d. A.) angeſehen werden ſoll, ſondern ſelbſt die Begierde (Matth. 5, 28). Namentlich dringt die hl. Schrift auf Züchtigkeit, Demuth, Beſcheidenheit und Frömmigkeit der Weiber; ſie ſollen beim Gebet verſchleiert erſcheinen (1 Cor. 11, 5), ſich eines gläubig-frommen, inneren Lebens befleißigen (Beiſpiel der klugen und thörichten Jungfrauen, Matth. 25, 1—13). — Neben der, zum Sacrament erhobenen Ehe wird in der hl. Schrift der Stand der Jungfräulichkeit und Eheloſigkeit um höherer Intereſſen willen beſonders ausgezeichnet (Matth. 19, 12). Diejenigen, welche ſich zu dieſem Stande nicht berufen fühlen, ſollen ſich verheirathen und Hausmütter ſein, damit ſie keinen Anlaß geben zur Läſterung (1 Cor. 7, 9. 1 Tim. 5, 14). Der evangeliſche Rath der Eheloſigkeit, verbunden mit dem Gehorſam und der Armuth, vereinigte nun auch in der Folge Frauen zu religiöſen Congregationen und Vereinen. Während die Kirche daran feſthielt, das rechte Gebiet der Frauen ſei das häusliche Leben, wo ſie in ſtiller Unterordnung mit allem Fleiße walten ſollen, hielt ſie dieſelben nach Anweiſung der hl. Schrift von Ausübung kirchlicher Aemter, namentlich des Lehramtes fern (1 Tim. 2, 11. 12), während manche Secten ihnen hierin gerade einen, ihrer Natur weniger entſprechenden Wirkungskreis gegen dieſe Anordnung geſtatteten, z. B. die Montaniſten und ähnliche Secten, in denen Weiber eine Rolle ſpielten. (Vgl. die Art. Montaniſten und Tertullian.) [Laufköther.]

Weibergemeinſchaft, ſ. Gemeinſchaft der Güter.

Weigel, Valentin und die Weigelianer. Valentin Weigel, ein proteſtantiſcher Myſtiker, war 1533 zu Hayna in der Mark Meißen geboren, hörte die Theologie zu Leipzig, wo er ſich auch viel mit dem Studium der Alchymie abgab. Von da begab er ſich, bereits Magiſter der freien Künſte geworden, nach Wittenberg und wurde zuletzt Paſtor in Tſchopau im ſächſiſchen Erzgebirge 1567. Dieſes Amt bekleidete er bis zu ſeinem Tode, der im J. 1588 erfolgte, ohne daß er auch nur in den Verdacht der Heterodoxie kam. So ſorgfältig hatte er ſeine mit dem Lehrbegriffe der ſymboliſchen Bücher im ſchneidendſten Widerſpruche ſtehende Richtung zu verbergen gewußt. Die alte Unterſcheidung zwiſchen eſoteriſcher und exoteriſcher Lehre ſcheint ihn auch bei ſeiner Unterſchrift unter die Concordienformel geleitet zu haben. Erſt über ſeiner Aſche erhob ſich von Seite ſeiner Religionsgenoſſen heftiger Widerſpruch, als nämlich Cantor Weikert zu

Tſchopau ſeinen ſchriftlichen Nachlaß herausgab. Auf Weigels eigenthümliche Richtung hatte nach ſeinem eigenen Bekenntniß die Lectüre Taulers, der teutſchen Theologie und Eckharts großen Einfluß geübt, nicht minder Carlſtadts, Münzers und Schwenkfeldts Anſichten. In philosophicis war er bei Theophraſtus Paracelſus und den von dieſem benützten Neuplatonikern und Dionys dem Areopagiten in die Schule gegangen. — Seine Gedanken ſind in Kürze gefaßt folgende: Wiewohl in allen Werken das Zeugniß des göttlichen Geiſtes iſt, ſo dürfen wir doch nicht die äußere Schale für den Kern, den Schatten für die Wahrheit nehmen, die Wahrheit kann dem Menſchen nur aus ſeinem Inneren kommen, wenn ſie auch gleich nur mittelſt des Aeußeren erkannt wird. Nur in unſrem Inneren kann ſich das Innere der Dinge uns öffnen. Die Dinge gewähren nur ein Bildniß von ſich, die Wahrheit des Gegenſtandes können ſie in uns nicht wirken, die Erkenntniß iſt im Erkennenden nicht im Erkannten, alle Erkenntniß kommt nur von Innen, nicht weniger die ſinnliche Erkenntniß der Erſcheinung, als ihre tiefere Bedeutung. Wenn die Wahrheit nicht in uns läge, ſo hätten wir auch keine Kunde von ihr. — Wir ſollen die Welt, wir ſollen Gott erkennen, darum gibt es eine doppelte Erkenntniß, eine natürliche und übernatürliche wegen des doppelten „Gegenwurfes" (Objects) des Endlichen und Zeitlichen in der Welt und des Unendlichen und Ewigen in Gott; doch vollzieht ſich alle Erkenntniß in uns. Da wir alles lernen ſollen, müſſen wir auch alles werden können, und da unſer Werden aus dem Sein hervorgeht, ſo müſſen wir auch urſprünglich alles ſein, was wir können. Im Menſchen iſt Fleiſch, Geiſt und Seele und danach gibt es auch ein dreifaches Auge: Sinn, Vernunft, Verſtand. Der Leib iſt zuſammengeſetzt aus allen Elementen, allen Arten irdiſcher Dinge, damit wir alles ſinnlich empfinden können. Der Geiſt iſt vom Firmamente ein feiner Körper und in ihm *liegen* alle Künſte und Wiſſenſchaften. Er iſt ſterblich, nur die Seele iſt unſterblich und ſie allein auch zur Erkenntniß Gottes tüchtig, weil ſie allein von Gott, vom Ewigen iſt. Die Schöpfung des Menſchen iſt eine aus der allmächtigen Weisheit Gottes nothwendig hervorgehende That. Gott ſchafft in allem Schaffen nur ſich, er erkennt ſich ſelbſt in ſeinen Geſchöpfen und liebt ſich in ihnen, die Geſchöpfe Gottes ſind ſeine Gedanken, ſein Wille, ohne die Zeit würde die Ewigkeit nicht ganz ſein, wäre Gott nicht Schöpfer, würde er nicht Gott ſein. Doch will Weigel damit der Freiheit der Geiſter und Menſchen nicht nahe treten, denn Gott iſt nicht der Urheber des Böſen, das Böſe iſt aus der Freiheit des Geſchöpfes. Weil es das *μὴ ὄν* das Nicht-Seiende (im neuplatoniſchen Sinn) iſt, bleibt doch Gott die Urſache von Allem, ohne die Urſache des Böſen zu ſein. Das Böſe iſt nur eine freie Beſtimmtheit, kein Sein, auch der Satan iſt ſeinem Weſen nach gut. Der Sündenfall iſt von Weigel als ein bloßer Vorgang in der Geiſterwelt aufgefaßt worden und das weltliche (kosmiſche) Leben iſt Folge davon. Wenn er von einer doppelten Freiheit des Menſchen in ſeinem weltlichen Leben und in ſeinem übernatürlichen ſpricht und die erſtere größer ſein läßt, als die zweite, ſo iſt entweder die Berechtigung zu Handlungen der Willkür in dieſer ſchlechten durch die Sünde gewordenen Welt der Zufälligkeiten gemeint, oder es hat dieß den Sinn der Obmacht des Göttlichen im Menſchen gegen das Kosmiſche. Begreiflicher Weiſe kann das Göttliche in ihm nicht gleich mächtig ſein gegenüber ſeinem Urquell, doch iſt der Menſch auch frei in ſeinem übernatürlichen Leben, denn Gott will nicht ohne den Menſchen die Erleuchtung in ſeinem göttlichen Lichte, er will ſie aus ihm und durch ihn vollbringen laſſen. Uebrigens geht nicht wie das Böſe, ſo auch die Neugeburt aus uns hervor. Dieſe macht ſich nicht durch Activität, ſondern durch „Gelaſſenheit" unſres eigenen Willens. Die Erleuchtung der übernatürlichen Erkenntniß vollzieht ſich im Menſchen nur leidentlich, das

Erkennen kommt da nicht aus dem erkennenden Auge, ſondern aus dem Gegenwurf hervor, der uns erleuchtet. Wir müſſen eben darum dabei auf uns verzichten. Die rechte Erkenntniß wäre überhaupt die, welche ohne Mittel iſt. Vor Adams Fall war ſie vorhanden. Da bedurfte der Menſch des Unterrichtes durch das Geſtirn nicht, da war er auch frei vom Einfluß des Geſtirns. Jetzt ſind wir dadurch ſo ſehr gebunden, daß unſer ganzes natürliches Leben ſich von der Aſtronomie beherrſchen läßt. Erſt durch die Wiedergeburt wird der Menſch frei von der Naturgewalt des Geſtirns, wir haben dann in der Gebundenheit unſres Willens durch Gott die wahre Freiheit. Obwohl die wahre Theologie hauptſächlich in der Erkenntniß ſeiner ſelbſt beſteht, ſo iſt doch wegen der Sünde auch die Erkenntniß der Thatſache der Erlöſung im Allgemeinen unentbehrlich. Uebrigens wenn oder wo Gott ein reines Herz findet, wie dieß auch außerhalb des Chriſtenthums bei vielen Platonikern der Fall war, hat ſich Gott geoffenbart und offenbart ſich noch immer ohne das äußere Mittel der hl. Schrift. Chriſtus der Erlöſer, das aus dem Weſen des Vaters hervorgegangene Wort Gottes, iſt ſeiner menſchlichen Seite nach uns zwar verwandt, doch war ſein eigen Fleiſch und Blut nicht von der Erde ſondern aus dem Himmel und von dem heiligen Geiſte. Er hatte aber außer dieſem göttlichen Leib noch einen ſterblichen ſichtbaren Leib, der gelitten hat; denn nur ſo konnte er für die weltlichen (kosmiſchen) Menſchen Erlöſer ſein. Durch die Wiedergeburt bekommt der Menſch einen himmliſchen Leib. Durch ſie wird er erſt wieder ganz nach Leib, Geiſt und Seele. Die Sacramente ſind trefflich hohe Geheimniſſe, aber den rechtfertigenden Glauben wirken ſie nicht. Nur Unerleuchtete halten ſie für nothwendig zur Seligkeit. Ein gleich verderblicher Irrthum iſt die Ueberſchätzung des äußeren Wortes Gottes. Es iſt eine falſche Theologie, die auf Univerſitäten vorgetragen wird, die ſich mit bibliſchen Commentaren und vielen andern Büchern beſchäftigt. Man wird da von Menſchen gelehrt und nicht von Gott. Die Bibel iſt nur für diejenigen geſchrieben, die den „Verſtand“ ſchon vorher in ihnen ſelbſt haben. Wir müſſen von dem hl. Geiſt, von der Salbung in uns gelehrt werden, ſonſt iſt alles umſonſt. — Wie Valentin Weigel der Taufe und dem Abendmahl die ſacramentaliſche Kraft abſprach, ſo wollte er auch von keiner prieſterlichen Abſolutionsmacht oder der ſog. Schlüſſelgewalt der Lutheraner ſeiner Zeit etwas wiſſen. Er pflegte zu ſagen, der äußere Menſch dürfe wohl beichten, aber der innere Menſch hüte ſich, daß er nicht denke, er erlange die Abſolution von dem Prieſter. Daß ein großer Theil dieſer Anſichten in entſchiedenem Gegenſatze zur Lehre der lutheriſchen Symbole ſtand, unterliegt wohl keinem Zweifel, und ſo kann es uns, auch abgeſehen von anderen Häreſien, die dem Pfarrer zu Tſchopau zur Laſt gelegt wurden, wie z. B. der Chiliasmus, der aber bei ihm nur in einer feineren Auffaſſung, welche mit ſeiner Lehre von dem im Menſchen durch die Wiedergeburt ſich entwickelnden himmliſchen Leibe zuſammenhing, exiſtirte, nicht Wunder nehmen, daß bald nach der Veröffentlichung der Weigel'ſchen Schriften die lutheriſchen Theologen einen enggeſchloſſenen Phalanx gegen deſſen Anhänger (Weigelianer) bildeten, die weltliche Obrigkeit zu Strafen drängten und einen churfürſtlichen Befehl zur Verbrennung der Schriften Weigels zu Chemnitz im J. 1624 erwirkten. — Die vorzüglichſten Schriften Weigels ſind: Studium universale. Kurzer Weg und Weiſe alle Dinge zu erkennen. *γνῶθι σεαυτόν*. Kirchen- oder Hauspoſtille. Haupttractat von der Gelaſſenheit. Dialogus de Christianismo. Der gildene Griff, d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen. Das Büchlein vom Leben Chriſti. Kurze Erweiſung, daß kein einiger Stuhl in Europa ꝛc., darauf nicht ein Pſeudoprophet, ein Pſeudochriſt, ein falſcher Ausleger der Schrift ſtehe. Das Büchlein vom Gebet. — Literatur: Schröckhs Kirchgeſch. ſ. d. Reform., 4. Thl. S. 673 ff. Stauden-

Digitized by Google

maier, Philoſ. d. Chriſtth. I. 723 ff. Ritters Geſch. der Philoſ. X. 77. Moriz Carriere, philoſ. Weltanſchauung der Reformationszeit, S. 203 ff. [Werner.]

Weihbiſchof, ſ. Episcopus in partibus.

Weihecompetenz, ſ. Ordination und Commensalitium.

Weihen, die ſieben, ſ. Ordines.

Weihefaſten, ſ. Frohnfaſten.

Weihnachten, Weihnachtsfeſt, Chriſttag, Chriſtfeſt. — Das Feſt der Geburt Chriſti war von jeher nach Oſtern und Pfingſten das erſte und zugleich das herrlichſte Feſt im Kirchenjahr. Der hl. Chryſoſtomus nennt es die „metropolis festorum et fons omnium.“ Die Idee dieſes Feſtes iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke, die Menſchheit mit Gott zu einigen. Der göttliche Sohn, von Ewigkeit vom Vater gezeugt, nicht erſchaffen, wird an dieſem Tage in dieſer ſeiner ewigen Geburt als Retter und Heiland gefeiert. Dieß iſt das erſte Glied der Feſtidee. Warum gerade Gottes Sohn, die zweite Perſon der hl. Dreieinigkeit Erlöſer werden wollte, dafür glaubt der hl. Athanaſius den Grund als den entſprechendſten angeben zu müſſen (lib. de incarn.), daß durch die Menſchwerdung Gottes die Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes im Menſchen bezweckt wurde, weßhalb es ſich ziemte, daß mit unſerer Natur ſich derjenige vereinigte, der da iſt das Ebenbild und der Abglanz des Vaters (Hebr. 1, 3). Die Geburt des menſchgewordenen Wortes (Verbum caro factum est), wie ſie Luc. 2, 1—21. umſtändlich berichtet wird und längſt vorher durch den Mund der Propheten geweiſſagt worden iſt (Geneſ. 3, 15. 22, 18. 49, 8—10. Iſaj. 2, 4. Mich. 4, 2. Hagg. 2, 3. Malach. 3, 1. Dan. 2, 32), iſt das zweite Glied der Feſtidee dieſes hl. Tages. Endlich das dritte bildet der Gedanke, daß der ewige aber in der Zeit erſchienene Sohn Gottes in uns Menſchen geheimnißvoller Weiſe müſſe Aufnahme finden durch eine geiſtige Eingeburt in unſern Herzen, damit an uns die Abſicht ſeiner zeitlichen Menſchwerdung ihre Erfüllung erreiche. Der Eingeborne des Vaters von Ewigkeit und der Eingeborene Maria's ſoll auch der Eingeborne jedes Menſchen werden. Wie Er in ſeiner ewigen Geburt aus dem Vater die ewige Weisheit iſt, Abglanz der Herrlichkeit Gottes, die Sonne des Lichtes, das die Ewigkeit erhellt (Apoc. 21, 23); die Liebe, die von Ewigkeit her den Vater bewog, nicht allein Menſchen zu ſchaffen nach ſeinem Bilde, ſondern auch die Gefallenen zum Urbild zurückzuführen; die Kraft, durch die Himmel und Erde geſchaffen wurden; ſo iſt Er in ſeiner zeitlichen Geburt als Menſchenkind auf Erden das Licht, das die Finſterniß des Irrthums und der Blindheit in göttlichen Dingen von der Menſchenwelt hinwegnimmt durch die Offenbarung ſeiner vollen Wahrheit (Hebr. 1, 1) für Juden und Heiden; das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinnimmt, Der durch den den Menſchen zu Theil wird „Gnade über Gnade,“ ohne den wir nichts vermögen, in dem wir aber Alles vermögen; ſo iſt Er in ſeiner myſtiſchen Geburt in den Herzen der Gläubigen durch Glauben und Sacrament derjenige, der die Blindheit des Geiſtes benimmt, der Lehrer der nicht trügt in Erkenntniß Gottes und unſerer Beſtimmung, die Leuchte für die Fragen aus und für die Ewigkeit; Er die dem Einzelnen zugewendete Liebe und Kindſchaft Gottes, die Verſöhnung mit Gott und ſo die Quelle des Troſtes und jeglichen Segens und der Bürge für unſere Hoffnung auf ewige Seligkeit in Gott, Er die Kraft im Kampfe des Lebens, das Ziel und die Vollendung der Kinder Gottes. Dieſer Inhalt der Feſtidee iſt am vollkommenſten ausgeſprochen im Lobgeſange der Engel: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus.“ Der Himmel hat ſich zur Erde herabgelaſſen und die Erde wird zum Himmel erhoben: Gott iſt Menſch geworden. — Die Geſchichte des Weihnachtsfeſtes iſt in ihren erſten Anfängen noch dunkel. Ueber den Tag der gnadenreichen Geburt (Natalis Domini; Natalis Domini corporalis; Theophania.) herrſchten eine Zeit lang verſchiedene Meinungen; nachher aber bezeugen

Digitized by Google

die Väter einſtimmig, daß nach einer alten Tradition immerdar der 25. December der Tag dieſes Erinnerungsfeſtes ſein ſoll (ſ. d. A. Jeſus Chriſtus, V. 574). Beſonders intereſſant ſind die Worte des hl. Chryſoſtomus: „Noch nicht zehn Jahre ſind verfloſſen, ſeitdem uns dieſer Tag wahrhaft bekannt wurde; . . . Anfangs war er wohl denen im Abendlande bekannt und ſie lehrten uns ihn vor nicht gar Langem kennen. . . . Vor Allen hatten die Bewohner Roms genaue Kenntniß hievon, denn ſie feierten denſelben ſchon lange und gemäß einer alten Tradition“ (hom. in nativ. D. N. J. C. (im J. 386). Der hl. Auguſtin aber ſagt: „diem nativitatis Domini octavo Cal. Januar. die consensus tradit Ecclesiae.“ — Den Urſprung unſeres Feſtes dürfen wir nirgends ſuchen, als in dem frommen Geiſte der Gläubigen, denen der Tag der Geburt Jeſu bald nicht weniger heilig erſcheinen mußte, als der ſeines Todes und der Auferſtehung. Im Abendlande mögen ſeine Quellen liegen, wie dieß aus Obigem ſchon hervorgeht, wenn man auch nicht, wie Einige glauben, der Richtung des Abendlandes für chriſtologiſche Anthropologie, oder dem Gegenſatz gegen Manichäer, Donatiſten, Priſcillianiſten, oder gegen das jüdiſche Feſt der Tempelweihe, oder gar gegen die heidniſchen Saturnalien, dieſe Feier zu verdanken hat; wobei es indeſſen ſeine Richtigkeit damit hat, daß einzelne Väter (z. B. Auguſtin, serm. 7 in nativ. Dni) das Feſt dazu benützen, ihren Zuhörern moraliſche Conſequenzen aus einem ſolchen Gegenſatze nahe zu legen. Im vierten Jahrhundert wurde das Feſt allgemein gefeiert und erſcheint auch im Leonianiſchen Sacramentar ſowie in ſpäteren Synoden als eines der Hauptfeſte. Vor dem IV. Lateranenſe war es mit Oſtern und Pfingſten ein Feſttag, da alle Gläubigen verpflichtet waren, die hl. Euchariſtie zu empfangen, und hatte ſtets eine ausgezeichnete Liturgie. — Die katholiſche Kirche begeht dieſes große Feſt der Chriſtenheit mit einer großartigen Liturgie. Ein eigener Feſtcyclus umgibt daſſelbe vom Advent bis zum Sonntag Septuagiſimä, resp. Feſt Mariä Lichtmeß. Die Vorfeier des Feſtes beſteht hier nicht wie ſonſt bloß in der Vigil, ſondern in einer Art Voroctav. Während die Feſte gewöhnlich durch eine Octave nach dem Feſttage fortgeſetzt werden, hat Weihnachten von dem Marienfeſte Exspectatio partus an gleichſam eine Octav als Einleitung, ſogar mit dem Privilegium, daß ſie jede andere Octav ausſchließt und mit dem 17. December jede andere unzuläſſig iſt und eine bereits beſtehende abgeriſſen werden muß. Die zwiſchen inne liegenden Ferien haben ganz eigene Officien, deren engſter Zuſammenhang mit dem Weihnachtsfeſte ſich in den eigenen Antiphonen zu den Laudes und zum Magnificat kund gibt. Endlich am Tage vor der Vigil, lautet die Antiphone zum Benedictus: „Ecce completa sunt omnia, quae dicta sunt per Angelum de Virgine Maria.“ Die Antiphonen zum Magnificat beginnen alle mit O, und heißen, wegen ihres Vorranges und ihres ſchwungvollen Inhaltes, dem die herrliche Choralmelodie würdig zur Seite geht, die großen Antiphonen. Die Vigilie dieſes Feſtes gehört unter die älteſten und war von jeher eine der ausgezeichnetſten, wie ſie denn auch jetzt noch die einzige Ausnahme bildet, die nach der Unterdrückung jeder nächtlichen liturgiſchen Feierlichkeit bleiben durfte, wo nicht neuere Diöceſanvorſchriften auch dieſes ihr ſchönes Vorrecht genommen und dadurch der Weihnacht ihren ſchönſten liturgiſchen Schmuck entzogen haben. Cäſar von Arles ſchreibt in ſeiner Regel für Kloſterfrauen das Wachen von der dritten Stunde der Nacht an vor, und Gregor von Tours erzählt, wie eindringlich er ſelbſt ſei zur Wachſamkeit in jener Nacht aufgefordert worden. Er habe aus Müdigkeit ſich bei Seits begeben, ſei eingeſchlafen und habe dann einen unbekannten Mann bei ſich ſtehen ſehen, der ihn immer und immer wieder geweckt habe; und als er nichts deſtoweniger doch wieder in Schlaf geſunken ſei, habe ihm derſelbe einen Schlag verſetzt (alapam impegit) und ihn geſcholten: „So kannſt du ſchlafen, du, deſſen Sorge es ſein ſollte, daß die Anderen wachten?“ Darauf ſei er dann ſogleich zur Kirche ge-

Digitized by Google

gangen (De glor. Mart. c. 87). Die Vigilie verdrängt jede andere Feier, auch die Feſte I. Claſſe, wird aber ſelbſt im Nocturn ferial von den Laudes an ritu dupl. gefeiert. Sie theilt mit der Weihnachtoctav das Privilegium, daß keine Privatvotivmeſſen dürfen celebrirt werden. Sowohl das Officium als die Meßliturgie ſprechen das ſichere Nahen des Erlöſers, aber auch das innigſte Verlangen nach ihm aus, und da die Freude über ſeine Ankunft noch nicht hervortreten darf, wird weder Te Deum im Brevier noch Gloria oder Credo (letzteres bleibt, wenn die Vigil auf den Sonntag fällt) gebetet oder geſungen, und der Tag iſt Faſttag und hat die blaue Farbe. Die hl. Meſſe hat nur Eine Oration, auch die vom Biſchof beſonders angeordnete muß ausfallen, und coram SS., dieſes sub una clausula commemorirt werden. An einigen Orten wird auch eine Segnung und Beräucherung der Wohnungen vorgenommen, um die Familien auf das Feſt würdig vorzubereiten. Auch eine Weinſegnung kommt vor (vgl. Marzohl und Schueller: lit. sacra. V. p. 24.). — Die Feſtfeier ſelbſt beginnt mit der Veſper, die noch meiſt den Charakter der Vigilie trägt, aber die nächſte Nähe des Retters verkündet: „Cum ortus fuerit sol de coelo videbitis regem regum procedentem a Patre etc. (Antiph. zum Magnif.). Nur das Capitel und der Hymnus (Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei etc.) ſprechen vom bereits geſchehenen Eintritt deſſelben. In der Nacht (heilige Nacht, Chriſtnacht) verſammelten ſich von jeher die Gläubigen in der Kirche um den Altar. Der Gedanke, daß um dieſelbe mitternächtliche Stunde der Heiland der Welt geboren ward (Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter perageret, omnipotens sermo tuus Domine a regalibus sedibus venit;" Dom. inf. Oct. Antiph. ad Bened.) und Alleluja erfüllt alsbald jedes Chriſtenherz, wo in ſtiller Mitternacht der feierliche Glockenſchall zur Kirche ruft. Hier wird mit größter Feierlichkeit bei großer Beleuchtung die Feſtmatutin (Chriſtmette) gehalten. Zum Beginne derſelben ruft uns das Invitatorium gleichſam mit der Stimme der Hirten: „Christus natus est nobis, venite adoremus!" — und nun wird der Neugeborne angebetet und geprieſen als der von Ewigkeit vom Vater Gezeugte in den Antiphonen und Pſalmen (2. 18. 44.) des erſten Nocturn. Die Leſungen aus Iſaja (c. 9.), die ohne Titel geleſen werden, weil ſie als bereits erfüllt angeſehen werden müſſen, weiſen hin auf die Größe des neugebornen Kindes (Parvulus natus est nobis . . . et vocabitur nomen ejus: Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis."), den Zweck ſeiner Geburt und die in Ihm uns gewordene Gnadenfülle. Deß freuen ſich Engel und Menſchen, Himmel und Erde (Resp. brev.). Das zweite Nocturn ſtellt die Aufnahme des Gotteskindes bei den Menſchenkindern dar als eines Königs der Könige, Fürſten des Friedens, zum Troſte und zur Beſeligung der Armen und als Quelle der Wahrheit und Gerechtigkeit (Veritas de terra orta est et justitia de coelo prospexit."). Der hl. Leo M. fordert in den Leſungen auf zu ungetrübtem Jubel und zeigt, daß es ſündhaft wäre, traurig zu ſein („Neque enim fas est locum esse tristitiae ubi natalis est vitae."). Zugleich wird neben dem Kinde die Mutter gegrüßt mit dem Ausdrucke hl. Staunens: Quia quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti; — quibus te laudibus efferam, nescio (Resp. brev.). Im dritten Nocturn wird die Barmherzigkeit des Herrn geprieſen, die ſich in der Dahingabe des Sohnes geoffenbaret hat (Pſ. 88.), und zu neuem Lobe die ganze Welt aufgerufen (Pſ. 95 und 97.). Die Leſungen ſind Homilien über die drei Evangelien der drei hl. Meſſen dieſes Feſtes. Die erſte (über Luc. II. „Exiit edictum a Caesare Augusto" —) iſt vom hl. Gregor M., worin er die Aufſchreibung des Auguſtus als Typus auf die Wahl der Auserwählten und ihre Eintragung in das Buch des Lebens darſtellt. Die andere vom hl. Ambroſius (über Luc. 2, 15 ff.) ſieht hier die Anfänge der Kirche ſo vorgebildet, daß die Heerde das Volk, die Nacht die Welt und die Hirten die Prieſter

Digitized by Google

arſtellen. Die dritte (über Joh. 1, 1 ff.) vom hl. Auguſtin, worin er die Arianer widerlegt und zeigt, daß das „Wort“ nicht ein erſchaffenes ſein könne. Und nun erſchallt das erhabene Te Deum, als Ausdruck des Jubels von Engelchören und Menſchenſtimmen. Damit ſchließt die Mette und es wird die erſte hl. Meſſe gefeiert, alſo „de nocte“ wie die Rubrik ſagt. Sie iſt Feier der Geburt Chriſti Jeſu aus Maria zu Bethlehem. Darauf weiſen hin die Epiſtel: Apparuit gratia Dei salvatoris omnibus hominibus etc. (Tit. 2, 11 ff.), das Evangelium (Luc. 2, 1 ff.), das die Geburt erzählt bis zum Lobgeſange der Engel (daher wird die feierlich geſungene erſte Weihnachtmeſſe Engelamt genannt); die Collecte, das Offertorium und die Poſtcommunio. Die Präfation erhält den Beiſatz: „durch das Geheimniß des Menſch gewordenen Wortes iſt den Augen unſeres Geiſtes neues Licht deiner Klarheit erſchienen, damit, indem wir den ſichtbar gewordenen Gott ſchauen, wir durch denſelben zur Liebe des Unſichtbaren hingeführt werden.“ Ebenſo fügt das Gebet im Canon „Communicantes“ die Worte ein: „in hac sacratissima nocte etc.“ Nach beendigter Meßfeier iſt die nächtliche Feier zu Ende. Die Laudes, die ſich anſchließen an die nächtliche Feier, feiern die den Hirten zu Theil gewordene frohe Botſchaft. Die Antiphonen zu denſelben ſind auch in muſikaliſcher Beziehung unter die ſchönſten des ganzen Jahres zu zählen und reißen unwiderſtehlich hin zur Freude. Die Anbetung und Lobpreiſung des „ewigen Wortes“ kehrt ſodann in den kleinen Horen immer wieder, in denen das doppelte Alleluja mit ſeiner frohlockenden Melodie wie an Oſtern in den Resp. brev. hervortritt. Iſt die Prim früh Morgens „in aurora“ gebetet, ſo wird die zweite hl. Meſſe celebrirt. Sie wird in der Frühe gefeiert zur Zeit als die Hirten zur Krippe kamen, worauf die einzelnen Theile der Meßliturgie verſchieden hinweiſen. Dabei herrſcht ſtets der Gedanke vor, daß unter den Hirten die Gläubigen alle den Heiland finden und anbeten, weßhalb dieſe Meſſe ſymboliſch die Geburt Chriſti in den Herzen der Gläubigen ausdrückt (Introitus, Gradual, Offertorium und Communion), und dieß zum Gegenſtand der Bitte macht (Collecte, Secret und Poſtcommunio). Aus dieſem iſt deutlich, warum man ſie das „Hirtenamt“ nennt und warum in ihr (nicht in der erſten) die Euchariſtie den Gläubigen gereicht wird. Dieſe wie die erſte Meſſe ſollte zu Rom in der Kirche Maria ad Praesepe gefeiert werden. Weil jedoch an dieſem Tage zugleich das Patrocinium der hl. Martyrin Anaſtaſia in ihrer Kirche begangen werden mußte, ſo blieb, nachdem man nicht mehr ad stationem S. Anast. celebrirte (wann dieß geſchehen —?) doch die Commemoration dieſer hl. Jungfrau. — Die dritte hl. Meſſe wird celebrirt am hellen Tage „orto jam sole“ nach der Non, was auf das „Licht der Welt“ und auf den hinweiſt, von dem es heißt: „anni tui non deficient.“ In ihr feiert die Kirche die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater zugleich mit dem Hinweis, daß der Ewige der iſt, der da geboren ward und unter uns lebt. Erſteres Moment iſt deutlich ausgeſprochen im Evangelium (Joh. 1, 1—14) und Offertorium; während die andere Seite im Introitus, Gradual und beſonders in der Epiſtel und den Gebeten hervortritt. So wird die unausdenkbare Idee des Feſtes überall in der Liturgie in wunderbarer Anwendung aller natürlichen und übernatürlichen Beziehungen der Geburt des Gottmenſchen zum Menſchen verherrlicht. Die Sitte, an dieſem (darum polyliturgiſchen) Tage drei hl. Meſſen zu leſen, beſteht in Rom ſeit den älteſten Zeiten vor Gregor I., wenn man auch mit Unrecht ihre Einführung dem Papſte Telesphor zuſchreibt (vgl. Bened. XIV. de fest. p. I. n. 57. 58.). An mehreren andern Tagen wurden mehrere Meſſen celebrirt, z. B. am Neujahr, Gründonnerstag, jetzt noch in Portugal am Tage aller Seelen zwei. In Rom las der Papſt drei, in Gallien nur zwei, bis Carl d. Gr. den römiſchen Ritus durchführte. Zuerſt hatten dies Vorrecht nur Biſchöfe, ſpäter auch die Prieſter. Eine canoniſche Verpflichtung, drei zu leſen, beſteht nicht, doch ſoll man bei der alten Sitte bleiben. In-

Digitized by Google

deß iſt es nicht erlaubt, Privatmeſſen auch ſchon nach Mitternacht zu celebriren, wie dies die Congr. Rit. des öftern verſagt hat (S. R. C. 7. Dec. 1641 et 15. Sept. 1688), doch iſt es erlaubt, alle drei unmittelbar nach einander zu leſen (Merati p. 4. tit. 3. n. 14; Bauldry. n. 33.), wer aber die Erlaubniß zum Biniren hat, darf deßwegen nicht mehr als drei Meſſen celebriren, gleichwie die Gläubigen auch nur zur Anhörung Einer hl. Meſſe verpflichtet ſind (Merati l. c. n. 14). Will ein Prieſter von dieſem Privilegium keinen Gebrauch machen und nur Eine Meſe leſen, ſo wähle er das der Zeit nach entſprechende Formular (Romſee, La Croix: l. 6. p. 2. 527.) oder die letzte — Feſtmeſſe (Gavant. p. 4. tit. 3. n. 6). Um das Gebot der Nüchternheit bei der Celebration nicht zu verletzen, ſchreiben die Rubriken dem Prieſter ein eigenes Verfahren rückſichtlich der Purification und Ablution vor. Wer die erſte Meſſe um Mitternacht feiern ſoll, möge einer alten Sitte zufolge ſechs Stunden vorher nichts mehr genießen (Gavant. l. c. n. 5.). — Die eigentliche Feſtfeier ſchließt mit der zweiten Veſper, die den Gedanken der dritten Meſſe wiederholt verherrlicht. In der Antiphone zum Magnificat iſt geradezu der ganze Inhalt des Tages ausgeſprochen: „Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit etc.“ Dieſe Veſper wird während der ganzen Octav zur Hälfte wiederholt und ſo der Feſtgedanke feſtgehalten. — Die Nachfeier des Weihnachtsfeſtes beſteht zunächſt in der Feſtoctav, ſodann aber ganz beſonders in dem liturgiſchen Zuſammenhang der nächſtfolgenden drei Feſte des hl. Stephanus, des hl. Johannes des Apoſtels und der unſchuldigen Kinder. Jene Octav iſt eine privilegirte, d. h. läßt keine Privatvotivmeſſen zu. In dieſer Verbindung der drei Feſte mit Weihnachten iſt das Göttliche in ſeiner das Menſchliche durchdringenden und belebenden Kraft ſichtbar. Wann man angefangen habe, ſie mit Weihnachten zu verbinden und als zweiten, dritten, vierten Feiertag zu begehen, läßt ſich nicht mit Gewißheit angeben. Die Statuten des hl. Bonifacius und das Concil von Mainz im J. 813 verordnen eine viertägige Weihnachtsfeier und die römiſchen Sacramentarien enthalten dieſe Feſte ſchon in Verbindung miteinander. Der hl. Bernhard ſieht in dieſen drei Heiligenfeſten alle Heiligen zuſammengeſtellt mit Chriſto: „Martyres voluntate et opere; martyres voluntate et non opere; — martyres opere et non voluntate.“ Der hl. Stephanus, der Mann voll der Kraft und des hl. Geiſtes, legt das erſte blutige aber glänzende Zeugniß von Chriſto zur Rechten des Vaters erhöhet ab. Gar ſprechend und ſchön iſt die Parallele, welche der hl. Biſchof Fulgentius in ſeiner Rede auf dieſen erſten Blutzeugen zwiſchen ihm und Chriſto dem neugebornen König zieht. Davon iſt ein Theil in den Leſungen des zweiten Nocturn. Der hl. Johannes wird mit Chriſto verehrt, weil er an der Bruſt des Herrn ruhte (Antiph. ad Magnif.), wegen ſeiner Keuſchheit (Resp. br. ad Lect. I. et V.), weil ihm die Mutter anvertraut ward (ib.), insbeſondere aber um des Anfangs ſeines Evangeliums willen, darin er als erſter Doctor Ecclesiae (Resp. Lect. VI.) den Grundgedanken des Weihnachtsfeſtes darſtellt: „Verbum caro factum est.“ Das Feſt der unſchuldigen Kinder, der „primitiae martyrum“ „flores mart.“ gehört ſchon vermöge ſeiner hiſtoriſchen Unterlage weſentlich in die Nähe des Weihnachtsfeſtes. Darum finden wir es noch im vierten Jahrhundert im Orient in Verbindung mit Epiphanie, im Occident aber ſchon im Leonianiſchen Sacramentar und im carthaginenſiſchen Kalender unmittelbar nach dem Johannisfeſt. Es war dieſer Tag von jeher ein Tag der Trauer mit den Müttern; die Kirche hat im Officium kein Te Deum, in der Meſſe kein Gloria noch Alleluja und die violette Farbe. Fällt es aber auf den Sonntag, ſo wird es wie jedes Heiligenfeſt gefeiert, weil die Kirche glaubt, daß dieſe frühen Martyrer mit dem Auferſtandenen zur Schaar der Heiligen geſellt worden ſeien. Das Feſtofficium enthält die herrlichen Hymnen des Prudentius, worin die Eitelkeit und der Wahn dargeſtellt wird, mit Menſchengewalt Gottes Reich vertilgen zu wollen, was ſtets nur zur Verherrlichung

Digitized by Google

des letztern und zum Untergang der Feinde ausſchlagen muß. Der Octavtag wird immer nach der Ordnung der Martyrerfeſte gefeiert. Im Mittelalter hat man den Kindermord auch in einem quasi liturgiſchen Drama dargeſtellt, wozu die Reden der Väter, wie z. B. die vom hl. Fulgentius im Officium des Octavtages, benützt wurden. Dies Feſt zeigt, wie auch das Alter der Unſchuld und Kindheit dem neugebornen König geopfert werden muß. Die vier Feſte aber umgeben Weihnachten wie eine goldene Kette, die die Menſchheit im Leben und Tode mit Chriſto Jeſu verbindet. Vom Sonntag in der Weihnachtsoctav an, deſſen Liturgie ganz die des Feſtes wiedergibt nur in einigen Wendungen, werden im Officium die Briefe des hl. Apoſtels Paulus geleſen; dieſes und die Wahl der Epiſtel aus dem Galaterbriefe (c. 4.) beruht auf dem Gedanken, daß die Menſchheit, aus Gnade gerechtfertigt, in Chriſto Jeſu, dem Sohne Mariä, die objective Rechtfertigungs- und Heiligungsquelle anzubeten habe. Dieſe Leſungen gehen fort bis zum Sonntag Septuageſimä, mit welchem der Weihnachtscyclus geſchloſſen iſt. — Die herrliche Liturgie dieſes Feſtes bringt aus dem Gotteshaus auch hinaus ins Leben der Chriſten und verleiht dieſem einen eigenen kindlichen Charakter. Abgeſehen von dem Tiſchſegen, der den Jubel über die Menſchwerdung bei jeder Mahlzeit wiederholt mit dem Pſalm (97): „Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit —,“ ſind es beſonders drei ſchöne Gebräuche, die das Leben in unmittelbaren Verband mit dem Feſte verſetzen: die Weihnachtskrippen, der Chriſtbaum und die Chriſtgeſchenke. Jene Frömmigkeit des kindlichen Sinnes, die in der Blüthezeit der Kirche die Völker erfüllte, fand in den vom hl. Franciscus von Aſſiſi herſtammenden Krippen freudvolle und heilige Nahrung. Der hl. Franciscus habe, ſo erzählt von ihm der hl. Bonaventura, auf einem Felde einen Stall zugerichtet von der Art, daß wer ihn ſah, ſogleich an die Krippe zu Bethlehem erinnert wurde und ſich gleichſam an die Geburtsſtätte des Erlöſers verſetzt glaubte. Da verſammelten ſich Viele, Geiſtliche, Kloſterbrüder und Volk zur Chriſtnacht um beim Schimmer zahlloſer Lichter mit Gebet und Geſängen die Geburt des Lichtes der Welt zu verherrlichen. Man habe dabei um Mitternacht die erſte hl. Meſſe gefeiert, und der hl. Franz zum Evangelium eine eindringliche Anrede zu Ehren „des Kindes von Bethlehem“ gehalten. Das gerührte Volk ahmte den Gedanken des Heiligen bald überall nach. Anfangs ſchon wurden die Krippen in Kirchen und Privatwohnungen aufgeſtellt und zwar nach Iſaia 1, 3. 4. mit den Figuren von Ochs und Eſel. Die Herzlichkeit kindlichen Glaubens, die Macht der Anſchauung beſonders auf Kinder und kindliche Seelen bahnte ihnen überallhin den Weg. Nur der ſchale Rationalismus joſephiniſcher und reformatoriſcher Kirchenſtürmer konnte die Krippen verdrängen wollen; wo katholiſche Herzen ihres menſchgewordenen Erlöſers in Kindesgeſtalt froh ſind, wird dieſe Weihnachtsfreude auch ein Krippelein ſich bauen, daß Alt und Jung ſich daran erbaue. — Als Tag allgemeiner Freude bildet das Weihnachtsfeſt faſt überall ein ſchönes Familienfeſt. Die Chriſtgeſchenke (Chriſtkind) ſtammen aus der Analogie; wie Gott ſich ſelbſt zum Zeichen der Liebe den Menſchen zum Geſchenke gegeben hat, ſo wollen die Menſchen unter ſich Zeichen der Liebe und des Wohlwollens geben. Insbeſondere bedenken die Eltern ihre Kinder mit der Gabe des Chriſtbaumes, der da voll der Geſchenke hängt, die den Kindern die ſüßeſten und beſten ſcheinen, ganz in Licht ſtrahlend, ein Wunderbaum, Symbol des neugebornen Kindes, das da iſt das Licht der Welt und die Fülle der Gnaden des Himmels, das aber auch von uns fordert, auf den Grund ſeiner Gnade ein Baum der reichſten und köſtlichſten Früchte für den Himmel zu werden. Dienſtboten erhalten heute Geſchenke zur Erinnerung daran, daß wir in Chriſto Alle gleich ſind, Herr und Knecht, keine Sclaven, Kinder Eines Gottes. Die Armen erhalten reichlicheres Almoſen um auch die Weihnachtsfreude zu genießen; ſelbſt die Hausthiere und die Vögel der

Digitized by Google

Luſt (ſ. Staudenmaier, Geiſt des Chr. 2. Aufl. I. S. 204—235) werden eingeladen, einen Freudentag zu halten. Man hat (vgl. Alt, der chr. Cultus S. 529) wie das Weihnachtsfeſt überhaupt, ſo auch die Weihnachtsgeſchenke auf die pelasgiſch-römiſchen Naturaliengeſchenke und die „Chriſtkinder" auf die dort üblichen Puppen (sigillaria) als hiſtoriſche Quelle reduciren zu ſollen geglaubt. Allein man ſieht leicht ein, wie unſere chriſtliche Sitte in der der Feſtidee zu Grund liegenden Thatſache der Geburt des gottmenſchlichen Kindes wurzelt, und nicht nöthig iſt, auf die Pelasger zu recurriren. — Wollten wir hier noch darſtellen, was die Kunſt im Dienſte des Glaubens zur Feier und Verherrlichung dieſes Feſtes und der in ihm gefeierten Wahrheit beigetragen, ſo dürften wir nicht leicht eine Grenze finden. Poeſie, Muſik, Malerei, Bildnerei — alle Künſte zeigen hier ihre lieblichſten und erhabenſten Schöpfungen und feiern ihren Triumph über die antike Kunſt (ſ. Staudenmaier a. a. O.). — Im Ganzen aber erkennen wir die Allgewalt und Katholicität des Weihnachtsfeſtes für Cultus und Leben; mit dem neugebornen Kinde Jeſu treten wir unter dem Schutze ſeiner jungfräulichen Mutter Maria in Begleitung des hl. Joſeph und der hl. Engel und Auserwählten ein neues Leben an, das hinführt in ſein ewiges Reich. Das Kirchenjahr wird in unſerem Leben das des gottmenſchlichen Erlöſers erzeugen und fortleitend bis zur Vollendung bringen auf den Tag, da der Sohn Gottes wiederkommen wird, wo wir dann den wunderbaren Emmanuel ewig beſitzen und anbeten werden. Dorthin richtet Weihnachten den Blick unſeres Glaubens, unſerer Hoffnung, unſerer Liebe. „Gott mit uns!" [Kollmann.]

Weihrauch, ſ. Räucherung.

Weihung, ſ. Segnung.

Weihwaſſer. Das Waſſer hatte ſchon bei den Juden und Heiden eine ſymboliſche Bedeutung und fand deßhalb auch in ihrem Cultus eine vielfache Anwendung. Im Allgemeinen wurde daſſelbe als ein Symbol der äußern und innern Reinheit, mit welcher man die verſchiedenen religiöſen Gebräuche vornehmen ſolle, betrachtet. Bei den Juden waren viele derartige Waſchungen ausdrücklich von Gott vorgeſchrieben. Es befand ſich ſogar im Heiligthume zwiſchen dem Altare und dem Zelt ein ehernes Waſſerbecken, bei welchem die Prieſter ihre Hände und Füße waſchen mußten, ſo oft ſie in das heilige Zelt gingen oder auf dem Altare Rauchwerk dem Herrn darbringen wollten. Bei den Heiden herrſchte gleichfalls die Sitte, vor dem Eintritte in den Tempel ſich mit Waſſer zu beſprengen; oder es nahmen auch die Prieſter dieſe Beſprengung vor. Man bediente ſich dazu eines Baum- oder Palmzweiges, bei den Israeliten geſchah die Beſprengung mit Büſcheln der Yſoppflanze. Das Waſſer ſelbſt führte den Namen „aqua adspersionis, aqua lustralis"; es wurde ihm nämlich eine reinigende und ſühnende Kraft zugeſchrieben; darum wurde es auch überall da angewendet, wo eine Verunreinigung ſtattgefunden hatte oder wo einzelne Gegenſtände zu religiöſem Gebrauche geheiligt werden ſollten. — Dieſe bei den Juden und Heiden ſchon übliche Sitte ging auch in den chriſtlichen Cultus über, und ſie konnte hier um ſo eher beibehalten werden, als Chriſtus durch die Einſetzung der Taufe dem Waſſer eine ſündentilgende Kraft verliehen hatte. Die Sitte, vor dem Eintritte in das Haus Gottes ſich mit Waſſer zu beſprengen oder Hände und Angeſicht zu waſchen, war ſchon zu den Zeiten Tertullians bei den Chriſten eine allgemeine. Für das Beſprengen der Gemeinde durch den Prieſter kommen jedoch erſt im neunten Jahrhunderte Zeugniſſe vor. Nach kirchlicher Vorſchrift muß gegenwärtig dieſe Beſprengung an allen Sonntagen im Jahre vor dem Hochamte geſchehen. Es wird dabei die dem 50. Pſalme entnommene Antiphon Asperges me mit dem Anfange dieſes Pſalms, während der öſterlichen Zeit aber die Antiphon Vidi aquam nebſt dem Anfange des 117. Pſalms geſungen. Die Beſprengung ſelbſt iſt der ſymboliſche Ausdruck der Worte, welche dieſelbe begleiten. In beiden ſpricht ſich ein

Digitized by Google

demüthiges Bekenntniß der Sünden und ein ſehnliches Verlangen nach Vergebung derſelben aus. Die öſterliche Antiphon weist zugleich auf die Quelle alles Segens und Lebens hin und auf die Gnaden, die dieſer Quelle entſtrömen. Indem nun die Kirche durch den Prieſter die Gläubigen vor Darbringung des hl. Opfers mit geweihtem Waſſer beſprengt, will ſie denſelben in Erinnerung bringen, daß ſie nur mit reinem Herzen vor dem Herrn erſcheinen ſollen, will den Bußgeiſt in ihnen erwecken und von läßlichen Sünden ſie wirklich reinigen. Die Beſprengung nach dem hl. Meßopfer iſt zwar auch an vielen Orten gebräuchlich, aber nicht von der Kirche vorgeſchrieben. Außerdem hat die Kirche den Gebrauch des geweihten Waſſers bei allen ihren Segnungen angeordnet. Ebenſo bedienen ſich die Gläubigen deſſelben vielfach auch im häuslichen Kreiſe, am Morgen und Abende, beim Antritt einer Reiſe als einer Schutzwehr wider die Gefahren der Seele und des Leibes, wider die Verſuchungen des Satans. Der Grund hiervon liegt in der Segnung des Waſſers, welches deshalb auch aqua benedicta genannt wird. Dieſer Segnung erwähnen ſchon Theodoret, Hieronymus und Epiphanius; und die apoſtoliſchen Conſtitutionen enthalten bereits ein Formular für dieſelbe. In der morgenländiſchen Kirche fand auch noch am Feſte der Epiphanie zum Andenken an die Taufe Jeſu im Jordan eine beſonders feierliche Waſſerweihe ſtatt. In der lateiniſchen Kirche wird dieſe Weihe nach kirchlicher Anordnung an den Sonntagen vor dem Pfarrgottesdienſte vollzogen. Einen Hauptbeſtandtheil dieſer Weihe bildet der Exorcismus, welcher über das Waſſer geſprochen wird, und die Vermiſchung des Waſſers mit Salz. Durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Waſſer und Salz der Macht des Satans, durch die Segnung heiligt ſie dieſelben und erhebt ſie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung (ſ. d. A. Geweihte Sache). Die Segnung des Waſſers beruht nach dem hl. Baſilius (de spirit. s. c. 27) auf apoſtoliſcher Tradition. Ebenſo uralt iſt die Vermiſchung deſſelben mit geweihtem Salze (cf. can. 20 de consecr. D. III.). Das Salz dient zur Erhaltung und Bewahrung vor Fäulniß, ſinnbildet alſo die Kräftigung und Stärkung, welche durch den rechten Gebrauch des geweihten Waſſers dem Menſchen zuſtrömen ſoll. „Wir ſegnen, heißt es in dem angeführten Canon, das mit Salz vermiſchte Waſſer für das Volk, damit Alle, welche damit beſprengt werden, geheiligt und gereinigt werden.“ Der Gebrauch des Weihwaſſers reicht alſo bis in's früheſte chriſtliche Alterthum hinauf. Es ſoll für die Gläubigen nicht bloß eine beſtändige Mahnung ſein, nur mit reinem Herzen dem Allerheiligſten ſich zu nahen, ſondern es ſoll ihnen auch zur Heiligung und zum Schutze gegen die Anfechtungen des Satans dienen. Die Wirkſamkeit der Beſprengung hängt dann theils von der ſegnenden Kraft der Kirche, theils von der innern Andacht und dem gläubigen Vertrauen des Menſchen ſelbſt ab, der ſich des geweihten Waſſers in gottgefälliger Weiſe bedient. Vgl. die Liturgik von Lüft, Bd. 2. S. 542 bis 553. Seitz, Recht des Pfarramts. Thl. 2. Abthl. 2 S. 197. [Kraft.]

Weihwaſſeraustheilung, ſ. Weihwaſſer und Beſprengung mit Weihwaſſer.

Weihwaſſerkeſſel. Die Sitte, vor dem Eintritte in die Kirche Hände und Angeſicht zu waſchen, war Veranlaſſung, daß in dem Atrium oder Veſtibulum ein eigenes Waſchbecken (cantharus, labrum, nymphaeum, φιάλη) angebracht wurde. Der hl. Chryſoſtomus thut öfter dieſer Reinigungsquellen in ſeinen Homilien Erwähnung und fordert die Gläubigen auf, nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich ſich zu reinigen, ſo oft ſie das Heiligthum betreten. Als gegen das neunte Jahrhundert die Vorhallen allmählig verſchwanden, ſind jene Waſchbecken oder Weihbrunnen in das Schiff der Kirche an den Eingang der Kirchenthüre verſetzt worden. Außer dieſen feſtſtehenden Weihwaſſerkeſſeln kamen dann noch andere bewegliche in Brauch, deren man ſich bei der Beſprengung von Perſonen, Sachen und Orten mit geweihtem Waſſer und auch bei der Selbſtbeſprengung bedient.

Digitized by Google

Weinende, ſ. Bußgrade.

Weiſen des Morgenlandes, ſ. Dreikönigsfeſt.

Weishaupt, ſ. Illuminaten.

Weisheit. Die Weisheit wird definirt als die richtige und volle Erkennt- niß der Dinge ſowohl nach ihrem Weſen als nach ihrer Zweckbeziehung. In dieſem Sinne kommt die Weisheit bloß Gott zu, der als ens a se und als Schöpfer In- haber der abſoluten Erkenntniß und darum auch Quelle jeder wirklichen und wahren Erkenntniß iſt. Sofern der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen iſt, iſt auch er fähig, Weisheit zu beſitzen. Allein dieſer Beſitz muß ſchon deß- wegen ein relativer ſein, weil der Umfang der menſchlichen Erkenntniß immer ein beſchränkter ſein wird, ſodann aber auch deßwegen, weil derſelbe nicht mit dem Weſen des Menſchen gleichzeitig hergeſtellt, ſondern erſt erlangt werden muß. Zu Erlangung der Weisheit iſt dem Menſchen ein doppelter Weg geöffnet, näm- lich der gewöhnliche darin, daß er die ihm zu dieſem Behufe gegebenen Kräfte und Vermögen anwendet, und der außergewöhnliche darin, daß ſie ihm durch beſon- dere Gnadenmittheilung von Gott verliehen wird. Die verliehene Weisheit ſelbſt iſt wieder eine doppelte, je nachdem ſie auf der scientia beata, d. h. dem aus dem unmittelbaren Schauen Gottes fließenden Erkennen, oder aber auf der im engern Sinne ſogenannten scientia infusa, d. h. dem Erkennen beruht, das in Bezug auf einen größern oder geringern Umfang von Dingen durch unmittelbare Einwirkung Gottes in einem geſchaffenen Weſen hervorgebracht wird, wodurch daſſelbe in den Stand geſetzt wird, die Ideen der betreffenden Dinge zu ſchauen. Letztere Art von Weisheit iſt als beſonderes Charisma eine der ſieben Gaben des hl. Geiſtes (cf. Thom. Aqu. Summa 2. 2 qu. 45 art. 1. Görres, chriſtl. Myſtik. Bd. 2 S. 194 ff.). Was die auf dem Wege der Selbſtanſtrengung erworbene Weisheit betrifft, ſo liegt die Möglichkeit derſelben darin begründet, daß auf der einen Seite Gott als die abſolute Weisheit ſich theils in der Schöpfung, theils zu be- ſtimmten Zeiten der Geſchichte geoffenbart, und daß auf der andern Seite dem Menſchen das Vermögen gegeben iſt, dieſe Offenbarung zu erkennen. Darnach iſt auch die erworbene Weisheit eine doppelte, eine ſolche, welche bloß aus der Betrachtung der Schöpfungswerke hervorgeht (vgl. Röm. 1, 19.), und eine ſolche, welche außerdem noch auf den Thatſachen des Glaubens beruht. Erſtere nennt man die rein natürliche, oder auch heidniſche Weisheit, nicht, weil ſie in ſittlicher Schätzung dem Heidenthume gleichzuſtellen wäre, ſondern weil ſie auch den Heiden zugänglich war. Sie muß ſchon deßwegen eine unvollkommene ſein, weil die Offenbarung Gottes in den Schöpfungswerken nur ein Theil der göttlichen Offen- barung iſt; ſie kann aber auch in ihr Gegentheil verkehrt werden. Das Betrach- ten der Werke Gottes iſt ein Act der Freiheit; es kann daher unterlaſſen oder nur mangelhaft vollzogen werden. Ebenſo verhält es ſich mit Ziehung der Schlüſſe aus den Reſultaten der Betrachtung. Iſt nun aus dem Gemüthe durch die Sünde die Liebe zu Gott entſchwunden und an die Stelle derſelben die ungeordnete Selbſt- liebe getreten, ſo wird der Menſch von ſelbſt in den Werken der Schöpfung nicht mehr Gott ſuchen, ſondern ſich ſelbſt, und die Erkenntniß, die er gewinnt, muß nothwendig eine verkehrte ſein. Dadurch aber wird ſeine Weisheit ſelbſt eine verkehrte werden. Dieſe Weisheit nennt man Afterweisheit, wofür die hl. Schrift auch den Ausdruck Weisheit dieſer Welt oder Weisheit der Beherrſcher dieſer Welt (cf. 1 Cor. 2, 6.) bietet. Iſt demnach die rein natürliche Weisheit an ſich mangelhaft, iſt ſie der nächſten Gefahr des Verderbens ausgeſetzt, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß die wahre Weisheit ſich auf die Thatſachen der im engern Sinne ſogenannten Offenbarung ſtützen muß. Damit iſt aber die natürliche Weisheit nicht ausgeſchloſſen, ſondern nur das Mittel gegeben, ſie zu vervoll- kommnen und vor Ausartung zu bewahren. Nicht die Weltweisheit, ſondern nur die Weisheit dieſer Welt ſteht im Gegenſatz zur Wahrheit (ſ. d. A. Philoſophie).

Digitized by Google

Die auf Grund der Offenbarung erworbene Weisheit iſt zunächſt die, welche uns im A. T. im Gegenſatz zu der aus göttlicher Eingebung hervorgehenden Weisheit der Propheten gelehrt wird. Als ihr Anfang wird die Furcht des Herrn (Pſ. 110, 10. Spr. 1, 7; 9, 10. Sir. 1, 16 u. ſ. w.), als ihre Krone wieder die Furcht des Herrn (Sir. 1, 22.) bezeichnet. Das Buch Job, die Sprüchwörter, der Prediger, das Buch Jeſus Sirach und der Weisheit Salomo's beſchäftigen ſich vorzugsweiſe mit ihr und laſſen uns auch die Art und Weiſe ſchauen, in der ſie in der Kirche des A. T. betrieben worden. Während das Buch der Sprüchwörter und des Jeſus Sirach hauptſächlich den Charakter einer Anweiſung zu ſittlich practiſcher Lebensweisheit an ſich tragen, beſchäftigt ſich das Buch Job mit den höchſten ethiſchen und das der Weisheit Salomos mit den ſchwierigſten ſpeculativ-theologiſchen Problemen; das Buch des Predigers aber enthüllt in ſchreckender Weiſe die Abgründe des Scepticismus, an welchen der Pfad des altteſtamentlichen Weiſen vorüberführte. Denn auch die Weisheit des A. T. iſt, weil ſie ſich noch nicht auf die vollendete Offenbarung ſtützen konnte, eine mangelhafte und legt daher in ihrer Geſtaltung ſelbſt die Gefahr der Verirrung nahe, wie ſie z. B. bei dem Alexandriner Philo wirklich eingetreten iſt. Indem die göttliche Offenbarung in der Perſon des Gottmenſchen Jeſus Chriſtus ihre Vollendung erlangte, iſt auf den Grund derſelben die vollkommene Weisheit, ſo weit ſie der Menſch überhaupt erwerben kann, möglich geworden; denn „in Chriſtus Jeſus ſind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen“ (Col. 2, 3). Dieſe in der Perſon des Gottmenſchen verborgene Weisheit wird unter der Leitung des hl. Geiſtes durch die lehrende Kirche jedem Gläubigen zugänglich gemacht und es hängt nur davon ab, daß ſein Wollen ein gutes ſei, um zur wahren Weisheit zu gelangen. [Aberle.]

Weisheit, Buch der (LXX *σοφία Σαλωμών* oder *σοφία Σολομῶντος*, Vulg. Liber Sapientiae) heißt ein deuterokanoniſches Buch des A. T., welches im kirchlichen Kanon auf das Hohelied folgt. Es wurde im Alterthum als ein Werk Salomo's betrachtet und darum „Weisheit Salomo's“ (LXX) genannt, ſpäter aber als man von ſeiner nicht-ſalomoniſchen Abfaſſung ſich überzeugt und Hieronymus es in Bezug auf ſeine griechiſche Ueberſchrift für pſeudepigraphiſch erklärt hatte, nannte man es einfach „Buch der Weisheit“ (Vulg.). Durch dieſe Benennung wird in allgemeiner Weiſe ſchon ſein **Inhalt** angegeben. Es enthält nämlich Belehrungen über die Weisheit und Ermahnungen zum Streben nach derſelben. Zunächſt und hauptſächlich richtet es ſich an Fürſten und Könige, dringt auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit, ohne welche ſich keine Weisheit erlangen laſſe, warnt vor allem ſündhaften Weſen, namentlich vor religiöſer Leichtfertigkeit und Freidenkerei, Läugnung der Unſterblichkeit und gerechten Vergeltung, und zeigt, wie ſchrecklich das Schickſal der Böſen und wie beneidenswerth das der Frommen im künftigen Leben ſein werde. Dann wird nähere Belehrung ertheilt über die Art, wie man zur Weisheit gelange, über ihr Weſen und ihre Segnungen, und namentlich gezeigt, wie nur ſittliche Unbeſcholtenheit zu ihr führe, wie nur durch ſie eine ſegenreiche Regierung möglich werde, und überhaupt nur durch ſie der Menſch zu wahrem Glück und Segen gelange. Endlich wird ihr Walten in der israelitiſchen Geſchichte und in einzelnen ausgezeichneten Perſonen derſelben nachgewieſen und namentlich hervorgehoben, wie durch ſie die Israeliten aus Aegypten befreit und die Aegyptier beſtraft, jene das verheißene Land erlangt und die Canaaniten wegen ihres Götzendienſtes ausgerottet worden ſeien, woran ſich dann noch eine nähere Beſchreibung des Götzendienſtes, ſeines Urſprunges, ſeiner Thorheit, ſeiner Gräuelhaftigkeit vor Gott, und der ſchrecklichen Strafen, die die Götzendiener treffen, anſchließt, wogegen Gottes Güte zu allen Zeiten ſegnend über ſeinem Volke gewaltet habe und walte. Das Buch zerfällt ſomit in drei Haupttheile: Ermahnung zur Weisheit (Capp. 1—5.), Erlangungsweiſe und Segnungen derſelben (Capp. 6—9.), Walten derſelben in der Geſchichte Israels

(Capp. 10—19.). — Obwohl ſchon nach dieſer Inhaltsangabe das Buch als ein einheitliches Ganzes erſcheint, ſo hat man ihm doch in neuerer Zeit den **einheitlichen Charakter** wiederholt abgeſprochen und es bald zweien, bald dreien, bald unbeſtimmt vielen Verfaſſern zugetheilt (vergl. Herbſt, Einleitung II. 3. S. 172 ff.). Die Hauptgründe, auf die man ſich dafür beruft, ſind: verſchiedene Darſtellungsweiſe und verſchiedenartiger gegen einander abſtechender Inhalt in den einzelnen Theilen des Buches. Allein ſo viel iſt im Voraus klar, daß erſtere in letzterem ihren Grund hat und ihre genügende Erklärung findet; letzterer aber iſt weder im Allgemeinen noch im Einzelnen von der Art, daß er nicht von Einem und demſelben Verfaſſer herrühren könnte, und die Einzelnheiten, die man zur Erhärtung des Gegentheils angeführt hat, ſind durchaus nicht beweiſend, wie z. B. daß vom 10. Capitel an Salomo nicht mehr zu ſprechen ſcheine, daß im 2. Theil gegen Abgötterei geeifert werde, der doch Salomo ergeben geweſen, daß in einem Theile des Buches Spuren platoniſcher Philoſophie vorkommen, die ſich in anderen Theilen deſſelben nicht finden u. ſ. w. Denn der Redende wird bloß im 9. Capitel ausdrücklich als Salomo bezeichnet, und man müßte daher, wenn dieſes für einen andern Verfaſſer beweiſend wäre, nicht bloß das Nachfolgende, ſondern auch das Vorausgehende von einem anderen Verfaſſer herleiten, ſodann Warnungen vor Götzendienſt, ſofern ſie dem Salomo in den Mund gelegt werden, können weder an ſich, noch im Verhältniſſe zum übrigen Inhalte des Buches befremden, weil ja Salomo in ſeinen früheren Regierungsjahren wirklich ein eifriger Jehovaverehrer war und im ganzen Buche nirgends als götzendieneriſch oder zum Götzendienſte geneigt erſcheint; Spuren der platoniſchen Philoſophie aber kommen in keinem Theile des Buches der Weisheit vor. Der zugemeſſene Raum verbietet jedoch eine ſpecielle und erſchöpfende Widerlegung der verſchiedenen Zerſtückelungsverſuche des Buches, und wir müſſen deßfalls auf das Ausführlichere in der Herbſt'ſchen Einleitung (a. a. O.) verweiſen. Jene Zerſtückelungen aber müſſen wir um ſo entſchiedener abweiſen, als nicht nur die einzelnen Theile des Buches ſehr gut zuſammenpaſſen und ein wohlgeordnetes Ganzes bilden, ſondern auch die das Buch charakteriſirenden zuſammengeſetzten Haupt- und Beiwörter, die Aſſonanzen und Wortſpiele und einzelne Lieblingsausdrücke des Verfaſſers in allen Theilen des Buches gleichmäßig vorkommen, und Verſchiedenheit in Sprache und Darſtellung nur da ſich zeigt, wo ſie durch den Inhalt verurſacht wird. — Die Gegner des einheitlichen Charakters unſeres Buches haben auch deſſen **Integrität** angefochten, und daſſelbe theils für mangelhaft am Anfange oder Ende, theils für erweitert durch Interpolationen erklärt. Die Gründe für's Eine und Andere ſind aber ſehr unbedeutend. Daß das Buch keine Ueberſchrift hat, die den Verfaſſer nennt, und doch Prophetieen enthält (Houbig.), kann am wenigſten beweiſen, daß der Anfang deſſelben verloren gegangen ſei, denn ſolche Ueberſchriften fehlen ja bei manchen bibliſchen Schriften prophetiſchen Inhaltes, z. B. Pſ. 2. Die Behauptung einer Verſtümmelung am Ende iſt wohl aufgeſtellt (Grot, Calm., Eichh.) aber durch nichts begründet worden. Sie hat auch in der That keinen rechten Grund; denn das Walten der Weisheit in der israelitiſchen Geſchichte wird der Abſicht des Verfaſſers gemäß ſo weit nachgewieſen, daß weitere hiſtoriſche Ausführungen unnöthig ſcheinen mußten, und die Nachweiſung dann mit einer Lobpreiſung der Güte Gottes, die ſich zu allen Zeiten und an allen Orten an ſeinem Volke bewährt habe, auf ſo paſſende Weiſe abgeſchloſſen, daß es ſchwer begreiflich iſt, wie man daran Anſtoß nehmen konnte. Interpolationen, und zwar durch einen Chriſten, will Hugo Grotius im Buche der Weisheit mehrere entdeckt haben; er macht ſie nicht ausdrücklich namhaft, meint aber wahrſcheinlich jene Stellen, die vom Gerechten in ähnlicher Weiſe wie das N. T. vom Meſſias ſagen, daß er Kenntniß Gottes beſitze und παῖς ϑεῦ ſei (2, 13), und die ſeine Verfolger gerade ſo über ihn ſpotten laſſen, wie nach dem N. T. die Kreuziger

Digitized by Google

des Heilandes über Dieſen ſpotten (2, 17.), und die Stellen, wo die Seligkeit des künftigen Lebens als ein Glänzen und Leuchten (3, 6.) und als ein Herrſchen und Weltrichten (3, 8. 5, 15) bezeichnet wird. Allein all dieſes konnte, ſo wie es im Buche der Weisheit geſchieht, geſagt werden auf Grund anderer altteſtamentlicher Stellen, wie namentlich Jeſ. 52, 13. 53, 11. Dan. 7, 18 ff. 12, 1 f., und man hat weit mehr Recht, derartige Stellen im N. T. für Reminiſcenzen und Entlehnungen aus dem Buche der Weisheit zu halten, als in letzterem Interpolationen aus dem N. T. zu behaupten. — Als **Urſprache** des Buches iſt in alter und neuer Zeit öfters die hebräiſche, auch die chaldäiſche bezeichnet worden, ſo daß unſer griechiſcher Text als eine Ueberſetzung zu betrachten wäre. Die Annahme jedoch eines chaldäiſchen Urtextes beruht nur auf einem Mißverſtändniß in Betreff der Aeußerung des Nachmanides, daß er das Buch der Weisheit in chaldäiſcher Sprache geſehen habe, und fällt damit von ſelbſt weg. Nachmanides ſagt nämlich ausdrücklich, daß das von ihm geſehene chaldäiſche Buch der Weisheit eine Ueberſetzung, nicht aber daß es, wie man ſeine Worte verſtanden hat, der Urtext geweſen ſei. Sofort kann es ſich nur noch fragen, ob das Buch nicht vielleicht hebräiſch geſchrieben worden ſei; und dieſe Frage müſſen jedenfalls diejenigen bejahen, die daſſelbe für ein Werk Salomo's halten, weil ſich von ihm nicht erwarten läßt, daß er in anderer als hebräiſcher Sprache geſchrieben habe. Es laſſen ſich auch wirklich zu Gunſten eines hebräiſchen Urtextes die vielen Hebraismen, das enge Anſchließen an die poetiſchen Bücher des hebräiſchen Kanons, und einzelne Stellen, die man als Ueberſetzungsfehler anzuſehen verſucht werden könnte, geltend machen. Auf der andern Seite ſprechen aber doch ungleich ſtärkere Gründe für die Urſprünglichkeit des griechiſchen Textes. Schon die Schreibart überhaupt iſt weit beſſer, als es bei einer Ueberſetzung eines hebräiſchen Textes zu erwarten wäre. Es finden ſich nämlich in dem Buche eine Menge rein griechiſcher Redensarten, die ſich nicht aus einer hebräiſchen Vorlage ableiten laſſen, wie z. B. *ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς* (10, 3.), *ἀγῶνα βραβεύειν* (10, 12.) ꝛc., ferner viele zuſammengeſetzte Haupt- und Beiwörter, die im Hebräiſchen keinen entſprechenden Ausdruck haben, wie z. B. das vorige *ἀδελφόκτονος*, dann *νηπιόκτονος* (11, 17.), *ὀλιγοχρόνιος* (9, 5.), *ἀνεξικακία* (2, 19.) ꝛc. Außerdem kommen ſo viele Paronomaſieen, Aſſonanzen, Wortſpiele und Oxymora vor, wie *ἄδικα — δίκη* (1, 8.), *οὖς — θροῦς* (1, 10.), *ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται* (6, 10.) ꝛc., als in der Ueberſetzung eines hebräiſchen Textes ſich nicht finden würden. Endlich ſpricht für die Urſprünglichkeit des griechiſchen Textes der große Wortreichthum und die Beſchaffenheit mancher Abſchnitte, die ſichtlich nicht etwa hebräiſch, ſondern gleich griechiſch gedacht ſind, wie 2, 1—6. 7, 22—26. Da aber durch all dieſes jene Erſcheinungen doch nicht beſeitigt werden, welche wenigſtens an einzelnen Stellen auf einen Zuſammenhang unſeres griechiſchen Textes mit einem hebräiſchen hindeuten, ſo wird wohl nur die Annahme übrig bleiben, daß das Buch zwar ſalomoniſche Lehre enthalte, aber von einem ſpäteren Israeliten in griechiſcher Sprache niedergeſchrieben ſei, jedoch mit Benützung einer hebräiſchen (oder auf Hebräiſchem ruhenden) Vorlage. Als **Verfaſſer** wurde in der alten Kirche meiſtens Salomo betrachtet, wozu ohne Zweifel theils die Ueberſchrift des griechiſchen Textes, theils die ausdrückliche Einführung Salomo's als redender Perſon im 9. Capitel Anlaß gab. Indeſſen hält doch ſchon Auguſtin, auf andere (doctiores) ſich berufend, dieſe Anſicht für unrichtig und Hieronymus erklärt die Ueberſchrift geradezu für falſch. Und in der That ſpricht gegen ſalomoniſche Abfaſſung ſchon die griechiſche Urſprache, dann die Thatſache, daß das Buch nicht in den paläſtinenſiſch-jüdiſchen Kanon aufgenommen wurde, und endlich einzelne Anſpielungen auf die griechiſche Mythologie, die ſich in einer ſalomoniſchen Schrift nicht finden könnten, wie die Erwähnung des Hades (1, 14. 16, 13.), die Bezeichnung des Manna als Ambroſia (19, 21.), die Anſpielung

Digitized by Google

auf den Letheſtrom (16, 11). Faßt man dagegen die Ueberſchrift σοφία Σολομῶντος nur in dem Sinne, daß das Buch ſalomoniſche Lehren und Weisheitsſprüche enthalte, ſo läßt ſich gegen ihre Richtigkeit nichts Erhebliches einwenden. Außer Salomo ſind im Alterthum auch Sirach und Philo als Verfaſſer genannt worden. Auguſtin jedoch, der ſich für Sirach entſchieden hatte, nahm ſpäter ſeine dießfallſige Anſicht wieder zurück. Dieſelbe iſt auch ſicher nur dadurch entſtanden, daß man das Buch Sirach und das Buch der Weisheit wegen ihres theilweiſe ähnlichen Inhaltes nicht immer genau unterſchied, ſondern auch mit einander verwechſelte, und dann vom einen ausſagte, was nur vom andern galt. Den Juden Philo war Hieronymus als Verfaſſer zu betrachten nicht abgeneigt, und viele Gelehrte der neuern und neueſten Zeit ſind gleicher Anſicht. Allein in der Sammlung der philoniſchen Schriften ſcheint ſich das Buch der Weisheit nie befunden zu haben, denn Euſebius und Hieronymus, wo ſie dieſelben aufzählen, nennen es nicht; ſodann iſt die Darſtellungsweiſe von jener in den philoniſchen Schriften ganz verſchieden, und in letzteren findet man namentlich das numeröſe rhythmiſche Ebenmaß und die vielen Paronomaſieen und Aſſonanzen nirgends ſo wie im Buche der Weisheit; endlich, und das iſt die Hauptſache, findet ſich von den eigenthümlichen Lehren Philo's, von der Trichotomie des menſchlichen Weſens, von der abſoluten Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes, von untergeordneten Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt ꝛc. im Buche der Weisheit nichts, und die Behauptung, daß ſich Derartiges darin finde, beruht nur auf unrichtigen Deutungen (vergl. Herbſt, Einleitung II. 3. 161 ff.). Wenn ferner auch Serubbabel als Verfaſſer des Buches der Weisheit bezeichnet und behauptet worden iſt, derſelbe nenne ſich Salomo als Erbauer des zweiten Tempels, er verſtehe unter den Verfolgern des Gerechten die Samaritaner u. ſ. w., ſo ruht dieſe Anſicht zunächſt ſchon auf der unrichtigen Vorausſetzung, daß der Urtext des Buches ein chaldäiſcher ſei, und hat ſich auch abgeſehen davon nicht gut begründen laſſen. Bloß wegen des Tempelbaues z. B. konnte ſich Serubbabel doch nicht geradezu als König Salomo bezeichnen und von einem Thron ſeines Vaters (9, 7. 12.) reden und von Furcht, die er fremden Herrſchern einflöße (8, 14 f.), und die Samaritaner zur Zeit Serubbabels waren keine Läugner der Vorſehung und Unſterblichkeit, wie die Verfolger des Gerechten im Buche der Weisheit. Wenn endlich noch ziemlich unbeſtimmt ein antiocheniſcher oder paläſtinenſiſcher Jude um die Zeit des Antiochus Epiphanes, oder ein Mitglied der Eſſener- oder Therapeutenſecte als Verfaſſer bezeichnet wird, ſo ſind das Vermuthungen, die ſich leichter widerlegen als begründen laſſen, und wenig Werth haben. Und ſo bleibt nur übrig mit älteren Auslegern einzugeſtehen, daß die Perſon des Verfaſſers unbekannt ſei. Wollen ihn Manche derſelben als einen ägyptiſchen Juden anſehen und unter den 72 Ueberſetzern ſuchen, ſo ſpricht gegen Letzteres wenigſtens die wahrſcheinlich ſpätere **Entſtehungszeit** des Buches. Ueber dieſe ſind ungefähr ebenſo verſchiedene Anſichten aufgeſtellt worden wie über den Verfaſſer. Uebrigens hat ſchon Corn. a Lapide aus der ausführlichen Darſtellung des Verhältniſſes der Israeliten zu den Aegyptiern in der moſaiſchen Zeit die Folgerung gezogen, daß auch zur Zeit des Verfaſſers ein ähnliches Verhältniß Statt gefunden und zur Entſtehung des Buches mitgewirkt haben werde. Er glaubt daher, die Abſicht des Verfaſſers gehe dahin, einerſeits den Ptolemäern in Erinnerung zu bringen, was den Aegyptiern ſchon einmal wegen ihrer Befeindung des auserwählten Volkes begegnet ſei, und andererſeits die bedrängten Israeliten, die ſich durch harte Mißhandlung ſchon theilweiſe zum ägyptiſchen Götzendienſt verleiten ließen, zum ſtandhaften Ausharren im Glauben und in der Treue gegen Gott zu ermuthigen. Und wenn es ſich in der That nicht läugnen läßt, daß dieſes große Wahrſcheinlichkeit habe, ſo kann das Buch entweder gleich unter dem erſten Ptolemäer geſchrieben worden ſein, weil die Juden von ihm, als er Jeruſalem eroberte und einen Theil des

Digitized by Google

Volkes nach Aegypten abführte, ohne Widerrede viel zu leiden hatten, oder es kann ſpäter unter Ptolemäus Philopator entſtanden ſein, der aus einem vorübergehenden Begünſtiger der Juden ein heftiger Verfolger derſelben geworden, und deſſen Gewaltthaten gegen die Juden (3 Macc. 1—5.) manchen Abfall unter ihnen bewirkten (3 Macc. 2, 31.). Daß aber unter dieſem Ptolemäer das Buch geſchrieben worden ſei, iſt wahrſcheinlicher, weil unter ihm die Lage der Juden in Aegypten eine weit traurigere war als unter Ptolemäus Lagi. Was die hiſtoriſche und didaktiſche Zuverläſſigkeit betrifft, ſo iſt dieſelbe von den Gegnern der Kanonicität des Buches mehrfach angefochten worden, und ſie ſuchen gerade dadurch neue Gründe gegen die Kanonicität zu gewinnen. Als hiſtoriſche Unrichtigkeiten hat man bezeichnet die Angabe, daß der Götzendienſt aus abergläubiſcher Todtenverehrung entſtanden ſei (14, 15.), daß Abraham zur Zeit des babyloniſchen Thurmbaues gelebt habe (10, 5.), daß Joſeph Scepter und Diadem über Aegypten erhalten habe (10, 14.), daß die Israeliten in Aegypten tadellos gelebt haben (10, 15.), daß vom ägyptiſchen Hagel das Ungeziefer verſchont geblieben ſei (16, 18.), daß den Aegyptiern ſchreckliche Geſpenſter erſchienen ſeien (17, 3.), daß die Wachteln durch ein Wunder hervorgebracht worden ſeien (19, 11.), daß die Canaaniten Zauberei getrieben, rohes Fleiſch gefreſſen und Mücken und Weſpen göttlich verehrt haben (12, 4 f. 23 f.). Allein alle dieſe vorgeblichen Unrichtigkeiten beruhen nur theils auf unrichtigen Deutungen, theils auf falſchen Vorausſetzungen bei den betreffenden Stellen. So wird z. B. Cap. 14, 15. nicht der Götzendienſt überhaupt, ſondern nur eine beſtimmte Art deſſelben aus abergläubiſcher Todtenverehrung hergeleitet; von Abraham wird 10, 15. nicht geſagt, daß er zur Zeit des babyloniſchen Thurmbaues gelebt habe, ſondern nur daß die Weisheit ihn untadelhaft bewahrt habe, als die übrigen Völker in Bosheit verfielen u. ſ. w. (vgl. Herbſt, Einl. II. 3. 199 ff.). [Welte.]

Weisheit Gottes, ſ. Gott.

Weiſſagung, Prophetie. Drey gibt folgende Definition: „Die Prophezeiung iſt Vorausnahme und Vorherverkündigung der Zukunft, inſoweit dieſe in der bekannten Gegenwart weder gegeben noch ſichtbar vorbereitet iſt, darum wenn ſie in der Erfüllung zur erſcheinenden Wirklichkeit wird, dem Menſchen nicht anders zur Voranſchauung kommen konnte, als durch göttliche Erhebung über die Schranken menſchlichen Erkennens“ (Apologetik I. 226). Dieſe Definition iſt vollkommen richtig; ſie ſpricht nicht eine Privatmeinung, ſondern einen allgemein bekannten und anerkannten Begriff aus. Demnach iſt vor allem die Weiſſagung wohl zu unterſcheiden nicht nur von dem auf Combination beruhenden Vermuthen in Betreff der Zukunft, von der Erkenntniß des Künftigen aus und nach dem Gegenwärtigen und Vergangenen, ſondern auch von jenem ekſtatiſchen Vorherſehen (ſ. d. A. Verzückung), das man Divination zu nennen pflegt. Es iſt nämlich dem menſchlichen Geiſte gegeben dann und wann in Folge außerordentlicher Dispoſition, in Folge davon nämlich, daß er ſich ſozuſagen aus dem Körper in ſich ſelbſt zurückzieht und ſo nicht mehr durch die Sinnesorgane, ſondern in und durch ſich ſelbſt, alſo ohne Vermittlung thätig iſt, ſowohl zeitlich als räumlich Jenſeitiges zu ſehen, wie wenn es gegenwärtig wäre. Dieſes ekſtatiſche Erkennen nennt man, wenn es ſich auf räumlich Jenſeitiges bezieht, Fernſehen, auch Hellſehen, wenn es ſich dagegen auf zeitlich Jenſeitiges, beſtimmter auf Zukünftiges bezieht, Vorherſehen, Divination. Die Alten haben dieſes Vorherſehen auf ein Einwirken der Gottheit zurückgeführt. Wir aber erkennen darin ebenſo entſchieden einen rein natürlichen, wenn auch außerordentlichen Vorgang, als uns gewiß iſt, Gott ſei etwas ganz anderes als die Geſammtheit und der Zuſammenhang der einzelnen Dinge. Indeſſen liefert, um dieß gelegentlich gleich hier zu bemerken, gerade die Divination, deren Vorkommen nicht in Abrede zu ſtellen iſt, den Beweis, daß wahre Weiſſagung möglich ſei, weil den Beweis, daß der menſchliche Geiſt be-

Digitized by Google

fähigt ſei, Träger der göttlichen Erkenntniß und Verkündigung des Künftigen zu ſein. — Das Nächſte wird nun aber die Frage ſein, woran die wahre Weiſſagung, d. h. woran ein Verkündigen künftiger aus der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu erkennender Ereigniſſe als wahre Weiſſagung zu erkennen ſei. Nennt man Klarheit und Beſtimmtheit, ſo iſt damit theils zu viel theils zu wenig gefordert; zu viel, denn es iſt nicht einzuſehen warum ſich Gott immer mit voller Klarheit und Beſtimmtheit über das Künftige erklären ſoll, das er offenbaren will; was kann ihn hindern, in einzelnen Fällen bloß Andeutungen, mehr oder weniger allgemein, unbeſtimmt und dunkel, zu geben? Ohnehin iſt nicht denkbar, daß eine auch noch ſo deutliche Offenbarung Gottes nicht mehr oder weniger an Klarheit und Beſtimmtheit verliere, indem ſie durch das Organ hindurchgeht, deſſen ſich Gott bedient. Dieſes Organ iſt nothwendig immer ein Menſch und ſteht als ſolcher unter dem Einfluſſe beſtimmter Verhältniſſe, Anſchauungen, Sprach- und Darſtellungsweiſe ꝛc., was ſelbſtverſtändlich nicht verfehlen kann, der Darſtellung dieß und jenes beizumiſchen, was den Sinn des Geoffenbarten verdunkelt, das Verſtändniß erſchwert. Anderſeits aber iſt mit jenen Kennzeichen auch zu wenig gefordert, es kann eine die Zukunft betreffende Ausſage ſehr beſtimmt und klar und doch nichts weniger als Weiſſagung, ſondern etwa Vermuthung oder Divination oder auch Lüge ſein. Wir werden im Allgemeinen die Weiſſagung nicht weniger als das Wunder zunächſt vorzugsweiſe nach der ſittlichen Beſchaffenheit und der ſocialen und geſchichtlichen Stellung deſſen zu beurtheilen haben, von dem ſie ausgeht. Während aber dann die Wirklichkeit des Wunders in der Regel ſogleich zu erkennen iſt, kann ſich die Wahrheit der Weiſſagung immer erſt dann offenbaren, wo ſich das Vorausverkündigte verwirklicht. Da aber die wahre Weiſſagung ſchlechthin nur von Gott ausgehen, ein Menſch nur deren Vermittler, in Folge göttlicher Inſpiration, ſein kann, ſo wird ſich dieſelbe ſtets, wenn auch nicht immer unmittelbar, auf den göttlichen Weltplan beziehen oder den göttlichen Weltplan zum Inhalt haben. Daher finden ſich die Weiſſagungen, wenn auch nicht allein, ſo doch vorzugsweiſe in jenem Strome der Weltgeſchichte, in welchem uns der göttliche Weltplan concentrirt und darum in voller Klarheit und Beſtimmtheit vor die Augen tritt, in der göttlichen Offenbarung, die mit Adam beginnend auf Chriſtus hin leitet, und dann von Chriſtus ausgehend ſich in der Kirche fortſetzt bis zum Ende des Erdelebens. So zerfallen alle Weiſſagungen in zwei Claſſen: vorchriſtliche und chriſtliche. Jene weiſen auf den künftigen Meſſias hin, d. h. haben den kommenden Chriſtus zum Inhalt und ſind ſo die ſog. meſſianiſchen Weiſſagungen (ſ. d. A. Meſſias). Wohl haben die Propheten, welche die Träger dieſer Weiſſagungen geweſen, auch mancherlei andere Ereigniſſe, nicht nur das israelitiſche, ſondern auch andere Völker betreffend, vorherverkündigt. Allein die Aufmerkſamkeit, die ſie derartigen Ereigniſſen ſchenkten, war ſtets eine nur gelegenheitliche, vorübergehende; das Hauptziel, wornach ſie ihren Blick ſtets unverwandt gerichtet, war und blieb der Meſſias, ſo daß die meſſianiſchen Weiſſagungen den Mittelpunct ihrer prophetiſchen Thätigkeit bilden. Träger der chriſtlichen Weiſſagungen iſt zunächſt Chriſtus ſelbſt und dann nach ſeinem Hingange einzelne ſeiner Gläubigen, den Inhalt aber derſelben bildet das meſſianiſche Reich. Chriſtus ſelbſt hat vorausverkündigt zunächſt ſeine eigene Geſchichte, Tod und Auferſtehung, dann den Untergang des Volkes Israel und ſofort die Geſchichte der Kirche, deren allmälige Verbreitung und Erſtarkung, die Schickſale ſeiner Stellvertreter, der Boten des Evangeliums, und zuletzt das Ende dieſer gegenwärtigen Welt und den durch das Gericht vermittelten Uebergang in die künftige bleibende. Da hiernach Chriſtus die Hauptmomente der ihm folgenden und durch ihn geſtalteten Geſchichte vorausverkündigt hat, bleibt für weitere Prophezeiungen wenig Stoff übrig oder doch nur Stoff von geringerer Bedeutung. Darum bieten uns ſchon die Weiſſagungen der Apocalypſe (ſ. d. A.), die einzigen

Digitized by Google

achchriſtlichen, die unbedingt und allſeitig als ächt anzuerkennen ſind, ſoweit ſie as Ganze des meſſianiſchen Reiches betreffen, nichts weſentlich Neues. Die pätern aber, deren es allerdings jederzeit gegeben hat und jederzeit geben wird, o lange die Kirche beſtehen wird, beſchränken ſich vollends auf einzelne mehr oder veniger unbedeutende Momente. Ohnehin müſſen ſich dieſelben ſtets der Prüfung anterwerfen und dürfen als ächt zu gelten nur unter der Bedingung hoffen, daß ſie den von den alten anerkannten Propheten, von Chriſtus ſelbſt und von Johannes entworfenen Grundlinien der chriſtlichen Geſchichte nicht widerſprechen. Derartige Weiſſagungen ſind z. B. die Prophezeiungen von Hermann von Lehnin und Barth. Holzhauſer. Es gilt in dieſer Beziehung von den Weiſſagungen daſſelbe, was von den Wundern und den Lehren und Werken der einzelnen Glieder der Kirche. Wie intereſſant jedoch der hierin berührte Punct mit den daran ſich knüpfenden Fragen auch ſei, ſo glauben wir doch nicht länger dabei verweilen zu müſſen und zu der letzten Frage übergehen zu können, zu der Frage, welchen Einfluß die Weiſſagungen auf den Glauben haben, welche Bedeutung alſo ihnen in Betreff der Apologie des Chriſtenthums zukomme. In dieſer Beziehung wurden ſie von jeher neben die Wunder geſtellt; von jeher wurden die Wunder und die Weiſſagungen als Hauptſtützen des Glaubens, weil als Thaten angeſehen, wodurch ſich die Träger oder Vermittler göttlicher Offenbarung beglaubigen. Die meiſten Apologeten achten beide einander völlig gleich, viele aber ſtellen die Wunder, andere die Weiſſagungen höher. Die älteſten Apologeten des Chriſtenthums haben entſchieden Letzteres gethan. So nennt Juſtin die Weiſſagungen (die Uebereinſtimmung der Vorausverkündigung mit dem wirklich Geſchehenen) den größten und überzeugendſten Beweis für das Chriſtenthum, und zwar nicht nur den Gläubigen, ſondern auch den Heiden gegenüber (*μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν*, Apol. I. c. 30). Ja an einem andern Orte drückt er ſich ſo ſtark aus, daß man meinen könnte, es haben ihm die Weiſſagungen allein als ſicherer Grund für die Apologie des Chriſtenthums gegolten. „Wie würden wir, ruft er aus, einem gekreuzigten Menſchen glauben, daß er der Erſtgeborene des ungezeugten Gottes ſei und das ganze Menſchengeſchlecht richten werde, wenn wir nicht Zeugniſſe über ihn hätten, die aus einer Zeit ſtammen, wo er noch nicht Menſch geworden und noch nicht erſchienen war (*εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ὁρῶμεν*. Apol. I. 53); und darüber werden wir uns allerdings nicht wundern, wenn wir an der zuerſt citirten Stelle ſehen, daß Juſtin die Weiſſagung auch eine Stütze für das Wunder ſein laſſe. Es heißt nämlich daſelbſt wörtlich ſo: „Damit uns aber Niemand entgegenhalte: was hindert, daß der bei euch ſogenannte Chriſtus, purer Menſch ſeiend, mit magiſcher Kunſt die ſogenannten Wunder verrichtet und darum Sohn Gottes zu ſein geſchienen habe, ſo wollen wir nun den Beweis (nämlich für die Wahrheit unſeres Glaubens) liefern, *τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα*, indem wir nicht einfach den Erzählern Glauben ſchenken, ſondern Jenen glauben müſſen, welche das Geſchehene vorausverkündigt haben, und zwar darum glauben müſſen, weil wir mit eigenen Augen ſehen, wie das Vorausverkündigte theils geſchehen iſt, theils noch gegenwärtig geſchieht.“ Juſtin aber ſteht mit dieſer Anſchauung nicht nur nicht allein, ſondern theilt dieſelbe geradezu mit allen alten Vätern. Vgl. Athenag. Legat. c. 7; Theoph. ad Aut. I. 14; Iren. adv. haer. II. 32. 4 (*εἰ δὲ καὶ τὸν κύριον φαντασιωδῶς τὰ τοιαῦτα* — nämlich die *σημεῖα, δυνάμεις*, wie die Todtenerweckungen und auch ſeine eigene Auferſtehung — *πεποιηκέναι φήσουσιν, ἐπὶ τὰ προφητικὰ ἀνάγοντες αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν ἀποδείξομεν πάντα οὕτως περὶ αὐτοῦ καὶ προειρῆσθαι καὶ γεγονέναι βεβαίως καὶ αὐτὸν μόνον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*); Clem. Alex. Protrept. c. 8. § 77. (*οἱ χρησμοὶ τὰς εἰς τὴν θεοσέβειαν ἡμῖν ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες θεμελιοῦσι τὴν*

ἀλήθειαν, cf. Strom. VI. 15 § 122); Tert. apol. c. 20 (Quidquid agitur, praenunciabatur; quidquid videtur, audiebatur . . . Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis); Orig. c. Cels. I. 2 (in den Weiſſagungen vollzieht ſich der Beweis des Geiſtes, in den Wundern der der Kraft, vergl. 1 Cor. 2, 4.); I. 46 II. 28 u. 48; Lactant. instit. V. 3 (Lactantius ſtellt hier Chriſtus und Apollonius von Tyana einander gegenüber und behauptet im Verlauf gelegentlich, die Chriſten ſeien weiſer als die Heiden, weil ſie nicht ſo ohne Weiteres wie dieſe beim Anblick wunderbarer Thaten glauben: sapientiores sumus qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adjunximus, quam vos qui ob exigua portenta Deum credistis. Wir haben noch einen andern und zwar feſteren Grund des Glaubens – an den Weiſſagungen, welche freilich nur die Juden kennen. Dann heißt es ſpäter ſo: „Disce igitur . . . non idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annunciata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia: magnum putassemus, ut et vos nunc putatis et Judaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum Christum prophetae omnes uno spiritu praedixissent). Der Unterzeichnete glaubt, die alten Väter haben hier richtig und, wie in gar vielen Puncten, richtiger geſehen als die neueren Theologen. Mögen Wunder und Weiſſagungen an ſich einander ganz gleich ſein, ſo iſt doch fürs Erſte unzweifelhaft richtig, was Juſtin geltend gemacht, daß das Wunder durch die Weiſſagung, die Weiſſagung aber nicht ebenſo durch ein Wunder, ſondern lediglich durch den Erfolg Beſtätigung empfange; d. h. das Wunder iſt gewiſſermaßen von der Weiſſagung, dieſe aber nicht von jenem abhängig. Mithin muß der Weiſſagung höhere Geltung zuerkannt werden. Schon dieſes Eine iſt entſcheidend. Es kommt aber dazu noch Zweitens, daß ſich der Inhalt der Weiſſagung viel leichter als der Inhalt des Wunders als das erkennen läßt, was er iſt, als wahre oder ſcheinbare Wirklichkeit, als etwas dem göttlichen *Weltplan* Entſprechendes oder Widerſprechendes. Der Inhalt des Wunders als beſtimmter einzelner That iſt irgend eine Einzelheit: Geneſung eines Kranken, Auferſtehung eines Todten, Beruhigung aufgeregter Elemente u. dgl. Bei Beurtheilung ſolcher Einzelheiten aber iſt immer ſehr leicht in Irrthum zu verfallen. In Betreff deſſen aber, was den Inhalt der Weiſſagungen bildet, kann nur darüber Ungewißheit ſein, ob das Vorausverkündigte wirklich eingetroffen. Iſt aber Letzteres ausgemacht und allem Zweifel entrückt, ſo iſt weiter eine irrige Anſicht geradezu unmöglich. Will man auch nicht geradezu behaupten, was aber allerdings zu behaupten iſt, daß, was geſchichtliche Exiſtenz und Beſtand gewonnen hat, ſchon dadurch allein ſich als wahrhaft Wirkliches und mithin durch Gott Geſetztes erweiſt; ſo iſt doch keinem Zweifel unterworfen, daß wir das Weſen ſolcher geſchichtlichen Thatſachen in jedem Falle ſicher zu erkennen, und mithin irrthumslos zu beurtheilen im Stande ſeien, ob die Menſchen, die ſie vorherverkündigt, ſowie jene, an welchen und durch welche ſie ſich verwirklicht haben, im Dienſte Gottes geſtanden ſeien oder nicht. Dieſe Bemerkungen, denen, wenn es nöthig wäre, noch weitere beigefügt werden könnten, empfangen Beſtätigung durch die Thatſache, daß die hl. Schrift unverkennbar den Weiſſagungen mehr Gewicht beilegt als den Wundern. Wohl weist Jeſus auch auf ſeine Wunder als Beweiſe für die Wahrheit deſſen hin, was er von ſich behauptet; aber viel öfter und entſchiedener verweist er ſowohl die ungläubigen Juden als auch die Jünger einerſeits auf die Weiſſagungen der alten Propheten und die in ihm eingetretene Erfüllung derſelben und anderſeits auf die künftigen Ereigniſſe, die er ſelbſt weiſſagend vorausverkündigt. Ganz daſſelbe Verfahren begegnet uns auch bei den Apoſteln. Einzelne Stellen zum Beweiſe für die Wahrheit des hierin Behaupteten anzuführen iſt völlig überflüßig; wer die Schriften des N. T. auch nur einmal aufmerkſam geleſen hat, dem kann die behauptete Thatſache nicht entgangen ſein; ſie tritt uns faſt auf jedem Blatte dieſer Schriften entgegen. — Abhandlungen über die Weiſ-

Digitized by Google

ſagungen finden ſich vor allem in den apologetiſchen Schriften (Ein vollſtändiges Verzeichniß derſelben aus alter und neuer Zeit ſ. in Staudenmaiers theolog. Encyclopädie I. 403 ff.), dann auch in mehreren Einleitungsſchriften, z. B. v. Glaire, Scholz, Hävernick. An eigenen Abhandlungen über fraglichen Gegenſtand dürften zu nennen ſein: De la Luzerne, dissertation sur les prophéties; Lefranc de Pompignan, l'incredulité convaincue par les prophéties; Jacquelot, traité de la verité et de l'inspiration des livres de l'anc. et du n. T. bei Migne, Cursus s. script. completus, T. XVIII.; ferner Reinke, über die Weiſſagungen überhaupt und insbeſondere die meſſianiſchen in den „Beiträgen zur Erklärung des A. T. Bd. II.," Münſter, Koppenrath 1853; Duesterdiek, de rei propheticae in N. T. . . . natura ethica. Goett. 1852. Vgl. d. A. Bath-Kol und Prophet. [Mattes.]

Weiſſagung ſibylliniſche, ſ. ſibylliniſche Bücher.

Weiße Frauen, ſ. Magdalenerinnen.

Weißer Sonntag, ſ. Kleid, das weiße.

Welfen und Gibellinen. I. Um die Bedeutung dieſer welthiſtoriſchen Namen zu klarem Verſtändniß zu bringen, iſt es vor Allem nöthig, die beiden Geſchlechter der Welfen und Gibellinen und ihr reiches vielverſchlungenes geſchichtliches Leben einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß hier nur das hauptſächlich unſere Aufgabe ſein kann, dieſes Leben in jene Momente zu verfolgen, wo beide Geſchlechter in die Weltgeſchichte eingreifend ſich begegnen, und ſelbſt nach dieſer Richtung hin werden wir uns oft beſchränken müſſen, nur im Allgemeinen die Puncte zu bezeichnen, um die von beiden Seiten gerungen wurde, da die vorzüglichſten Träger aller dieſer Strebungen und Bewegungen, ſowie dieſe ſelbſt zum großen Theil ſchon im Kirchenlexicon behandelt worden ſind. Zunächſt die Gibellinen anlangend ſo iſt der Name, wie wir hier ohne Weiteres vorausſetzen dürfen, nur eine andere, in Italien entſtandene Form für Waiblinger, Waiblinger aber war ein Zuname, den die teutſchen Könige aus dem Stamm der ſaliſchen Franken führten. Schon der erſte Salier auf dem teutſchen Thron, Conrad II., nannte ſich Conrad von Waiblingen. Er ſtammte, wie die Urkunden beweiſen, aus Waiblingen, und nehmen wir noch hinzu, daß wir dabei wahrſcheinlich an jenen Ort dieſes Namens zu denken haben, der bei Stuttgart gelegen in römiſchen Zeiten ſchon eine Feſtung geweſen, ſeit den carolingiſchen Zeiten aber eine Pfalz war und damit noch zu Conrads Zeiten eine gewiſſe Bedeutung behauptete, ſo hat es durchaus nichts Befremdliches, warum der Salier gerade dieſen Beinamen wählte. Die Veranlaſſung aber überhaupt, ſich nach einem näher bezeichnenden Zunamen umzuſehen, war für Conrad ohne Zweifel das Bedürfniß, ſich von ſeinem gleichzeitigen Vetter Conrad, dem Herzog von Kärnthen, zu unterſcheiden. Der erſte fränkiſche König vererbte ſofort mit der Krone auch den in allgemeine Uebung gekommenen Namen auf ſeine Nachkommen und es erſcheinen uns dieſe nicht ſelten in der Geſchichte als das Geſchlecht der Waiblinger. Mit Heinrich V. erloſch dieſer Herrſcherſtamm, und nach einem Zwiſchenraum von nur wenigen Jahren beſtiegen die Hohenſtaufen den teutſchen Thron. Sie bildeten ſo zu ſagen mit den Franken nur ein einziges Geſchlecht; nicht nur waren die Ideen, für die ſie ſtritten, im Weſentlichen dieſelben, deren Durchführung die fränkiſchen Kaiſer ſich zur Lebensaufgabe gemacht, ſo daß jene im Grund nur fortſetzen, was dieſe begonnen; die beiden Familien hingen auch aufs Innigſte zuſammen durch die Bande der Verwandtſchaft, die zwiſchen ihnen geſchlungen wurden. Heinrich IV. verheirathete ſeine einzige Tochter Agnes an den getreuen Waffenfreund Friedrich von Hohenſtaufen (Vater des ſpäteren Königs Conrad III.), nachdem er ihn zum Herzog von Schwaben erhoben hatte, und als im J. 1125 Heinrich V. kinderlos ſtarb, fiel den beiden Söhnen aus der kaum berührten Ehe zwiſchen Friedrich und Agnes, nämlich den Hohenſtaufen Conrad und Friedrich, das ganze fränkiſche Erbe ſammt den Inſig-

Digitized by Google

nien des Reiches anheim, ſo daß es in Wahrheit den Anſchein gewinnen könnte, es ſetze ſich in den Hohenſtaufen nur das alte Herrſcherhaus der ſaliſchen Franken fort. Daher kam es denn auch, daß Friedrich Barbaroſſa, wie wir es ausdrücklich wiſſen, ſich geradezu der Herkunft aus dem königlichen Stamme der Waiblinger rühmte, und wir werden nicht irren, wenn wir behaupten, daß man dem Namen der Waiblinger oder Gibellinen zunächſt die Könige aus dem Hauſe der Franken und Hohenſtaufen zu verſtehen ſeien. — Die Welfen reichen hiſtoriſch nachweisbar noch weiter in das Alterthum hinauf, als die Waiblinger. Schon ums J. 825 begegnen wir einem Welf, und einen Beweis, wie bedeutend damals ſchon jenes Geſchlecht geweſen ſein muß, mag man darin finden, daß König Ludwig der Fromme eine Tochter eben jenes Welfen (Judith) zu ſeiner Gemahlin nahm. Das Geſchlecht der Welfen, ohne Zweifel ſo entweder nach unſerem Wolf oder einem früheren bedeutenden Manne dieſes Namens genannt, war urſprünglich begütert in Oberſchwaben und in dem angrenzenden Theile von Bayern; von hier aus, gelehnt gleichſam an die ſchwäbiſch-tyroliſchen Alpen ſollte es mit ſo großem wenn auch vorübergehenden Glücke verſuchen, den Kreis ſeines Beſitzthumes wie ſeines Einfluſſes immer gewaltiger auszubreiten. Unter den Nachkommen des oben berührten Welf heben wir noch beſonders Heinrich mit dem goldenen Pflug hervor, der 920—930 das Stift Altdorf (Weingarten) erbaute und den hl. Biſchof Conrad von Conſtanz (ſt. 926). Der alte Stamm der Welfen erloſch mit Welf III. (ſt. 1055) und die teutſchen welfiſchen Beſitzungen fielen nunmehr an Welf IV., den Sohn einer Schweſter des dritten Welfen Kunigunde und des Markgrafen Azzo von Eſte und mit ihm beginnt der jüngere Zweig der Welfen, nicht nur an Größe des Beſitzes, ſondern auch Kühheit und Energie den älteren noch überragend, deſſen einzelne Glieder wir übrigens noch beſonders werden betrachten müſſen. — Gehen wir nun zur Darſtellung der Conflicte über, in denen Welfen und Gibellinen ihre Kraft gemeſſen haben. Es war ein bedeutſamer Augenblick, als Otto I. im J. 962 in Rom die Kaiſerkrone empfing: das teutſche Volk unternahm damit die Aufgabe, die größte und univerſellſte Idee, die der Geſchichte vorgezeichnet werden kann, die Idee einer patriarchaliſchen Oberhoheit ſeines Fürſten über alle chriſtliche Herrſcher und einer harmoniſchen Wechſelwirkung zwiſchen Kirche und Staat und zwiſchen ihren höchſten Trägern durch alle Hemmniſſe hindurch zu reiner und voller Verwirklichung zu führen. Die ſächſiſchen Kaiſer waren, wenn wir unſer Urtheil auf das Allgemeine beſchränken dürfen, noch ſo durchdrungen von dieſer gewaltigen Idee und noch ſo gläubig an ihren vollen Inhalt hingegeben, daß ſie in Wahrheit es als das große ihnen vorgeſteckte Ziel betrachteten, immer reichere Geltung dieſem Gedanken in den öffentlichen Verhältniſſen zu verſchaffen, und nach dieſer Richtung dürfen wir gewiß die Regierung Heinrichs II., des großen und heiligen Kaiſers, als die glanzvollſte, als diejenige bezeichnen, in der die Idee des römiſchen Reiches verhältnißmäßig am reinſten und großartigſten ſich dargeſtellt hatte. Heinrich II. war der letzte König aus dem ſächſiſchen Hauſe; die fränkiſchen Herrſcher lenkten alsbald in andere Bahnen ein. Unter ihnen beginnen die großen Kämpfe zwiſchen dem Papſtthum und den teutſchen Königen, die, unfähig die Idee des römiſchen Kaiſerthums in ihrer höheren, wir möchten ſagen, über die Erde hinausgreifenden Erhabenheit zu erfaſſen, nur das Irdiſche an derſelben ſahen, nur an die Herrſchaft dachten über die Völker der Erde, nicht aber an die Freiheit, deren Rechte im göttlichen Weltplan nicht minder geordnet und beſchützt ſind, die nur des unermeßlichen Einflußes genießen wollten, der ihnen der Kirche gegenüber zukam, ſich aber weigerten, das Höhere und Nothwendigere zu erfüllen, ihre Grundſätze und ihr Thun dem Einfluß der Kirche und ihrer rechtmäßigen Organe demüthig zu unterſtellen. Freilich riefen damit die fränkiſchen Könige die Kirche zu ernſter Gegenwehr heraus und ſo tief ſchon war die wahre Idee des Kaiſerthums in

Digitized by Google

[za]hlreichen Kreiſen der Chriſtenheit begründet, ſo viele Intereſſen fielen mit dem [d]er bedrohten Kirche zuſammen, daß es dieſen letzteren auch nie an Männern und [g]anzen Geſchlechtern fehlte, die Waffen der Kaiſer mit gleichgearteten zurückzu[w]eiſen. Ein ſolches Geſchlecht war aber ganz beſonders das der Welfen, das [v]erdieß durch die Verheirathung Irmentruds, der Tochter des heiligen Heinrich [a]n Welf II. (ſt. 1030) bedeutungsvoll genug mit dem ſächſiſchen Hauſe auch durch [d]as Blut zuſammenhing. Das erſte Zuſammentreffen der Welfen und Waiblinger [h]atte nun aber zwiſchen dieſem Welf II. und Conrad dem Salier Statt; ohne [n]achweisbar tieferen Hintergrund war es indeſſen nur ein Vorſpiel zu den ſpäteren [e]rnſteren Kämpfen. Welf II. war nämlich der eifrigſte Genoſſe des Herzogs Ernſt [v]on Schwaben in ſeiner Erhebung gegen Conrad; verlor dagegen auch, nachdem [d]er König geſiegt, zur Strafe die unterdeſſen von ſeiner Familie erworbene Grafſchaft Bozen, ja er mußte ſelbſt auf einige Zeit Teutſchland verlaſſen. Später wiederum zu Gnaden angenommen konnten die Welfen den Verluſt des ſchönen Landes doch nimmermehr verſchmerzen, und wenn wir darum auch die geheimſten Triebfedern in der berührten Empörung nicht mehr mit Sicherheit ermitteln können, ſo hat ſie doch inſofern für uns Bedeutung, als hier der Groll zwiſchen beiden Häuſern theilweiſe grundgelegt wurde, ein Groll, der ſelbſt nicht ſchwand, als Heinrich III. den Sohn Welfs II. Welf III. (ſt. 1055) im J. 1042 mit dem Herzogthum Kärnthen und der Mark Verona belehnte. — Unter Heinrich IV. geſtalteten ſich die Dinge viel ernſter; in dieſe Zeit fiel der erſte große Kampf zwiſche Welfen und Gibellinen. Nach dem Tode Welfs III. (ſt. 1055), wie wir bereits bemerkt, dem letzten männlichen Sprößling der alten Linie, rief deſſen Mutter, die Gatte und Sohn überlebte, den erſtgeborenen Sohn ihrer Tochter und des Markgrafen Azzo, Welf IV., nach Teutſchland zur Beſitznahme der welfiſchen Güter. Die Zuſtände des Reiches traten damals in eine wilde Gährung, da bald nach der Ankunft des jungen Welfen Heinrich III. ſtarb und Teutſchland anſtatt des unwürdigen Heinrich IV. von Reichsverweſern geleitet wurde. Endlich im J. 1065 konnte Heinrich ſelbſt das Regiment übernehmen, von Adelbert Erzbiſchof von Bremen mündig erklärt, wenn auch an Geiſt und Charakter noch ein Knabe. Welf IV. neigte, wie wir das gar nicht anders erwarten können, gleich von Anfang an zu den Fürſten, die ſich dem König feindlich gegenüberſtellten und ihr Haupt an Otto von Nordheim, dem Herzog von Bayern hatten, und er befeſtigte ſich noch in dieſer Haltung, als er im J. 1068 oder 69 eine Tochter Otto's heirathete, ohne Zweifel in der Hoffnung, ſich dadurch die Wege zur Nachfolge in dem Herzogthum zu bahnen. Unterdeſſen aber unterlag Otto der Gewalt des Königs; Welf mochte einſehen, daß bei unverbrüchlicher Treue gegen ſeinen Schwiegervater ſeine ganze politiſche Exiſtenz auf dem Spiele ſtand; der nächſte Geſichtspunct aber in dieſen mehr perſönlichen als principiellen Streitigkeiten war für Welf gerade die Gewinnung einer ſolchen, und ſo trug er dann kein Bedenken, vielleicht auf Anregen des Königs, die Sache Otto's zu verlaſſen, ſeine Tochter ihm zurückzuſchicken und das Herzogthum, deſſen Otto verluſtig erklärt worden, von Heinrich entgegenzunehmen (1071). Sofort finden wir den Welfen auf der Seite Heinrichs IV. und wenn auch das ſchlechte Regiment des Königs, beſonders ſein vertrauter Umgang mit den nichtswürdigſten Räthen ſchon 1073 eine Erkaltung Welfs und Anderer gegen ihn zur Folge hatte, ſo kam doch im J. 1074 eine Verſöhnung wiederum zu Stande, und 1075 begleiteten viele Fürſten, der Herzog von Bayern unter ihnen, Heinrich auf ſeinem Feldzug gegen die Sachſen. Unterdeſſen aber war das Maß der Ungerechtigkeiten, die der König begangen, voll geworden; und wie in bürgerlichen Dingen je mehr und mehr Gewaltherrſchaft um ſich griff, ſo ſank auch die teutſche Kirche durch die weitverbreitete Simonie und deren fruchtbare Mutter, die Laieninveſtitur immer tiefer in Knechtſchaft und Elend. Heinrich änderte trotz allen Mahnungen Nichts an dieſem

Syſtem und ſo ſprach Gregor VII. im J. 1076 den Bann über den König aus. Das war auch für Welf das entſcheidende Jahr. Mit dem Augenblick, als die Streitigkeiten in einen Kampf zwiſchen Kirche und Staat umſchlugen, ſtellte er ſich auf Seite der erſteren, um mit allen Mitteln fortan für dieſelbe zu kämpfen. Ohne Zweifel handelte er dabei von ſeiner tiefſten Ueberzeugung geleitet; ſein Vater ſelbſt war eine der Hauptſtützen Gregors und ſeine Mutter dachte wenigſtens welfiſch genug, um ihm keine Vorliebe für fränkiſche Regierungsgrundſätze einzupflanzen. Allerdings kettete ihn auch gewiſſermaßen das Intereſſe an den apoſtoliſchen Stuhl; ſchon die Rückſicht auf ſeine italieniſchen Güter und den Einfluß, den Rom in etwaigen Streitigkeiten zwiſchen ihm und ſeinen Stiefbrüdern ausüben konnte, mußte ihm ein freundſchaftliches Verhältniß mit dem Papſte wünſchenswerth machen; aber außerdem hatte ſein Vater einige Ländereien vom heiligen Stuhl zu Lehen getragen, um dieſe auch ſich zu bewahren, ſchwur er, wie die Urkunde ſagt, in Gegenwart der Kaiſerin Agnes und des Biſchofs von Como Gregor VII. den Eid der Treue und zwar, wie es ſcheint, nicht bloß den gewöhnlichen Lehenseid, ſondern den Eid immerwährender und durchgängiger Treue gegen den apoſtoliſchen Stuhl. Vielleicht iſt das ſchon einige Jahre vor der Excommunication Heinrichs geſchehen und vielleicht bot man von Rom aus ſehr bereitwillig dazu die Hand; wenigſtens wußte man dort den Mann und ſeine Bedeutung wohl zu würdigen; ſo ſchrieb Gregor VII. dem Abt von Hirſau im J. 1081 (in dem nämlichen Brief, wo jene Eidesleiſtung erwähnt iſt), daß er es ſehr wünſche, Welf IV. immer auf Seite der kirchlichen Sache zu ſehen. Wie dem aber auch ſei, Welf war von nun an eines der bedeutendſten Häupter der antiköniglichen Partei, wenn er auch die Rolle eines Gegenkönigs nicht übernahm. Nur die Markgräfin Mathilde von Toscana leiſtete noch Größeres in dem gewaltigen Kampf zu Gunſten der Kirche; größer noch war jedenfalls die *Geſinnung*, mit der ſie es that. Denn was Anderes bewog dieſe große Frau, die Ruhe ihres Lebens, ihre gewaltigen Mittel, die Kraft ihres glänzenden Geiſtes an die Vertheidigung der verfolgten Kirche zu ſetzen, im J. 1077 ihr ganzes Beſitzthum der römiſchen Kirche zu vermachen, wenn nicht einzig die ebenſo klare als tiefgehende Begeiſterung für die gregorianiſche Idee, die Befreiung der Kirche? So konnte Gregor ſie und ihre Mutter mit Recht den frommen Frauen des Evangeliums vergleichen, die noch in der Nacht zum Grabe des Erlöſers wanderten und unter Thränen und Gebet ſeiner Auferſtehung entgegen harrten. — Wie wenn eine nähere Verbindung zwiſchen dieſer Mathilde und dem welfiſchen Hauſe möglich geweſen wäre? Welche gewaltige Schutzmauer für den apoſtoliſchen Stuhl. Eine ſolche zu gewinnen, mußte je länger, je mehr wünſchenswerth ſcheinen. Heinrich hatte zwar viel in Teutſchland gegen die verbündeten Fürſten zu kämpfen; aber die Verhältniſſe geſtalteten ſich allmählig im J. 1088 für ihn günſtiger, und ſo ſtand es ſehr zu fürchten, derſelbe möchte die Feindſeligkeiten, die er 1081—84 in Italien geübt, wiederum erneuern, und wie er damals, obwohl moraliſch überwunden, dennoch den großen Papſt in die Verbannung zu gehen und dort zu ſterben zwang, ſo auch jetzt wieder Rom die Schwere des weltlichen Armes fühlen laſſen. Um dieſe Zeit wurde dann der oben berührte Plan geheim und ohne Wiſſen des Kaiſers ins Werk geſetzt; der junge Welf V., der Sohn Welf's IV., reichte der 40jährigen Mathilde von Toscana die Hand im J. 1089. Ohne allen Zweifel war eine jungfräuliche Ehe ausbedungen; Mathilde ſuchte bei der Eingehung dieſes Bandes Nichts als den angeführten Zweck zu erreichen und ihre Streitkraft gegen den Kaiſer zu vermehren, und in welchem Haupte nun der ganze Plan gereift ſein mag, ſoviel iſt gewiß, daß er, wenn auch nur im Allgemeinen, Urban II. mitgetheilt und von ihm gebilligt wurde. Die Welfen ihrerſeits mußten wiederum nicht bloß in ihren Grundſätzen, ſondern auch in ihren Intereſſen Beſtimmungsgründe genug finden, die Sache nicht von der Hand zu weiſen. Im

Digitized by Google

J. 1086 war Welf ſeines Herzogthums entſetzt worden und es mußte ihm ſo die Stärkung ſeiner Gewalt ſehr willkommen ſcheinen und dazu verſprach Mathilde dem jungen Welf in dem charaktervollen Schreiben, das ihren Antrag enthielt, eine Reihe von Beſitzungen im Fall er zuſtimme. Das Teſtament vom J. 1077 hinderte ſie keineswegs daran, während ihres Lebens derartige Verſchenkungen ſich zu erlauben, und wir wiſſen beſtimmt, daß es trotz der Heirath aufrecht ſtehen blieb. Ob den Welfen dieſes Teſtament bekannt war, iſt unſicher, und wenn auch, ſo ſcheinen ſie jedenfalls ſich mit der Hoffnung getragen zu haben, ſogar noch mehr als das im Briefe Verſprochene zu gewinnen, ja vielleicht das ganze Erbe Mathildens auf irgend welche Weiſe ſich zu erwerben. In der That konnte jetzt die kirchliche Partei dem über das Ganze höchlich entrüſteten Kaiſer gegenüber eine drohende Haltung einnehmen, und ſie fand noch bedeutende Verſtärkung als Conrad, der Sohn Heinrichs, ſich Mathilden und dem Papſte anſchloß (1093) und ſich zum König von Italien krönen ließ. Im J. 1095 ging freilich die Ehe zwiſchen Mathilde und Welf wieder auseinander aus nicht hinlänglich aufgeklärten Urſachen; wenn es wahr iſt, daß Welf IV. auf die erſte Kunde von Zwiſtigkeiten ſich alſogleich und lange bemüht hat, wieder Frieden zu ſtiften, ſo iſt man offenbar geneigt in Welf V. nur perſönliche Urſachen zu einem ſolchen Schritt anzunehmen; möglich indeſſen, daß er in raſchem Unwillen an der Möglichkeit verzweifelte, die charakterfeſte Mathilde für die weitgehenden Wünſche des welfiſchen Hauſes zu gewinnen und ſo ſeine Gemahlin verließ. — Die kirchliche Partei in Oberitalien indeſſen blieb ſtark genug, und jedenfalls war ein Sturm auf Italien glücklich vermieden worden. Welf IV. und V. traten, wie es ſcheint, etwas verſtimmt aus dem Vordergrund der Geſchichte zurück und wandten ſich dem Kaiſer zu. Im J. 1096 erhielt der alte Welf Bayern wieder zurück und 1098 die Zuſicherung, daß es auf ſeinen Sohn übergehen werde. Es iſt ſchwer über einen Charakter, wie Welf IV. war, zu urtheilen. Werden wir ſagen, daß ihm, der noch 1090 von Urban II. der treueſte Sohn der Kirche genannt worden, um ein Herzogthum ſeine Ueberzeugung feil war? Seine Handlungsweiſe von unſerem Standpunct zu rechtfertigen, kommt uns nicht in den Sinn; aber vielleicht erſcheinen uns ähnliche Vorkommniſſe — und ſie begegnen uns oft im Mittelalter — in einem etwas milderen Lichte, wenn wir uns des realiſtiſchen Zuges erinnern, der die ganze Zeit ſo weſentlich als der ideale beherrſchte, jenes Realismus, der keine perſönliche Bedeutung ohne entſprechendes Beſitzthum kannte und ſicher auch die theilweiſe Quelle ſolcher Verirrungen wurde. Im Uebrigen öffnete ſich gerade damals der kirchlichen Geſinnung noch eine andere neue Bahn der Bethätigung: Urban II. rief zum Kreuzzug auf nach dem gelobten Lande. Auch der alte Welf nahm das Kreuz, vielleicht um gut zu machen, was er ſonſt gefehlt; er kehrte nicht mehr zurück; er ſtarb auf ſeiner Pilgerreiſe im J. 1101. Welf V. von ſeiner Scheidung an ein treuer Freund Heinrichs IV. und ſeines Nachfolgers Heinrichs V., war eines der hervorragendſten Glieder jener Geſandtſchaft, die der letztere im J. 1107 nach Frankreich an den Papſt Paſchalis II. ſandte, um mit ihm über die ſchon ſo lange ſtreitige und immer noch nicht erledigte Frage der Laieninveſtitur zu unterhandeln. Welf V. war ein gar ſtattlicher Herr und ſuchte den Eindruck, den ſeine gewaltige Figur machte noch dadurch zu erhöhen, daß er ein Symbol ſeiner Würde, ein Schwert, ſich vorantragen ließ. Von den Zeiten Mathildens her noch etwas gereizt, benahm er ſich bei den Verhandlungen in Chalons ziemlich animos; indeß war ſeine Drohung, die Sache mit den Waffen in Rom zu entſcheiden, doch nicht ſo bös gemeint, wenigſtens nahm er ſich im J. 1111, als Heinrich V. vor Rom den Papſt vergewaltigen wollte, deſſelben lebhaft an und vermittelte deſſen Entlaſſung. So blieb er denn auch von dem Banne verſchont, der ſpäter Alle traf, die an den Gewaltthätigkeiten Theil genommen hatten. Man ſieht, daß er das welfiſche Blut doch nicht ganz verläugnen

Digitized by Google

konnte. Welf V. ſtarb 1119 oder 1120 und ſein Bruder **Heinrich der Schwarze**, der bis jetzt die Hälfte der väterlichen Erbgüter inne gehabt, war nun Univerſalerbe und folgte ſeinem Bruder auch in dem Herzogthum Bayern. Er hielt nicht minder treu als Welf zu Heinrich V.; wir finden ſeinen Namen im Wormſer Concordat unterſchrieben. Im J. 1125 ſtarb Heinrich V., der letzte aus dem fränkiſchen Stamme, und nun fragte es ſich, wer ihm auf dem Throne nachfolgen ſollte. Die Wahl ſchwankte zwiſchen den beiden Hohenſtaufen Conrad und Friedrich, den getreuen Anhängern Heinrichs auf der einen, und Lothar, Herzog von Sachſen, dem politiſchen und kirchlichen Gegner der Franken auf der andern Seite. Die kirchliche Partei, Adelbert von Mainz an der Spitze, entſchied ſich alsbald für Lothar; denn wenn auch durch das oben berührte Concordat (1122) eine Schlichtung der Streitfrage zwiſchen Kaiſer und Papſt zu Stand gekommen, es handelte ſich jetzt vor Allem um den wohlmeinenden Fürſten, der das Verſprechen auch ins Werk ſetzte. Dazu war in jenem Friedensvertrag dem Kaiſer noch viele Gelegenheit gelaſſen, in die Beſetzung der kirchlichen Stellen ſich ungebührlich einzumiſchen, durch ſeine oder ſeiner Geſandten Gegenwart eine Wahl zu verhindern oder zu erzwingen; auch inſofern mußte der Kirche viel daran liegen, einen Herrſcher auf den teutſchen Thron ſteigen zu ſehen, hochſinnig genug, die die Kirche drückenden Stipulationen des Wormſer Concordates fallen zu laſſen. In beiden Beziehungen war von den Hohenſtaufen wenig oder nichts zu erwarten; darüber war man in Teutſchland längſt im Klaren. Dagegen empfahl ſich der ritterliche und großherzige Lothar von Sachſen. Adelbert von Mainz ſtand übrigens in dieſer Geſinnung mit den andern Biſchöfen nicht allein; auch die Fürſten ſchloßen ſich ihm zum großen Theil an; denn von einem Regiment, im Geiſte der fränkiſchen Herrſcher fortgeſetzt, konnten auch ſie für ihre Freiheit nur wenig hoffen, und beſonders ſchien, im Fall die als Erben der Franken ſich gerirenden Hohenſtaufen wirklich den Thron ſich gewännen, das Princip des Wahlreiches bedeutend gefährdet. An einem Fürſten mußte dieſer Coalition viel liegen, an Heinrich dem Schwarzen; dieſer war urſprünglich für die Hohenſtaufen, da Friedrich eine Tochter von ihm geheirathet hatte; aber die Bedeutung dieſes Bandes wurde durch ein anderes viel folgenreicheres aufgehoben, das ohne Zweifel die Häupter der kirchlichen Partei zu knüpfen verſtanden. Lothar, ſo wenig er Anfangs überhaupt eine Wahl zum König annehmen wollte, verſprach dem Sohne Heinrichs des Schwarzen, Heinrich dem Stolzen, ſein einziges Kind, Gertrud, zur Frau zu geben. Damit öffnete ſich den Welfen die Ausſicht auf ein zweites Herzogthum und wohl ſogar auf die Nachfolge im Königthum; ſie traten zu Lothar über und dieſer behauptete nun mit Leichtigkeit den Thron, den er nicht nach unwürdigen, wohl aber die Kirche wie die Fürſten vollbefriedigenden Verſprechungen beſtiegen hatte. Aber zwiſchen Welfen und Waiblingern hatte ſich damit auch der Knoten zu dem **zweiten Conflicte** geſchürzt. Die Hohenſtaufen rüſteten einen heftigen Krieg und **Heinrich der Stolze**, ſeit des Vaters Tod (1127) Herzog von Bayern, war die Hauptſtütze des Königs. Durch ſeinen Arm hauptſächlich wurden die gibelliniſchen Brüder endlich niedergekämpft und mußten ſich im J. 1135 zum Frieden bequemen. Das Reich war damit beruhigt. Lothar aber wurde ſeinen Verſprechungen nicht ungetreu; er ging wirklich in die Idee des Kaiſerthums wieder ein und war ein treuer, nicht aber ein läſtiger Schutzvogt der römiſchen Kirche. Jedoch ſein baldiger Tod (1137) trübte wiederum die Ausſicht, die ſich bereits eröffnet hatte, die Ausſicht auf eine friedliche und große Entwicklung des Reiches in den ihr vorgezeichneten Bahnen. Im J. 1136 hatte er bereits Sachſen ſeinem Eidam übergeben und auch rückſichtlich der mathildiſchen Güter war ein für ihn und Heinrich den Stolzen günſtiges Abkommen getroffen worden. Wie wir ſchon bemerkt, teſtirte Mathilde im J. 1077 all ihre Güter, und als das Teſtament, vielleicht nicht ohne Schuld der antikirchlichen Partei,

Digitized by Google

verloren ging, im J. 1102 von Neuem der römiſchen Kirche. So klar nun aber der Rechtstitel des Papſtes auf die Hinterlaſſenſchaft war, ſo machte man ſie ihm doch von verſchiedenen Seiten aus ſtreitig; von Seite des Kaiſers, der aber höchſtens notoriſche Reichslehen für das Reich wieder zurückfordern konnte, im Uebrigen den weitgreifenden Rechtstitel der Gewalt für ſich hatte, und von Seite der Welfen, die ihre Anſprüche auf die Ehe zwiſchen Mathilde und Welf V. zurückführten; allein vom *ganzen* Erbe Mathildens konnte für ſie überhaupt keine Rede ſein; und ſelbſt der Titel auf die einzelnen zugeſagten Güter verwirkten ſie in dem nämlichen Augenblick, als ſie die fragliche Ehe, ſoviel an ihnen lag, aufhoben. Lothar wirkte nun vom Papſte die Vergünſtigung aus, daß ihm für ſeine Perſon und nach ſeinem Tode ſeinem Eidam für deſſen Lebenszeit die mathildiſchen Güter als Lehen vom apoſtoliſchen Stuhl zugeſagt wurden. Dieſe mathildiſchen Güter ſpielten in der ganzen damaligen Geſchichte eine ſehr bedeutende Rolle; denn waren es auch nicht ſtreng zuſammengehörende und geſchloſſene Beſitzungen, ſo behauptete man doch mit denſelben in Oberitalien auf jenem Wahlplatz, wo damals die großen Kämpfe entſchieden wurden, einen faſt überwiegenden Einfluß. — Nach dem Tode Lothars traten nun die Welfen mit ähnlichen Anſprüchen auf die Nachfolge im Reiche auf, wie einſt die Hohenſtaufen nach dem Tode Heinrichs V. Aber auch ihr Schickſal hiebei war das gleiche. Die Macht dieſes Hauſes war zu gewaltig angeſchwollen, abgeſehen von den beiden Herzogthümern, die Heinrich der Stolze inne hatte, waren zu dem Allode der Familie durch die Heirath zwiſchen Heinrich dem Schwarzen und Wulfhilde, Tochter des Herzogs Magnus von Sachſen (des Vorgängers Lothars) Lüneburg und deſſen Gebiet, durch die Heirath zwiſchen Heinrich dem Stolzen und Gertrud die braunſchweigiſch-nordheimiſchen Güter hinzugetreten. Die Fürſten nahmen Anſtand, ſich einen ſolchen Herrſcher zu erwählen, um ſo mehr, da der Grundſatz des Wahlreiches durch die Zurückweiſung des erſten und zunächſt ſtehenden Thronbewerbers von Neuem befeſtigt und geſichert wurde. Selbſt die Kirche legte ihren Einfluß nicht zu Gunſten Heinrichs in die Wagſchale, ohne Zweifel weil ſie in ihm keinen geiſtigen Erben Lothars erblickte, ſondern von dem ſtolzen Gefühl, das ihm ſeine ausgedehnte Macht einflößte, ſehr viel für ihre Freiheit und vielleicht auch ihre mathildiſchen Güter fürchtete. So wirkte Innocenz II. durch ſeinen Legaten Dietwin, der, ein geborener Schwabe, ohne Zweifel Conrad etwas zu günſtig ſchilderte, für die Wahl des Hohenſtaufen und dieſer wurde 1138 König von Teutſchland. Der Zwiſt mit den Welfen und damit der *dritte große Kampf* zwiſchen Welfen und Gibellinen brach alsbald aus. Heinrich der Stolze erhob ſich gegen den König und verlor noch im J. 1138 ſeine beiden Herzogthümer und verfiel in die Acht. Mitten in Rüſtungen begriffen ſtarb er noch ſehr jung (1139). Sein Sohn Heinrich (der Löwe) war damals erſt 10 Jahre alt und wir ſehen nun den Bruder des ſtolzen Heinrich, *Welf VI.* in den Vordergrund der Geſchichte treten, einen Mann, der an Thatkraft und Geiſt den hohenſtaufiſchen König weit überragte. Er behauptete ſeit ſeines Bruders Tod ein Erbrecht auf Bayern und trat in den kommenden Jahren ſogar in weitausſehende Verbindung, z. B. mit Ungarn, um ſeine Anſprüche durchzuſetzen. Beſonders aber unterſtützte ihn König Roger von Sicilien, dem Alles daran lag, Conrad von Italien fern zu halten und der in ihm ſchon den Allirten des conſtantinopolitaniſchen Kaiſers haßte. Zwiſchen Rom und Welf ſcheint damals noch keine Beziehung angeknüpft geweſen zu ſein. Im J. 1140 verlor Welf das berühmte Treffen bei Weinsberg, blieb aber immer noch ſo ſtark, um dem König jede weitere Bewegung unmöglich zu machen. Im J. 1146 kam eine Verſöhnung zu Stande, in der der Welfe von ſeinen hauptſächlichſten Forderungen zurücktrat und beide, Conrad und Welf, ſchloſſen ſich dem Kreuzzug an, den Bernhards Begeiſterung endlich angefacht hatte (1146). Aber ſo freundſchaftlich auf dieſem Zuge beide mit einander ſtanden, im

Digitized by Google

J. 1148 eilte Welf den Andern auf der Heimkehr voraus, reiſte über Sicilien und betrat Teutſchland wieder, von Roger mit neuen Geldmitteln gegen Conrad verſehen, und von neuem Grolle glühend gegen die Feinde ſeines Hauſes. Conrad war unterdeſſen gleichfalls zurückgekehrt und 1149 entbrannte der Krieg mit friſcher Heftigkeit. Die Sache ſtand für den König ziemlich gefährlich, da entſchied der bedeutende Sieg, den Conrads Sohn, Heinrich, über den Welfen bei Flochberg unweit Bopſingen unvermuthet errang, zu ſeinen Gunſten und Welf mußte ſich nun endgiltig zum Frieden entſchließen (1150). Der im königl. Rathe hochſtehende Abt Wibald rieth zu den ſtrengſten Maßregeln gegen Welf, ja zu ſeinem Tode, aus Gründen, die wohl nicht mehr vollſtändig aufgeklärt werden können; lag es ihm wirklich vor Allem am Herzen, wie er in einem Briefe ſchreibt, Conrad nach Italien ziehen und die Kaiſerkrone empfangen zu ſehen? und trieb ihn dazu ſein Intereſſe für die Kirche oder die Hohenſtaufen? Jedenfalls Haß gegen die Welfen überhaupt beherrſchte ihn nicht; ſtand er doch ſchon ſeit 1148 mit dem jungen Heinrich dem Löwen in ſehr naher Beziehung, alle Mühe verwendend, das gute Einvernehmen zwiſchen ihm und Conrad aufrecht zu erhalten. Im Uebrigen wäre es den Intereſſen Heinrichs ſogar förderlich geweſen, noch der Einzige den welfiſchen Namen zu tragen. Wie dem aber ſei, Wibalds energiſcher Antrag fiel durch. Auf Verwendung des jungen Friedrichs von Hohenſtaufen, eines Sohnes des früheren Friedrichs und der Tochter Heinrichs des Schwarzen, erhielt Welf annehmbare Bedingungen, ſogar einige neue Beſitzungen. Der junge Heinrich der Löwe hatte unterdeſſen ſchon im J. 1142, da ſeine Mutter mit dem Herzog Heinrich Jaſomirgott von Bayern ſich vermählte, wenigſtens das Herzogthum Sachſen genommen; ſeine Angriffe auf Bayern beſonders vom J. 1150 an führten zu keinem Reſultat. Ohne die vermittelnde Thätigkeit Wibalds, von dem wir eben geſprochen, hätten ſie ihm vielleicht ſogar *ſehr böſe* Früchte getragen. Conrad ſtarb 1152 und hatte zum Nachfolger, da der junge erwählte König Heinrich geſtorben war, jenen Friedrich, dem wir kaum begegnet ſind und der ſchon durch ſeine Abſtammung berufen ſchien, den Frieden zwiſchen Welfen und Waiblingern vollkommen herzuſtellen. Und wirklich ſchien er dem Friedenswerk die Krone aufzuſetzen, als er 1154 Heinrich den Löwen, den Sachſenherzog, noch mit dem Herzogthum Bayern belehnte und 1158 Welf VI. die ſchon 1152 verſprochenen mathildiſchen Güter zu Lehen gab. Freilich ſöhnte ſich Friedrich Barbaroſſa mit den Welfen nicht etwa deßwegen aus, weil er zu den Grundſätzen Lothars zurückkehren wollte; im Gegentheil nahm er die altgibelliniſchen Maximen mit einer Energie wie keiner vor ihm auf, und der Bund mit den Welfen ſollte ihm nur die Kraft geben, ſein Streben ſiegreich durchzuführen. Darum war endlich die Freigebigkeit mit den mathildiſchen Gütern ohne Zweifel eine ſehr wohl berechnete, konnte ja Barbaroſſa hoffen, daß die Welfen in dem nämlichen Augenblick, als ſie das Geſchenk annehmen, mit Rom gründlich ſich verfeinden und unweigerlich fortan zu ihm halten werden. Inzwiſchen hatte ſich Friedrich doch getäuſcht: die Welfen ſtanden, nachdem der Kampf zwiſchen Papſt und Kaiſer ausgebrochen war, zu dem alten Banner, unter dem ihr Geſchlecht groß geworden. Anfangs nur friedlich die Beſtrebungen Barbaroſſas durchkreuzend, griffen ſie gleichwohl ſehr bedeutſam in die Ereigniſſe ein, bis es endlich zu offenem Bruch zwiſchen Heinrich dem Löwen und Friedrich kam und dieſer Kampf mit ſeinen Antecedentien bildet den **vierten großen Conflict** zwiſchen Welfen und Gibellinen, einen Conflict, der wiederum eine vorzugsweiſe principielle Färbung hat. Was vor Allem Welf VI. betrifft, ſo ließ er ſich durch die Belehnung mit den mathildiſchen Gütern nicht in die beabſichtigte Stellung drängen; wahrſcheinlich vermochte er Hadrian ihm das dominium utile darüber zuzuerkennen; denn es wäre ſonſt nicht recht denkbar, wie wir den Papſt und Welf VI. ſchon im J. 1159 in ganz freundlichen Beziehungen treffen. Je weiter Barbaroſſa mit

ſeinen kirchlich feindlichen Plänen herausrückte, um ſo entſchiedener ſtellte ſich Welf auf Seite der Kirche; er war es, der hauptſächlich Friedrich I. von der Mißhandlung päpſtlicher Geſandten zurückhielt, er war es, als Friedrich nach Hadrians Tod ſogar ein Schisma für ſeine Entwürfe wagte und dem rechtmäßig erwählten Papſte Alexander III. den Gegenpapſt Victor gegenüber ſtellte, der alsbald, wenn auch zunächſt noch geheim, durch Otto, Propſt von Reitenbuchen, mit Alexander in Verbindung trat. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, wenn wir die einſchlägigen Briefe zu Rathe ziehen, daß Alexander dem Welfen dafür den Genuß der mathildiſchen Güter bis zu einer endgiltigen Regelung der Verhältniſſe verbürgte. Die Beziehungen zwiſchen dem Papſt und Welf VI. blieben nun ununterbrochen und dem genannten Propſt ſcheint das Verdienſt zu gebühren, ſeinen bei aller Begabung und kirchlichen Geſinnung immerhin ſtürmiſchen und launenhaften Herrn an der kirchlichen Sache feſtgehalten zu haben. Wie umfaſſend die Thätigkeit des Welfen für Alexander geweſen, können wir aus einem Briefe vom J. 1163 entnehmen, wo er dem König von Frankreich für ſeine Alexander geleiſteten Dienſte dankt. Im J. 1167 aus Teutſchland nach Italien zurückgekehrt, begab er ſich auf einen Kreuzzug ins gelobte Land, um nicht Zeuge ſein zu müſſen von dem gewaltſamen Verfahren Friedrichs gegen Alexander. Als er nach Italien heimkehrte nahm er keinen Anſtand, von Neuem ſein Mißfallen an dem Auftreten des Kaiſers zu bekunden, im Widerſpruch zu ſeinem Sohn Welf VII., der ſchon länger mit ihm abwechſelnd bald die teutſchen, bald die italieniſchen Beſitzungen leitete und wenn auch im Allgemeinen milde geſinnt doch ſpäter für die Anſchauung des Kaiſers ſich gewinnen ließ. Welf VII. ſtarb aber noch im nämlichen J. 1167 und ſein Vater ſetzte nunmehr Heinrich den Löwen zu ſeinem Erben ein. Dieſer Letztere hatte bis dahin eine ziemlich andere Haltung gezeigt als der Oheim. Stand er auch ſchon in früher Jugend in Verbindung mit dem apoſtoliſchen Stuhl und war es in den Jahren 1158 und 59 ſein offenkundiges Beſtreben, zwiſchen Kaiſer und Papſt zu vermitteln, ſo wagte er es doch nicht, als die Verwicklung bis zum Schisma gediehen war, ſich wirklich für die kirchliche Sache zu entſcheiden. Die kirchlich geſinnten Rathgeber ſeines Vaters, beſonders Gerhoch, Propſt von Reichersberg, konnten von Anfang an ihre volle Bedeutung nicht behaupten und ſo trat er denn bei der erſten Wendung der Dinge auf die Seite Barbaroſſa's und des Gegenpapſtes. Dahin erklärte er ſich ſchon 1160 auf dem Quaſiconcil von Pavia und 1165 wieder auf der Fürſtenverſammlung von Würzburg. Es iſt unbeſtimmt, was Heinrich den Löwen bewog, dieſe ſeine Haltung zu ändern; ohne Zweifel war er mit eigentlich vollem Herzen nie bei den Maßnahmen des Kaiſers; die Unverſöhnlichkeit aber, mit der dieſer verfuhr, die Rückſichtsloſigkeit, mit der er dem Ziel ſeiner Wünſche zuſtrebte, mochte die innere Entfremdung nähren und den Bund endlich löſen, gerade wie es wahrſcheinlich iſt, daß die Erwählung Heinrichs des Löwen zum Erben an des verſtorbenen Welfs VII. Statt beide Häupter der Welfenfamilie einander in der Freundſchaft und in der Politik etwas näher brachte. Indeß die freundſchaftliche Beziehung zwiſchen Welf VI. und Heinrich dauerte nicht lange; der alte Welf, der mit ſeiner Frau längſt zerfallen war, ſcheint durch den Tod ſeines Sohnes tief erſchüttert worden zu ſein, und wenn er auch die Hand aus den öffentlichen Verhältniſſen nicht zurückzog, ſo war es ihm doch ſeine Hauptbeſchäftigung, in recht rauſchender Luſt, wobei es ihm auf die Sündigkeit des Genuſſes nicht ankam, den Schmerz ſeiner Seele zu betäuben. Eines vergaß er freilich nicht, eine glänzende Wohlthätigkeit. Jedoch ſowohl dazu als zu ſeinen Vergnügungen brauchte er viel Geld und das erwartete er von dem künftigen Erben aller ſeiner Güter. Aber Heinrich war zu ſparſam, wogegen Friedrich Barbaroſſa das Bedürfniß des alten, wenn auch friedlichen, Gegners zu benützen verſtand, und durch reichliche Geldunterſtützung ihn endlich dahin brachte, daß er ihn an Heinrichs Stelle zu ſeinem Erben einſetzte. An Welfs

Digitized by Google

Politik änderte das im Allgemeinen Nichts; wohl aber wurde Heinrich dem Kaiſer nur noch mehr gram, und als dieſer in dem entſcheidendſten Augenblick ſeines ganzen Lebens, als es ſich darum handelte, die Demüthigung der Lombarden und des Papſtthums zu vollenden oder ſelbſt zu unterliegen, als er damals Heinrich um ſeine Hilfe anrief, auf die Alles ankam, da weigerte ſich der Löwe, dem Kaiſer zu Hilfe zu ziehen 1175, vielleicht ſelbſt ſich nicht bewußt, ob ihn mehr der Bann, der auf dem kaiſerlichen Haupte laſtete, oder das welfiſche Erbe von ihm zurückſtieß. So ging die Schlacht bei Legnano für Barbaroſſa verloren 1176 und in den Friedensverträgen von Venedig 1177 und Conſtanz 1183 mußte er ſich bequemen, die geſetzmäßige Freiheit der lombardiſchen Städte und die im Wormſer Concordat geſicherten Rechte der Kirche, und was an ſich klar iſt, die Rechtmäßigkeit des großen Alexanders III. anzuerkennen. Er hatte die kaiſerliche Gewalt noch über die Höhe, auf die die fränkiſchen Herrſcher ſie gebracht, hinaufführen wollen; die nächſte Folge des Friedens war, daß der Ordnung der Verhältniſſe jenes Concordat als Grundlage wieder unterbreitet wurde. Dieſe Ordnung aber im Einzelnen war kein leichtes Geſchäft. Welf VI. correſpondirte um dieſer Zeit fleißig mit dem Papſt; auch war ſein Geſandter, daß wir ſo ſagen, Otto von Reitenbuch, ſehr lange ununterbrochen in der Nähe des hl. Vaters. Rom verfuhr dem Welfen in der Behandlung der ſchismatiſchen Geiſtlichkeit etwas zu mild, und er fürchtete, daß deren Trotz, unter dem die Anhänger des rechtmäßigen Papſtes in Teutſchland ſchon ſo viel gelitten hatten, durch eine zu große Nachſicht noch wachſen werde. Alexander antwortete in einem ſehr freundlichen Schreiben. Heinrich der Löwe aber erfuhr ſchon im J. 1180, nachdem die wichtigſten Geſchäfte geordnet waren, den ganzen Zorn des erbitterten Kaiſers. Er wurde geächtet, ſeiner beiden Herzogthümer beraubt, ja ſogar ſeiner Hausgüter verluſtig erklärt und erſt ſpäter gelang es ihm wieder, wenigſtens dieſe *letzteren* zurückzuerhalten. Im J. 1191 ſtarb Welf VI., der an dieſen Begebniſſen keinen näheren Antheil genommen zu haben ſcheint, nachdem er 1190 auf die Kunde von Barbaroſſas Tod im Morgenland ſeine Güter an deſſen Sohn, König Heinrich VI., teſtirt hatte. Er ſchied verſöhnt mit ſeiner Gemahlin, die er noch aus Italien kommen ließ und verſöhnt auch in den hl. Sacramenten mit ſeinem Gott. Heinrich der Löwe folgte ihm im Tod 1195, nach ihm wohl der bedeutendſte unter allen Welfen. Heinrich hinterließ 3 Söhne, Heinrich, Wilhelm und Otto, unter die er ſein Allode vertheilte, ſo daß der erſtgeborene Heinrich Braunſchweig erhielt. Unter Kaiſer Heinrich VI., dem ſchlimmſten aller Hohenſtaufen, wollten die Verhältniſſe des gedemüthigten Welfenhauſes keineswegs raſch ſich beſſern; ja als Heinrich von Braunſchweig, ein Verwandter des damaligen Papſtes Cöleſtin III., ihn in Italien plötzlich verließ und ſo die Ausführung ſeiner kriegeriſchen Entwürfe hinderte, ſteigerte ſich noch der Groll des Kaiſers gegen die Sprößlinge Heinrichs des Löwen. Aber die berühmte Heirath zwiſchen Heinrich von Braunſchweig und Agnes, der Tochter des rheiniſchen Pfalzgrafen Conrad, eines Oheims des Kaiſers, brachte die Welfen ſchnell den Gibellinen wieder näher; und zu gleicher Zeit eroberten jene damit auch wieder eine neue und bedeutende Poſition in den öffentlichen Verhältniſſen Teutſchlands; Heinrich erhielt ja durch ſeine Heirath die Anwartſchaft, ſeinem Schwiegervater einſt in der Pfalzgrafſchaft nachzufolgen. — Während er auf einer Pilgerfahrt begriffen war, ſtarb der Kaiſer und obgleich deſſen unmündiges Kind Friedrich bereits zum römiſchen König erwählt worden war, ſo ſchritten die Fürſten doch in Anbetracht, daß das Reich eines kräftigen und ſelbſtſtändigen Hauptes bedürfe, zu einer neuen Wahl. Sie mochten dieſes Recht um ſo freudiger üben, als kaum an ihrem Widerſtand, beſonders dem der Welfen, der längſt unter den Hohenſtaufen gehegte und von Heinrich VI. geradezu proponirte Plan, das Königthum in ſeiner Familie erblich zu machen, glücklich geſcheitert war. Wen aber werden die Fürſten dießmal auf

Digitized by Google

den Thron erheben? Die kirchliche Partei dachte wie begreiflich, nach den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit, an einen Mann, der ſichere Bürgſchaften einer andern Geſinnung gäbe, als die Hohenſtaufen gehegt. Darum wendete ſie das Auge weg von dem andern männlichen Sprößling der gibelliniſchen Familie, von Philipp von Schwaben, der ſonſt der Leitung des Reiches wohl gewachſen geweſen wäre, und wirklich zuerſt in der Eigenſchaft eines Vormundes des unmündigen Friedrichs, dann geradezu für ſeine Perſon Anſpruch auf die Regierung machte. Der erſte Candidat der kirchlichen Partei, ein Zähringer Fürſt, ließ ſich von Philipp beſtechen und nun wählten ſie auf Antreiben Richards von England, deſſen Tochter Heinrichs des Löwen Gemahlin geweſen, Otto den Welfen zum teutſchen König. Heinrich den Pfalzgrafen konnte man nicht berückſichtigen, da er noch abweſend war. Im J. 1198 empfing Otto die Krone aus der Hand Adolfs von Cöln, des Hauptes der kirchlich geſinnten Richtung (der Erzbiſchof von Mainz war gleichfalls auf einer Pilgerfahrt begriffen). Aber auch Philipp, geſtützt auf die Freunde ſeines Hauſes und Alle, die bei einer Erhebung der Welfen für ihre Güter fürchteten, wurde gekrönt, und wie England Otto unterſtützte, ſo ſchloß Philipp mit Philipp Auguſt von Frankreich ein Bündniß. Otto verſprach bei ſeiner Wahl, fortan nicht mehr auf den Nachlaß der geiſtlichen Würdeträger Anſpruch machen zu wollen; in dem Brief an Papſt Innocenz III. aber, in dem er ihn um Beſtätigung bittet, verſicherte er, alle Rechte der Kirche, vor Allen der römiſchen, unverbrüchlich heilig halten zu wollen. Philipp dagegen, ſchon vor ſeiner Wahl der Excommunication verfallen, und 1198 von dieſer ganz unrechtmäßig gelöſt, ſuchte durch enorme Verſchenkungen, wobei er auch fremdes Gut, z. B. der Kirche nicht ſchonte, ſeine Stellung zu befeſtigen. Innocenz entſchied ſich für Otto und verwendete ſich für ihn auch bei vielen teutſchen und außerteutſchen Fürſten, ſo daß der letztere ſelbſt nach Richards Tod, der ihn mit ſo großen Geldmitteln unterſtützt hatte, noch hinlänglich die Oberhand über Philipp behielt. Im J. 1201 ſendete Innocenz Guido von Präneſte als ſeinen Legaten nach Teutſchland; dieſer bewirkte, daß noch neun Fürſten auf den Tagen von Cöln und Corvey ſich für Otto erklärten, und dieſer legte in die Hände des Legaten den ernſten feierlichen Eid ab über ſeine Pflichten gegen die Kirche. Er gelobte die römiſche Kirche in ihren Rechten und Beſitzthümern zu ſchützen, beſonders das mathildiſche Erbe, das im Frieden von Venedig dem Kaiſer noch auf 15 Jahre zur Nutznießung überlaſſen, aber immer noch nicht dem apoſtoliſchen Stuhl zurückgegeben worden war, nicht länger vorzuenthalten; dem Papſte verſprach er vollen Gehorſam und die ſchuldige Ehrerbietung. Ueber Philipp dagegen wurde von Neuem der Bann verhängt und er ſeinerſeits ging in ſeiner unkirchlichen Geſinnung immer weiter, laut behauptend, daß, wenn die Fürſten ſich dieſes Eingreifen des Papſtes gefallen ließen, es mit ihrer Freiheit vorüber ſei. Aber nach einigen Jahren gelang es Philipp durch große Verſprechungen die wichtigſten Verbündeten von Otto loszureißen, Adolf von Cöln, ja ſelbſt Heinrich den Pfalzgrafen, der ſeit ſeiner Rückkehr aus dem gelobten Lande bis dahin treu zu ſeinem Bruder geſtanden hatte (1205). Philipp ſprengte aus, daß er mit dem Papſte ausgeſöhnt ſei und ſo ſchwand die Macht Ottos von Tag zu Tag mehr dahin, während Philipp von Neuem gekrönt und gewählt wurde. Dieſer Letztere beſtrebte ſich nun auch wirklich, die behauptete Verſöhnung, von der ſoviel auch für ihn abhing, zur Thatſache zu machen. Er ſchickte eine glänzende Geſandtſchaft nach Rom und gelobte durch ſie dem Papſte Gehorſam, was ihm längſt von dem verbündeten Frankreich nahe gelegt worden. Die Verhältniſſe ſtanden in Teutſchland ſo, daß Innocenz nach ſolchen Vorausſetzungen Philipp nicht ſchlechthin von ſich weiſen konnte; es wurden ihm die Bedingungen geſtellt, ſich vom Banne zu befreien und zugleich dieſelben Otto mitgetheilt. Sofort veranſtalteten die päpſtlichen Legaten verſchiedene Beſprechungen, um die Thronſtreitigkeiten in

Digitized by Google

Frieden zu ordnen und dem namenloſen Jammer, unter dem Teutſchland litt, ein Ende zu machen; umſonſt: Otto, ſo ohnmächtig er war, wollte ſich nicht fügen. Da wurde 1208 Philipp von Hohenſtaufen jählings ermordet und dieſe erſchütternde Kataſtrophe erhob Otto alsbald wieder auf den Gipfel ſeiner Wünſche. Innocenz bot ſogleich Allem auf, einer neuen Zerſplitterung zu begegnen und Otto wurde noch im nämlichen Jahre in Frankfurt von dem ganzen Reiche zum König erwählt. Hier gelobte er den Fürſten, über den Frieden des Reiches zu wachen, keine ungerechten Steuern zu erheben, und wie der Chroniſt ſagt, die carolingiſchen Geſetze wieder herzuſtellen. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir behaupten, daß damit ein Verſprechen gemeint ſei, im Gegenſatz zu der hohenſtaufiſchen Regierung zu den wahren Grundlagen der chriſtlichen Staatsordnung zurückzukehren. Der Kaiſerkrönung entgegen gehend legte er in Speier einen neuen Eid den päpſtlichen Legaten ab, der das früher theilweiſe nur allgemein Gelobte in detaillirte Beſtimmungen faßte. So gelobte Otto ausdrücklich, die Wahl zu den kirchlichen Aemtern frei zu geben, auch die Appellationen nach Rom nicht zu hindern und das Princip der kirchlichen Freiheit wurde vielleicht noch nie ſo ſchön und klar gefaßt, als in dieſem Eide. Ueberdieß enthielt der letztere den feierlichen Verzicht auf den Nachlaß der Biſchöfe, Aebte u. ſ. w. und das Verſprechen, die mathildiſchen Güter nicht anzutaſten. Im J. 1209 empfing Otto die Kaiſerkrönung aus der Hand Innocenzens; tief ergriffen brachte der Kaiſer ſich und Alles was er war, im Geiſte dem Herrn zum Opfer dar, und gelobte im Geheimen ſeine Waffen einſt ins gelobte Land zu tragen. So ſchien endlich der Augenblick gekommen, an dem die höchſten Ideale der Chriſtenheit ſich verwirklichten; aber wiederum ſollte dieſe Hoffnung bloß eine Täuſchung ſein. Otto war bei aller Ritterlichkeit und aller wohlmeinenden Geſinnung nicht der Mann, den Verſuchungen zu widerſtehen, welche die höchſte irdiſche Macht mit ſich führte. Kaum Kaiſer geworden, fing er an den Papſt zu verletzen, beſonders das Gebiet der römiſchen Kirche zu ſchädigen, die Rechte Friedrichs von Sicilien anzutaſten, und der Streit gedieh ſoweit, daß Innocenz endlich, nachdem alle Warnungen fruchtlos geweſen, den Bann über ihn ausſprechen mußte (1211). In Teutſchland wurde dieſer alsbald allgemein verkündet, mit des Papſtes Zuſtimmung der unterdeſſen herangewachſene Friedrich erwählt, und ſchnell war faſt die ganze Macht Ottos gebrochen. Ein ſeltſames Schauſpiel, wie Innocenz nach dem Gibellinen griff, um gegen den Welfen zu kämpfen; allein Friedrich hatte die bündigſten Verſicherungen gegeben, nicht in hohenſtaufiſchem Sinn zu regieren und überdieß konnte man ſich der Hoffnung hingeben, er werde dem apoſtoliſchen Stuhl, der ihn ſo treu behütet, ſeine beſondere Dankbarkeit ſtets bewahren. Friedrich machte ſo reißende Fortſchritte in Teutſchland, daß er ſchon 1213 gekrönt wurde, und als Otto vollends die Schlacht von Bouvines gegen die Franzoſen verlor und die Rache, die er an ihnen als an den Feinden Englands und ſeiner eigenen Krone nehmen wollte, ſich gegen ihn ſelbſt kehrte, mußte er den öffentlichen Schauplatz verlaſſen und ſich in ſeine Erblande zurückziehen. Hier verſchied er 1218, ſterbend vom Banne befreit und tief ſeine Sünden gegen den apoſtoliſchen Stuhl bereuend. Im J. 1219 lieferte der Pfalzgraf Heinrich, der von Friedrich urſprünglich abgeſetzt, ſich wieder mit ihm verſöhnt hatte, die Reichsinſignien auf des Papſtes Betreiben an den König aus und damit endete der fünfte große Conflict zwiſchen Welfen und Gibellinen. Wir haben jetzt den letzten Kampf zu beſprechen, der beide Geſchlechter entzweite. Aber die Welfen traten hier nicht unmittelbar mehr den Gibellinen entgegen und ſo können wir mit Fug die fraglichen Streitigkeiten gleichſam nur als das letzte dumpfe Rollen eines ſich verlierenden Hochgewitters betrachten. Der Kampf freilich ſelbſt, in dem dieſe Reibungen mitſpielen, läßt alle bisherigen an Heftigkeit und Erbitterung zurück. Die kirchen- und freiheitsfeindliche Politik erreichte unter Friedrich II. ihren

Digitized by Google

Höhepunct und ebenſo tritt ihm der Widerſtand des Papſtthums in der ſchroffſten und unerbittlichſten Form entgegen. Während aber die Gegenſätze bis zu dieſer Starrheit vorwärts ſchreiten, gehen die realen Vorausſetzungen des wahren Kaiſerthums zu Grunde und mag darum auch noch dieſer und jener Fürſt als Organ der Kirche auftreten, die Realiſirung der Idee des römiſchen Reiches war durch dieſe unheilvolle Entwicklung eine Unmöglichkeit geworden. — Trotzdem daß Friedrich faſt Alles, was Otto, gleichfalls eidlich gelobt hatte, gerieth er wie wir wiſſen, bald in Kampf mit dem apoſtoliſchen Stuhl. Zum erſten Mal wurde er gebannt im J. 1227 und Gregor IX. ſchaute ſich in Teutſchland nach einem andern König um. Von den Welſen lebte damals nur noch ein Enkel Heinrichs des Löwen, nämlich Wilhelms Sohn, Otto, das Kind genannt, der alle Hausgüter ſomit in ſeinem Beſitz vereinigte. Er ſtand mit Rom beſonders durch Englands Vermittlung in freundlicher Beziehung, wagte es aber nicht, die 1228 angebotene Krone anzunehmen. Es lag ihm Alles daran, die herzogliche Würde ſeinem Hauſe wieder zu erwerben und das gelang ihm endlich im J. 1235, wo Friedrich Braunſchweig-Lüneburg zu einem Herzogthum und Reichslehen erhob und daſſelbe als Erbherzogthum Otto übertrug. Wie man erzählt, ſoll der Papſt in dieſer Sache bei Friedrich, mit dem er ſich unterdeſſen verſöhnt hatte, vermittelnd aufgetreten ſein. Im J. 1239 wurde Friedrich von Neuem gebannt. Vielleicht fällt in dieſe Zeit das von einem Chroniſten erzählte Beſtreben eines päpſtlichen Legaten, Otto auf einem Tage von Würzburg zum König erheben zu laſſen, ein Beſtreben, das laut der nämlichen Nachricht an den Umtrieben Albrechts des Sachſen geſcheitert ſei. Im J. 1245 wurde Friedrich auf dem Concil von Lyon von Innocenz IV. geächtet und man ſetzte nun in Teutſchland kirchlicherſeits alle Mittel in Bewegung, um die Hohenſtaufen zu ſtürzen. Zunächſt wurde durch die Fürſten, vor Allem die Biſchöfe, Heinrich Raſpe von Thüringen zum König erwählt (1246); nach ſeinem Tode aber Wilhelm von Holland (1248). Um dieſen zu ſtärken, wurde von den Häuptern der kirchlichen Richtung eine Ehe zwiſchen ihm und einer Tochter Ottos des Kindes vermittelt, und wie es ſcheint, wollte ſich der Herzog von Braunſchweig in dem nämlichen Augenblick, da er, wenn auch nur indirect ins öffentliche Leben einzugreifen begann, gleich gegen gewiſſe Gefahren feſtſtellen; wenigſtens verlieh ihm der Papſt im J. 1248 auf ſein Anſuchen das Privilegium, daß er und ſeine Familie nur durch einen beſonderen Spruch des apoſtoliſchen Stuhles excommunicirt werden könnten. Ueberhaupt erfreute ſich Otto großer Aufmerkſamkeit ſeitens des römiſchen Hofes und ſcheint, wenn auch etwas ſchüchtern, eine ſehr tüchtige Perſönlichkeit geweſen zu ſein. Im J. 1250 ſtarb Friedrich II.; vielleicht mit froherem Muthe geſtattete jetzt Otto 1151 die feierliche Hochzeit der Verlobten und ſtand ſeinem Eidam nunmehr fördernd und helfend zur Seite. Leider ſtarb er noch im nämlichen Jahre und mit ihm ſank die hauptſächlichſte Stütze des zwar waffenkundigen aber den Verhältniſſen doch nicht gewachſenen Wilhelm. Er zog ſich ſpäter aus Teutſchland und über dieſes brach die Schreckenszeit des Interregnums herein. — — II. Welſen und Gibellinen als Parteien. Das Hauptſächlichſte aus der Geſchichte der Welſen und Gibellinen, ſoweit man darunter 2 verſchiedene Geſchlechter verſteht, haben wir betrachtet. Es iſt unſchwer, aus dieſer Entwicklung das Allgemeine, das eigentlich den Streitpunct bildete, herauszufinden. Die Welſen vertraten zunächſt dem centraliſirenden Streben der Waiblinger gegenüber das Princip der Stammesſelbſtſtändigkeit, dem Streben nach einheitlicher Gewalt gegenüber die Rechte der Freiheit. Beide Geſchlechter waren wie man gewiß nicht leugnen wird, die hervorragendſten Träger der fraglichen Strebungen, und ſo mochte ſchon im Mittelalter vor Allem in Teutſchland der Gebrauch ſich bilden, die beiden Richtungen ſelbſt, die im Leben des teutſchen Reiches zu Tage traten, geradezu nach jenen Geſchlechtern zu benennen; es iſt dieß wahrſcheinlich,

aber ſoweit wir darüber urtheilen können, nicht nachweisbar. In unſerer Zeit dagegen werden allerdings beide Namen nicht ſelten gebraucht, um die in unſerem Nationalleben unzerſtörbaren Gegenſätze damit zu bezeichnen. In dieſer Beziehung kann man immerhin die frühere Stellung Bayerns oder die noch heute andauernde Preußens den Habsburgern gegenüber als eine welfiſche bezeichnen. — Allein es ſpringt in die Augen, daß das Letzte und Höchſte um was beide Geſchlechter mit einander gerungen haben, keineswegs dieſe oder jene Geſtaltung des teutſchen Vaterlandes, ſondern die Beſtimmung der freilich damit zuſammenhängenden Frage geweſen ſei, in welches Verhältniß die Kirche zum Staat zu treten habe. Im großen Ganzen waren die Waiblinger die vorzüglichſten Repräſentanten der abſolutiſtiſchen Anſicht vom Staat und von Staatsherrlichkeit der Kirche gegenüber, während die Welfen zumeiſt und ganz hervorragender Weiſe für die Rechte der Kirche Partei ergriffen. Das faßte die Zeit vor Allem an den Kämpfen beider Geſchlechter auf und dieſen Gegenſatz wollte ſie zuerſt und vornehmlich ausdrücken, indem ſie die Namen derſelben zu allgemeinen, zu Parteinamen erhob. Der geborene Welfe wurde Gibelline geheißen, wenn er ſich zu Gunſten des Kaiſerthums gegen den Papſt kehrte und ähnlich umgekehrt. Nun entſteht aber die Frage, wo und zu welcher Zeit dieſe Namen als Parteinamen zuerſt aufgekommen ſeien. Der Ort läßt ſich ſehr leicht beſtimmen; ſchon die Form Gibellinen, wie man allgemein ſtatt Waiblinger ſagte, weiſt mit hinlänglicher Klarheit auf Italien hin. Die Zeit aber anlangend, ſo iſt die Sitte, die kirchlich-politiſche Richtung auf dieſe Weiſe zu bezeichnen, nach Hurter in den Zeiten Barbaroſſas und Alexanders III. entſtanden, wo bekanntlich die Welfen mit nicht unbedeutender Kraft für den letzteren in die Schranken traten. Vielleicht darf man ſogar noch weiter zurückgehen und annehmen, daß die Parteinamen ſchon in jenem Kampfe entſtanden, den Gregor VII. und ſeine Nachfolger, *unterſtützt von* Mathilde und den Welfen gegen Heinrich IV. erhoben, ſo daß ſie zu Barbaroſſas Zeiten nur von Neuem und mit erneuter Gewalt wieder auftauchten. In der Schlacht bei Weinsberg im J. 1140, wo Welf V. und Conrad von Hohenſtaufen einander gegenüberſtanden, ſoll das Heer des Erſteren: Hie Welf! und das des Andern: Hie Waiblingen! zum Schlachtruf gewählt haben; aber wenn die Thatſache, was noch ſtrittig, auch begründet iſt, ſo ſind doch diejenigen in einem Irrthum befangen, die darauf unſere Parteinamen zurückführen möchten; es fehlen alle hiſtoriſchen Gründe, die letzteren mit jener Parole in Verbindung zu ſetzen. Eine eigenthümliche Erklärung unſerer Parteinamen haben Göttling, Mone und Albert Schott verſucht; nach ihnen iſt Gibeling die oberteutſche Form für Giukung, alſo der urſprüngliche Name des burgundiſchen Königsgeſchlechtes der Nibelungenſage. Gibeling aber iſt in die Kämpfe des Reiches hineingezogen worden, weil man bei den Welfen unmittelbar an die Wölfinge jener Dichtung dachte und nun ſich verſucht fühlte, die Waiblinger mit dem den Wölfingen feindſelig gegenüberſtehenden Gibelinger, einem ohnehin ähnlich klingenden Namen in Verbindung zu bringen. Vergl. über die Ausführung dieſer Hypotheſe Schmidt Zeitſchrift für Geſchichte, Jahrg. 1846 V. S. 317. Die Hauptgründe übrigens, warum jene Gelehrten die unmittelbare Identificirung des Wortes Gibellinen und Waiblinger bekämpfen, ſind rein ſprachlicher Natur und durch andere Authoritäten längſt als nicht zutreffend dargethan. Vergl. Jacob Grimm in Schmids Zeitſchrift für Geſchichte a. a. O. S. 453. Es wird alſo Nichts im Wege ſtehen dem augenſcheinlichen Sachverhalt vertrauend die oben entwickelte Anſicht feſtzuhalten. — Die Parteiungen aber, die ihren Namen von den Welfen und Gibellinen entlehnten, haben eine Geſchichte durchlebt, die keineswegs mit der der beiden Geſchlechter, ſo ſehr dieſe auch in dem Principienkampf hervorragten, zuſammenfällt, ſondern weit über dieſelbe hinausgreift. Wir begnügen uns hier mit einigen Andeutungen. In erſter Stelle ſteht die Bemerkung, daß der Zwieſpalt der

Digitized by Google

elfen und Gibellinen im Mittelalter eine faſt unermeßliche Bedeutung hatte. er Grund liegt einerſeits in der ungeheuren Wucht, mit der dieſer Zwieſpalt uf dem ganzen Leben laſtete und damit alle ſich ſonſt kreuzenden Anſichten und ntereſſen zwang, ſich ihm als dem höchſten und letzten Gegenſatz unterzuordnen. er Grund davon lag aber auch in dem Geiſte der damaligen Zeiten, wo auch ie niederſten Schichten, ja oft der Einzelne, an dem großen und in den Höhen es Lebens vor ſich gehenden Principienkampf ſich lebhaft und wahrhaftig betheiigt fühlte und ſo gleichſam von unten herauf, von innerer Nöthigung getrieben, hre Geſchicke mit einer oder der andern Potenz jenes Gegenſatzes freiwillig in Verbindung brachten. Darum gab es nicht leicht ein Volk, nicht leicht einen Fürſten oder ein Gemeinweſen, ja an vielen Orten keinen irgendwie bedeutenden Mann, der damals nicht für das kirchliche oder kaiſerliche Banner Partei ergriff und darum wirkte jener Gegenſatz auch mit ſo intenſiver Kraft, daß die Parteien allmählig in den kleinſten Gewohnheiten des Lebens ſich von einander abzugrenzen und ſich gegenüberzuſtellen ſuchten. Beſonders gelten dieſe Thatſachen von Italien und wiederum hauptſächlich von Ober- und Mittelitalien, jenem Schauplatz der gewaltigen Kämpfe zwiſchen Papſtthum und Kaiſerthum. Hier waren die angeführten Gründe in ihrer höchſten Steigerung vorhanden und die Parteien ſparten auch Nichts, um gerade hier unter den Städten, ja unter den einzelnen Geſchlechtern Verbündete ſich zu ſuchen. Darum ſtand hier Stadt gegen Stadt und die Bürger derſelben Stadt befehdeten ſich oft auf Leben und Tod. Je nachdem die Kaiſer in Italien ſiegten oder weichen mußten, hob ſich oder ſank ihre Partei, wichen oder triumphirten die Welfen. Mit dem Untergang der Hohenſtaufen mußten natürlich auch die Gibellinen in den Hintergrund treten und erſt unter Ludwig dem Bayer, der die Scenen der alten gibelliniſchen Kaiſer in Italien noch einmal aufführte, erhoben ſie kühner wiederum das Haupt. Auch Heinrich VII. jauchzten die italieniſchen Gibellinen entgegen; er wurde mit Begeiſterung von ihnen in Italien empfangen. Die Gegner der Kirche waren hier noch nicht ausgeſtorben. Wenn aber auch Männer wie Dante Heinrich VII. nach Italien riefen, ſo hat man das mit Unrecht als gibelliniſche Geſinnung aufgefaßt; Dante war es vor Allem darum zu thun, das alte Reich mit einem großen Kaiſer und einem mit ihm einigen Papſt wieder hergeſtellt zu ſehen; daß er, wenn er dieſen Gedanken entwickelte, die Vergangenheit nach beiden Richtungen tadelte, hat nichts Befremdliches und ſelbſt das nicht, daß er die Verwirklichung ſeines Wunſches vielleicht eher vom Kaiſer als von dem Papſtthum erwartete; denn dieſes ſchmachtete damals in dem Avignoniſchen Exil. — Mit dem Beigebrachten aber haben wir die Bedeutung der Parteien von den Welfen und Gibellinen noch nicht erſchöpft. Wir haben geſehen, daß die Parteiung der Kirchlichen und der Kaiſerlichen durch alle Kreiſe und Verhältniſſe des Lebens hindurchgriff und daß alle anderweitigen Conflicte dem großen Kampf ſich unterordneten. Aber mit dem Untergang der Hohenſtaufen verlor ſich nicht überall, aber ſehr vielfach allmählig das Bewußtſein jener Principien, um die man urſprünglich gerungen oder die doch als das Höhere und Allgemeinere über den Privatleidenſchaften geſchwebt. Wo dieß der Fall war, ſtanden jetzt die feindſeligen Privatintereſſen ihrer höheren Einkleidung beraubt nackt einander gegenüber; wir haben es hier nur noch mit Familienfeindſchaften und Factionen, nicht mehr mit unſern alten Parteien zu thun, obwohl die alten Namen noch allgemein beibehalten wurden. Allein in der einen Stadt wurden die Adeligen, in der andern die Bürger Welfen genannt und ebenſo verſchieden und willkürlich war der Gebrauch des Namens der Gibellinen. Gregor X. konnte es 1273 den Italienern ſagen, daß ſie einander als Welfen und Gibellinen verfolgen, ohne auch nur zu wiſſen, woher dieſe Namen ſtammen. Nur etwas trugen dieſe Factionen vom Weſen der alten Parteiungen an ſich, den ungeheuren Grimm, mit dem die Gegner ſich verfolgten; ja es

ſcheint, als ob der Zorn, der unter dem letzten Hohenſtaufen auf der einen wie auf der andern Seite gleichſam krampfhaft ſich in höchſter Intenſivität zuſammengezogen, in dem blinden Raſen der Factionen erſt recht habe austoben wollen. Ein Bild von den unerhörten Feindſeligkeiten, mit denen die Welfen und Gibellinen (in dieſem Sinn) ſich gegenſeitig verfolgten, der wechſelſeitigen Proſcriptionen und Verbannungen können wir hier nicht entwerfen; im Ganzen wohnt dieſen Kämpfen auch keine tiefere hiſtoriſche Bedeutung ein. Wir bemerken nur noch, daß Benedict XII. im J. 1334, um dem Unweſen der Factionen Einhalt zu thun, den Gebrauch der verhängnißvollen Namen für dieſe Verhältniſſe mit dem Banne belegte. Allmählig ſtarben auch wirklich die Namen aus, da aus den bürgerlichen Streitigkeiten zumeiſt Tyrannen hervorgingen, überhaupt anderweitige Geſchicke Italien heimſuchten. Auch die eigentlichen Parteiungen der Welfen und Gibellinen, die in Italien neben den Factionen noch einhergingen und überhaupt keineswegs ganz und vollkommen von dieſen geſchieden werden können, hörten allmählig etwa um die nämliche Zeit in der ganzen Chriſtenheit auf: freilich nur dem Namen und der Geſtalt, nicht dem Weſen nach; denn der Principienkampf zwiſchen Staat und Kirche, wenn er auch nicht mehr in der concreten Frage der Stellung des Kaiſers zum Papſte ſeine eigentliche Spitze hatte, dauerte gleichwohl fort, ja je mehr er auf die einzelnen Fragen ſich warf, um ſo heftiger und gefährlicher mußte er ſich geſtalten. Man redete im 16. Jahrhundert nicht mehr von Gibellinen; aber das Gibellinenthum (in ſeiner kirchlichen Bedeutung) war es, was uns die Reformation brachte. — Auch heute noch iſt das Leben von den alten Gegenſätzen bewegt, und es iſt nicht viel dagegen einzuwenden, wenn man auch die alten Parteinamen wieder hervorholt. In Wahrheit findet man auch z. B. an den heutigen Gibellinen Vieles, was an die alte Partei dieſes Namens erinnert; ſelten freilich auf der andern Seite jene geiſtige Tüchtigkeit und jenen Ueberreſt von Ehrfurcht gegen die Kirche, die den Gibellinen der früheren Jahrhunderte nicht ſtreitig gemacht werden können. — Vgl. die Origines Guelficae, wo auch die Urkunden enthalten ſind, auf die wir uns geſtützt haben, ferner Raumer, Geſchichte der Hohenſtaufen, auch Hurters Innocenz und beſonders das außerordentlich gründliche Werk: wirtemb. Geſch. von Stälin. [Ruckgaber.]

Welt. Der Ausdruck Welt, mundus, *κόσμος*, hat mehrere Bedeutungen. Erſtens heißt Welt die Geſammtheit des von Gott geſchaffenen, creatura, *κτίσις*, universitas rerum; ſo Job 28, 24; 2 Macc. 7, 23; 8, 18; 13, 14; Matth. 13, 35; 24, 21; 25, 34; Apg. 17, 24; Röm. 1, 20. Im Hebräiſchen iſt dieſe Geſammtheit der Geſchöpfe gewöhnlich als Himmel und Erde, שמים וארץ, coelum et terra bezeichnet; ſo Geneſ. 1, 1; Pſ. 145, 6; 68, 35. In beſchränkter Bedeutung ſodann wird das Wort zweitens zur Bezeichnung der Erde gebraucht; ſo Matth. 4, 8; 26, 13; Röm. 1, 8; 2 Petr. 2, 5. Noch mehr beſchränkt drittens zur Bezeichnung der Menſchheit, d. h. der Geſammtheit der Menſchen; Matth. 5, 14; 13, 38; Joh. 1, 9. 10, 29; 3, 16 f.; 6, 33. 52; Röm. 5, 12; 1 Joh. 2, 2. Ja es wird viertens ſchon irgend eine Anzahl von Menſchen — Haufen, Maſſen, unbeſtimmt viele — Welt genannt: „alle Welt," tout le monde, mundus totus (Joh. 12, 19). Dieſem entſprechend wird Welt genannt fünftens überhaupt das Dieſſeits, die geſammte dieſſeitige und gegenwärtige Wirklichkeit im Gegenſatz theils zu dem Zukünftigen theils zu dem unſerem Geſichtskreis überhaupt Entrückten (Joh. 8, 23; 9, 5; 1 Cor. 7, 31 ff.; Eph. 2, 2 u. 12), darum insbeſondere auch die irdiſchen Güter (Matth. 16, 26), und weil die geſammte gegenwärtige Wirklichkeit in Folge der Sünde ſowohl der Engel als der Menſchen in Unordnung gerathen, vielfach verderbt, ihrem eigenen Weſen und damit auch dem Willen Gottes widerſprechend iſt, ſo haftet endlich ſechſtens an dem Ausdruck Welt, insbeſondere an dem Ausdruck „dieſe Welt", hic mundus, *οὗτος ὁ κόσμος*, *αἰὼν οὗτος*, der Begriff des Verderbten, Gottent-

Digitized by Google

rembeten: und in dieſer Bedeutung bildet Welt den Gegenſatz zum Reiche Gottes, d. h. zu der Wirklichkeit, wie ſie nach Vollendung der durch Chriſtus zu vollbringenden Reſtitution beſchaffen ſein wird: Joh. 12, 31 u. 47; 14, 17 ff.: 15, 18 ff.; 16, 8 ff.; 17, 9 ff.; 18, 36 (regnum meum non est de hoc mundo); 1 Cor. 1, 20 ff.; 2, 12; 3, 19; Gal. 4, 3; 6, 14; 1 Joh. 2, 15 f.; 3, 13; 5, 4 f. Bei ſchärferer Diſtinction können leicht noch mehr Bedeutungen genannt werden, die dem Worte Welt zukommen, allein es iſt nichts daran gelegen. Wir haben es hier überhaupt nicht mit dieſen Nebenbedeutungen ſondern mit der Welt als der Geſammtheit des Geſchaffenen zu thun. — Hierüber wäre nun freilich, ſoll ein auch nur einigermaßen befriedigendes Verſtändniß erzielt werden, eine ausgedehnte Erörterung anzuſtellen. Da jedoch das Meiſte deſſen, was zu beſprechen wäre, in eigenen Artikeln bereits behandelt iſt, ſo wird ein zuſammenfaſſender Ueberblick über das Ganze genügen. Das Erſte was in Frage käme iſt die Entſtehung der Welt. Darüber hat der Art. Schöpfung hinlänglich Auskunft gegeben. Daran würde ſich reihen eine Erörterung über den Inhalt oder die Beſtandtheile der Welt — Geiſt, Natur, Menſch, — über das Verhältniß dieſer Theile zu einander und zum Ganzen und die hiernach ſich geſtaltende Beſchaffenheit der Welt. Aber auch hierüber iſt das Nöthige bereits beigebracht theils in dem genannten Art. Schöpfung, theils in den Artt. Engel, Geiſt, Menſch. Hiernach käme der Beſtand oder w. d. i. die Erhaltung der Welt und zuletzt deren endliches Schickſal in Betracht. Aber auch in Betreff dieſer Puncte brauchen wir nach dem was in den Artt. Vorſehung, Gericht, Origenes (Apocataſtaſis) beigebracht iſt, nur mehr eine Nachleſe zu halten. Demgemäß glauben wir unſerer Aufgabe zu genügen, wenn wir das Weſen der Welt zur Erkenntniß zu bringen ſuchen, wie es ſich darſtellt erſtens in dem Werden, zweitens in dem Beſtehen und drittens in dem Ende der Welt. In dem zweiten Theile aber werden wir uns nicht auf das Allgemeine beſchränken dürfen, ſondern in das Einzelne gehend darzuſtellen haben, wie ſich daſſelbe Weſen in den drei unterſchiedenen Creaturen verſchieden auspräge. — I. Von ihrem Werden aus angeſehen ſtellt ſich die Welt als eine Wirklichkeit dar, welche Sein und Nichtſein, Selbſtſein oder Fürſichſein oder Subſtanzialität und vollendetes Abhängigſein, alſo ſchlechthin Entgegengeſetztes in ſich vereinigt, und zwar ſo in ſich vereinigt, daß die einander entgegengeſetzten Elemente nicht etwa neben einander, eines das andere begränzend und beſchränkend, ſtehen, ſondern in einander ſind und ſich ſo zu einander verhalten, daß das eine in dem andern begründet, eines mit dem andern geſetzt iſt. Die Welt iſt geworden durch Schöpfung. Machen wir uns klar was hierin liege. Wenn geſagt wird: Gott hat die Welt erſchaffen, ſo iſt ausgeſchloſſen einerſeits, daß die Welt göttlichen Weſens, entwickelter Gott oder Selbſtentäußerung Gottes ſei, oder wie immer man dieſe pantheiſtiſche Anſchauung ausſprechen möge, und anderſeits, daß ſie aus einem neben Gott beſtehenden ewigen Stoffe durch Gott gebildet ſei (ſ. d. A. Pantheismus und Dualismus), und mithin behauptet, ſie ſei als Nichtgottſeiendes durch Gott ſchlechthin geſetzt, m. a. W.: Gott habe nicht nur Daſein und Beſchaffenheit, ſondern auch das Sein der Welt geſchaffen, alſo aus Nichts erſchaffen. Hieraus folgt nun mit Nothwendigkeit, daß die Welt ſo beſchaffen ſei, wie angegeben worden. Wäre die Welt in irgend einer Weiſe göttlichen Weſens, ſo käme ihr Subſtanzialität und Fürſichſein nicht zu; ſie wäre weiter nichts als entweder Accidenz einer zu Grund liegenden Subſtanz oder vorübergehende Erſcheinung eines ſog. Weſens, eines an ſich unwahrnehmbaren Innerlichen. Wäre ſie aber aus einem ewig ſeienden Stoffe gebildet, ſo käme ihr nicht zu abhängig ſein; ſie ſtünde Gott als ſchlechthin Fürſichſeiendes gegenüber, ebenſo ſeiend und ebenſoviel geltend wie Gott, weil ebenſo, wie er, in ſich ſelbſt gegründet. Ja, hätte eine ewige Materie Gott gegenüber geſtanden, ſo wäre es, wie Juſtin richtig bemerkt hat, ſchon gar nicht zu einer Weltbildung

Digitized by Google

gekommen; über einen von ihm nicht erſchaffenen und mithin an ſich von ihm unabhängigen Stoff könnte Gott ſo viel Macht nicht zuſtehen als zur Weltbildung erfordert würde. So nun aber, da die Welt durch Schöpfung geworden iſt, ſtellt ſich die Sache in folgender Weiſe dar. Weil die Welt ſo geworden iſt, ſo iſt ſie zumal und gleicherweiſe erſtens eine nichtgottſeiende und zweitens eine durch Gottſeiende Wirklichkeit. In Erſterem nun iſt Selbſtſein, Fürſichſein, Subſtantialität, im Zweiten aber ſchlechthinige Abhängigkeit, alſo Unſelbſtſtändigkeit derſelben begründet; Erſteres läßt ſie erſcheinen als an oder in ſich ſelbſtſeiend, Letzteres aber als den Grund ihrer ſelbſt nicht in ſich, ſondern in einem Andern habend. Weil ſie nun wie wir geſehen, das Eine durch das Andere, nämlich Nichtgottſeiendes durch Gott, d. h. Fürſichſeiendes als durch Gott Seiendes iſt, ſo erſcheinen ihre beiden einander entgegengeſetzten Elemente nicht etwa als neben einander ſtehend, ſondern als in einanderſeiend, eines aus dem andern folgend. Ja damit haben wir noch nicht einmal den richtigen Ausdruck für die Sache, wie ſie iſt. Als Nichtgottſeiendes iſt die Welt ſchlechthin Nichtſeiendes, denn außer Gott iſt nichts, da Gott alles Sein in ſich vereinigt. Wenn ſie nun deßungeachtet iſt, als Wirklichſeiendes da iſt, ſo kann dieß nur die Folge davon ſein, daß ſie durch Gott verwirklichter Gedanke Gottes iſt. Mithin erſcheint uns jetzt die Welt gerade in dem Momente, worin wir kurz zuvor ihr Selbſtſein, ihre Subſtantialität erblickt haben, als Nichtſeiendes, als Seiendes dagegen gerade in dem Momente, worin wir kurz zuvor ihre Unſelbſtſtändigkeit, ihr ſchlechthiniges Abhängigſein erblickt haben. Die Welt iſt inwiefern ſie durch Gott iſt, d. h. iſt ſeiend als Nichtſelbſtſeiendes, und iſt **nicht** inwiefern ſie Nichtgottſeiendes iſt, d. h. iſt nicht ſeiend als Selbſtſeiendes. Demnach müſſen wir nun, um das Weſen der Welt genau zu bezeichnen, ſagen: ſie iſt wahrhaft ſeiend als ſchlechthin Abhängiges (als Nichtſelbſtſeiendes) und umgekehrt als Selbſtſeiendes ſchlechthin abhängig. So beſchaffen zeigt ſich nun die Welt wenn wir ſie von ihrem Principe aus oder in ihrem Werden betrachten. — II. Ganz ebenſo zweitens, wenn wir ſie als beſtehende in das Auge faſſen. Der römiſche Katechismus ſagt, die Welt bedürfe, um zu beſtehen, fortwährend derſelben göttlichen Kraft, durch die ſie in das Daſein gerufen worden (Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere, ea quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est; ita etiam nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. Sap. 11, 26. P. I. c. II. qu. 24). Hiemit iſt der Welt genau daſſelbe Weſen zugeſchrieben, als wir im Vorhergehenden erkannt haben. Wenn ſie nur durch göttliche Allmacht beſtehen kann, ſo iſt ſie offenbar eine völlig unſelbſtſtändige, eine nichtſelbſtſeiende, eine ſchlechthin abhängige Wirklichkeit, kurz eine Wirklichkeit, die den Grund worauf ſie ruht nicht in ſich ſelbſt hat. Wenn aber Gott ſie als Daſeiendes erhält, ſo erſcheint ſie ebenſo offenbar als ein wirklich Seiendes, als eine von Gott unterſchiedene an und in ſich ſelbſt ſeiende Wirklichkeit, mithin als Subſtanz. Und da ſie beſtimmter, wie wir ſehen, als Subſtanz gerade in der Erhaltung durch Gott erſcheint, ſo ſtellen ſich hiemit die beiden genannten einander entgegengeſetzten Elemente derſelben nicht als neben, ſondern als in einander ſeiend dar. Dieſe Erklärung des römiſchen Katechismus haben wir als Ausdruck des kirchlichen Bewußtſeins anzuſehen, mithin muß uns das ſoeben Vorgetragene als Dogma gelten; und nehmen wir hiezu aus der hl. Schrift auch nur die eine vom römiſchen Katechismus ſelbſt citirte Stelle Sap. 11, 26, ſo können wir keinen Augenblick Anſtand nehmen, überzeugt zu ſein, es ſei das Dogma wohlbegründet. — Ganz daſſelbe erkennen wir aber auch, wenn wir von dem kirchlichen Bewußtſein abſehend nur die Welt als ſolche, ſo wie ſie iſt, betrachten. Zunächſt im

Digitized by Google

Allgemeinen ſehen wir überall in der Welt, wo immer wir ſie anfaſſen, zwei Elemente ſo vereinigt, daß alles Seiende ohne Ausnahme erſcheint als Sein und Nichtſein gleicherweiſe in ſich habend; alles Seiende iſt, wie ſchon Plato richtig geſagt hat, gewiſſermaßen auch nichtſeiend, und das Nichtſeiende ebenſo gewiſſermaßen auch ſeiend. Jede Wirklichkeit nämlich (in der Welt) iſt erſtens dieſes Beſtimmte, was ſie gerade gegenwärtig iſt, aber ganz ebenſo auch zweitens das, was ſie geweſen iſt, ehe ſie war, was ſie nämlich in ihrem Grunde oder als Grund oder als Ur-Sache geweſen iſt; d. h. jede Wirklichkeit iſt erſtens dieſes Beſtimmte und zweitens ein Anderes, A und non A. Mithin iſt ſie ſtets, wo immer wir ſie anfaſſen, ebenſo nichtſeiend wie ſeiend, ebenſo unſelbſtſtändig wie ſelbſt- und fürſichſelbſtſeiend; ja das Eine in dem Andern, d. h. weil ſie das Eine iſt, iſt ſie auch das Andere. Jede Wirklichkeit iſt ſeiend zunächſt inwiefern ſie dieſes Beſtimmte iſt. Aber dieſes Beſtimmte iſt ſie nur inwiefern ſie zugleich iſt, was ſie geweſen iſt, ehe ſie war, d. h. inwiefern ſie zugleich iſt was ſie nicht iſt. Inwiefern ſie dieſes Beſtimmte und als ſolches ſeiend iſt, iſt ſie ſelbſtſtändig, für ſich ſeiend ꝛc.; inwiefern ſie aber iſt, was ſie nicht iſt, was ſie nämlich in ihrem (außer ihr liegenden) Grunde geweſen iſt, iſt ſie ſchlechthin unſelbſtſtändig, abhängig ꝛc. Mithin iſt jede Wirklichkeit in der Welt ſelbſtſtändig und fürſichſeiend inwiefern ſie ſchlechthin abhängig und ſelbſtlos iſt und umgekehrt. Alſo begegnet uns als Weſen jeder Wirklichkeit in der Welt genau dasjenige, was wir als das Weſen der Welt erkannten, da wir dieſe von ihrem Principe aus betrachteten. Nun kann man aber geneigt ſein einzuwenden, mit dem Vorgebrachten habe es allerdings ſeine Richtigkeit inwiefern man das Einzelne in der Welt im Auge habe. Damit aber ſei nicht gegeben, daß daſſelbe auch von der Welt im Ganzen gelte. Im Gegentheile ſei leicht einzuſehen, daß was von dem Einzelnen gilt gerade darum, weil es von dem Einzelnen, von den Theilen des Ganzen gilt, nicht auch von dem Ganzen als ſolchem gelten könne. Dieſes Argument iſt an ſich ganz richtig, zerfällt aber ſogleich in nichts, wenn man bedenkt, daß die Welt als Ganzes ebenſo Creatur ſei, mithin den Grund ihrer ſelbſt ebenſo außer ſich habe, wie jeder einzelne Theil derſelben. Mit denen, welche die Creatürlichkeit der Welt in Abrede ſtellen, d. h. mit den Atheiſten, iſt nicht gut weiter disputiren. Dennoch ſollte auch ſelbſt dieſen nicht ſogar ſchwer fallen, geſchweige unmöglich ſein, die Richtigkeit der oben vorgeführten dogmatiſchen Beſtimmung zu erkennen. Die Welt ſtellt ſich uns dar als Ganzes, d. h. als Einheit vieler Theile. Die vielen Einzelnen aber, welche ſo den Inhalt der Welt bilden, würden nicht als Ganzes erſcheinen, d. h. nicht eine Einheit ſein, wenn ſie nicht an ſich Eins wären, d. h. wenn ſie nicht in ihrem Grunde, oder ehe ſie als dieſe beſtimmten waren, Eins geweſen wären. Wo liegt nun jener Grund worin das Viele der Welt Eins geweſen, d. h. nicht als Vieles, ſondern als Eins geweſen iſt? wo iſt jene Einheit zu ſuchen, aus der die Welt, wie ſie jetzt iſt, hervorgegangen? Offenbar nicht in der Welt ſelbſt. Alſo außer der Welt. Die Welt iſt nun einmal nicht mehr ein Unum ſondern ein Universum. Das abſtracte Eins, was die Welt als Ganzheit iſt, weist auf ein concretes als Ur-Sache, mithin als Jenſeitiges zurück. Jeder Chriſtenmenſch weiß, das fragliche Eins ſei nichts anderes als der göttliche Weltgedanke. Aber auch wer dieß nicht weiß, weil er nichts von Gott wiſſen will, kann nach dem Beigebrachten ſchlechthin nicht in Abrede ſtellen, daß der Grund der Welt außer der Welt liege. Damit aber ſtellt ſich von ſelbſt als Weſen der Welt das oben genannte dar. — Zur Vervollſtändigung der Erörterung werden wir aber jetzt daſſelbe Weſen der Welt noch in den beſondern Geſtalten zu erkennen haben, wie es ſich in den unterſchiedenen Creaturen ausgeprägt hat, welche die Beſtandtheile der Welt als der einen Creatur ſind, nämlich in dem Geiſt, der Natur und dem Menſchen. 1) Die Natur iſt als Eins in unendlich vielen Individuen, und zwar ſo, daß ſie zwar als Fürſichſeien-

Digitized by Google

des nicht erſcheint, nichts deſtoweniger aber als wahrhaft Seiendes anzuerkennen iſt. Was in der Natur oder als Natur iſt, iſt zunächſt die eine Naturſubſtanz. Dieſelbe iſt aber als ſolche überall nicht; ſie iſt nur als anorganiſche, organiſch vegetative und organiſch animaliſche Natur (Mineral, Pflanze, Thier). Aber auch dieſe drei ſog. Naturreiche exiſtiren wiederum als ſolche nicht; es gibt überall kein Mineral als ſolches, keine Pflanze als ſolche, kein Thier als ſolches, ſondern nur beſtimmte und eben damit unterſchiedene Mineralien, Pflanzen, Thiere, z. B. Waſſer-, Luft-, Landthiere. Aber von dieſen ſog. Geſchlechtern gilt wiederum daſſelbe; es gibt überall kein Waſſer-, Luft- und Landthier als ſolches, ſondern nur beſtimmte und unterſchiedene, z. B. Pferde, Rinder, Löwen, Schaafe ꝛc. Aber auch von dieſen gilt wieder daſſelbe, und ſo nun unaufhaltſam fort bis man zu dem untheilbaren Einzelnen, dem Individuum gekommen iſt. Nur dieſes iſt ſeiend, nur dieſes exiſtirt als eine Wirklichkeit. Von hieraus aufſteigend werden die Begriffe von Stufe zu Stufe abſtracter und leerer: Art, Gattung, Geſchlecht, Reich, Natur ſind ſtufenweiſe Erweiterungen, aber ganz ebenſo auch ſtufenweiſe ſozuſagen Verdünnungen der Sache, ſo daß am Ende rein nichts mehr, oder wie man es genannt, ein reines Gedankending, nicht bloß ein nur Zudenkendes, ſondern ein bloßer Gedanke vorhanden iſt. Mithin iſt dem Einen der Natur oder der Natur als Einheit ſo weſentlich, nicht für ſich, ſondern für Anderes zu ſein, daß es ſich bis zu gänzlichem Verſchwinden in dieſes Andere auflöst, und damit nicht eher ruht, als bis unendlich Vieles und Untheilbares producirt iſt. Mit dieſem Individuellen nun aber, das uns ſo als Wirkliches, als das allein Wirkliche in der Natur erſcheint, verhält es ſich in Wahrheit, ſehen wir es genauer an, nicht beſſer. Dieſes beſtimmte Individuum, das uns als Wirklichkeit entgegentritt, iſt in Wahrheit nur inwiefern es ein irgendwie geartetes iſt, z. B. *dieſes* beſtimmte Pferd inwiefern es ein engliſches oder polniſches oder unga*riſches ꝛc.* Pferd iſt; dieſes aber wieder ebenſo nur inwiefern es Pferd überhaupt iſt; und dieſes wieder nur inwiefern es Thier iſt u. ſ. w. bis zur Natur als ſolcher hinauf. Das Sein des Individuums iſt die Art, das Sein der Art die Gattung, das Sein der Gattung das Geſchlecht, das Sein des Geſchlechts das Reich, das Sein des Reiches die Natur. Alſo iſt das eigentlich Seiende in dem Individuum nicht dieſes als ſolches, ſondern die Natur. Daher erſcheint auch alles Einzelne in der Natur als ewig Wechſelndes und Verſchiedenes, unaufhörlich aus dem Grunde hervorgehend und in denſelben zurückgehend, zu Grunde gehend, entſtehend und vergehend. Damit ſtellt ſich nun die Sache ſo: In der Natur iſt weder das Eine noch das Viele, weder das Allgemeine noch das Einzelne als ſolches; das Eine iſt nur inwiefern es das Andere oder in dem Andern, oder auch inwiefern das Andere in ihm iſt. Mithin finden wir in der Natur überall kein Fürſichſein, und es iſt alſo die Natur überhaupt nicht eine für ſich ſeiende Wirklichkeit, auf keinem Puncte ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt ſich beſtimmend; das Ganze iſt für das Einzelne, das Einzelne für das Ganze, keines für ſich ſelbſt. Daher iſt es, daß in der Natur keine Freiheit vorhanden iſt und alle Bewegungen nach Geſetzen geſchehen, die den Charakter des Nothwendigen an ſich tragen. Nichtsdeſtoweniger iſt die Natur ein wahrhaft Seiendes, nicht ein bloß Scheinendes, wahre Wirklichkeit, nicht vorübergehender Schein; was in ihr als ſichtbarer Wirklichkeit zur Erſcheinung kommt, iſt nicht ein anderes Weſen, ſondern ſie ſelbſt. Wem könnte auch einfallen, die Natur als Accidenz einer von ihr unterſchiedenen Subſtanz zu faſſen! Wohl gilt dem Atheismus (ſog. Pantheismus) als Subſtanz der Natur Gott. Allein dieſer ſog. Gott iſt ja offenbar nichts anderes, als eben das Weſen der Natur, das Innerliche, das in dem Aeußern zur Erſcheinung kommt. Mithin ſtellt ſich auch bei atheiſtiſcher Anſchauung die Natur als wahrhaft Seiendes, als Subſtantielles dar. Zur Abwehr eines möglichen Mißverſtändniſſes ſei indeſſen noch ausdrücklich angemerkt, daß dieſe Natur, die uns ſo als wahre Wirklichkeit

Digitized by Google

erſcheint, in dem Thier zum Abſchluß komme und mithin den Menſchen nicht mehr in ſich faſſe. Betrachten wir nämlich die Natur von unten herauf, ſo ſehen wir ſie immer vorwärts, gleichſam aus ſich heraus gehen; im Thiere aber bleibt ſie nicht nur ſtehen, ſondern wendet um, kehrt ſich zu ſich ſelbſt zurück; im Thiere kommt es zur Reflexion. Damit hat die Bewegung ein Ende erreicht und hiemit erſcheint deren Subſtrat als eine abgeſchloſſene Wirklichkeit, und mithin kann, was über das Thier hinausliegt, nicht mehr zu ihr gehören. So vereinigt alſo die Natur die beiden Elemente der Creatur ſo in ſich, daß ſie zunächſt und vorherrſchend als Unſelbſtſtändiges, Abhängiges, Nichtfürſichſeiendes erſcheint, nichtsdeſtoweniger aber wahrhaft Seiendes, nicht Accidenz, ſondern Subſtanz iſt. In dem Geiſte tritt uns das gerade Gegentheil entgegen. Derſelbe ſtellt ſich zunächſt und vorherrſchend als ſubſtantielle Wirklichkeit, als Selbſtſtändiges und Fürſichſeiendes dar, erweiſt ſich dann aber nichtsdeſtoweniger ebenſo auch als ſchlechthin abhängig. Dieſe Abhänglichkeit liegt kurz darin, daß der Geiſt erſtens nicht aus und durch ſich ſelbſt exiſtirt — er iſt und erkennt ſich als geſchaffen, — zweitens nicht allein iſt — es exiſtiren unendlich viele Geiſter, alle gleicherweiſe Subſtanzen, ſo daß der eine durch den andern begrenzt und beſchränkt iſt und jeder unter dem Einfluß allſeitiger und unendlich mannigfacher Einwirkung von außen ſteht, — und endlich drittens ſeinen Zweck oder das Ziel, wornach ſeine Bewegung gerichtet iſt, nicht in ſich ſelber hat. Der Geiſt iſt ſo ſehr ſelbſt und wahrhaft ſeiend, daß er ſich ſelbſt zu beſtimmen fähig und damit frei iſt. Aber wie und wozu er immer ſich beſtimmen möge, er vollzieht ſtets einen Act der längſt, der von Ewigkeit her beſtimmt iſt; er kann beginnen was er will, aber wenn er auf ſich beſchränkt iſt, wenn nicht Anderes ihm zu Dienſten ſteht, ſo bringt er nichts zu Stande; und hat er mit Hilfe anderer Creaturen etwas zu Stande gebracht, aber ohne Gott oder gar gegen den göttlichen Willen, ſo erweiſt ſich das von ihm Gewirkte alsbald als völlig Nichtiges indem es keinen Beſtand gewinnt und ſpurlos verſchwindet. Wollen wir, was hiemit über Natur und Geiſt geſagt iſt, auf einen ebenſo kurzen wie genau bezeichnenden Ausdruck bringen, ſo werden wir mit Rückſicht auf das früher Beigebrachte ſagen müſſen, die Natur repräſentire die eine, der Geiſt die andere der beiden Seiten, worin ſich die Creatur als ſolche von ihrem Werden aus betrachtet darſtellt. Weil die Creatur aus nichts, beſtimmter aber durch einen Willensact Gottes geſchaffen iſt, ſo erſcheint ſie einerſeits ſchlechthin als Nichtgottſeiendes, anderſeits aber beſtimmter als verwirklichter, ſozuſagen außerhalb Gottes exiſtirender Gedanke Gottes. Letzteres nun iſt in der Natur, Erſteres in dem Geiſte repräſentirt. Inwiefern die Creatur Gedanke Gottes iſt, erſcheint ſie als abhängig, unſelbſtſtändig, wie von ſo auch in und für Gott ſeiend; inwiefern ſie Nichtgottſeiendes iſt, erſcheint ſie als ſelbſtſeiend, unabhängig, frei, ſich ſelbſt beſtimmend. Daß weder das Eine noch das Andere ausſchließlich, daß Beides nur vorherrſchend ſtatt finde, braucht kaum bemerkt zu werden; die Natur iſt ebenſo Nichtgottſeiendes, wie es der Geiſt iſt, und der Geiſt ebenſo Gedanke Gottes wie es die Natur iſt. Mithin ergänzen ſie einander gegenſeitig und ſtellen ſo ſich dar als die integrirenden Momente eines einheitlichen Ganzen. Dieſes Ganze iſt nichts anderes als eben die Creatur als ſolche, die Welt. Daſſelbe hat ein vollſtändiges Abbild empfangen in dem Menſchen, der, Natur und Geiſt in ſich vereinigend, die bezeichneten beiden Seiten der Creatur gleicherweiſe zur Anſchauung bringt. Es wird nicht nöthig ſein hiebei länger zu verweilen. Dagegen haben wir jetzt noch III. zu ſehen wie ſich das Weſen der Welt in dem Ende, oder vielmehr in der endlichen und bleibenden Geſtalt derſelben darſtelle. Dieſen Punct betreffend geht die Ueberzeugung der Kirche dahin und iſt ſomit als Dogma zu bezeichnen, daß die Welt ewig beſtehen werde, und zwar als dieſelbe Wirklichkeit, als die ſie von Gott geſchaffen iſt und gegenwärtig beſteht, nur in der Form theilweiſe verändert. Die Geiſter zunächſt

Digitized by Google

werden einfach als dieſe Subſtanzen, Subjecte, Perſönlichkeiten fortleben, die ſie ſind, wobei nur dieß beſtimmter zu beachten iſt, daß ſie ewig ſo denken, wollen, fühlen, ſo geſinnt ſein werden, für oder gegen Gott entſchieden, wie ſie es in irgend einem ihnen angewieſenen Entſcheidungsmomente geweſen. In Betreff der Engel liegt dieſer Entſcheidungsmoment in ferner Vergangenheit, für die menſchlichen Geiſter iſt er der Augenblick, wo dieſe den irdiſchen Körper und mit ihm die Erde verlaſſen (ſ. d. A. Gericht und Unſterblichkeit). Die Natur aber, die ſog. materielle Welt, wird zwar gleichfalls fortbeſtehen, aber in veränderter Form. Daß in veränderter Form, kann nicht bezweifelt werden, da wir in der hl. Schrift wiederholt leſen, Gott werde einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen (Jeſ. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Apoc. 21, 1 ff.), und da der Apoſtel die einſt auferſtandenen Leiber aufs beſtimmteſte von den gegenwärtigen unterſcheidet (1 Cor. 15, 42 ff.); ja Chriſtus ſelbſt andeutet, unſere Leiber werden nach der Auferſtehung eine ihrer weſentlichſten Accidenzen, nämlich die Geſchlechtlichkeit oder geſchlechtliche Eigenthümlichkeit nicht mehr beſitzen (Marc. 12, 25 womit zu vgl. Joh. 5, 28. 29). Daß aber dieſes Andersſein eben nur die Form, nicht die Subſtanz oder das Weſen betreffe, iſt darum unzweifelhaft, weil gerade an den angeführten Stellen deutlich geſagt iſt, was auferſtehen und dann fortexiſtiren werde, ſeien dieſelben Leiber, die in das Grab gelegt werden, ſowie nicht minder darum, weil die zu ſchaffende neue Welt Himmel und Erde genannt wird. Wenn daher Petrus a. d. a. St. von einem Verbrennen dieſer Welt ſpricht und durch dieſen Proceß die neue Welt bedingt ſein läßt, ſo iſt darunter ohne Zweifel nur ein Läuterungs- oder Verklärungsproceß zu verſtehen. Daß er nicht einen Zerſtörungsproceß darunter verſtanden habe, geht ſchon aus der ethiſchen Ermahnung hervor, die er an deſſen Erwähnung knüpft. Alle etwaigen Zweifel hierüber müſſen gänzlich verſchwinden, wenn wir vernehmen, wie der Apoſtel Paulus ausdrücklich ſagt, was einſt vergehen werde ſei die Geſtalt der Welt (praeterit enim figura hujus mundi — *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1 Cor. 7, 31. vgl. Röm. 8, 19 ff.). Daß aber hiemit die hl. Schrift richtig verſtanden ſei, beweiſen mehrere beſtimmte und förmlich dogmatiſche Erklärungen der Kirche. Nicht nur iſt überall, wo von der Auferſtehung die Rede iſt, als Auferſtehendes das beſtimmte Fleiſch bezeichnet, das wir gegenwärtig tragen (cf. Symb. Apostol.; Conc. Tolet. XI. a. 675; Conc. Lateran. IV. c. Firmiter), ſondern auch in Betreff der materiellen Welt überhaupt aufs beſtimmteſte behauptet, ſie werde nie aufhören dazuſein. Die allgemein angenommenen Canones gegen die Origeniſten (die der fünften öcumeniſchen Synode zugeſchrieben werden) verdammen 1) den Satz „das Weſen der Körper wird vernichtet werden“ (*εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις*. can. 10), und 2) den im Weſentlichen gleichen „das einſtige Gericht bezeichnet (hat zur Folge) gänzliche Vernichtung der Körper, das am Ende Bleibende iſt das ſtoffloſe Weſen und in der Zukunſt wird von dem Materiellen nichts beſtehen, ſondern der reine Geiſt allein“ (*οὐδέν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς*. can. 11). — Die Kirche hat ſich aber nicht begnügt, nur ſo im Allgemeinen zu erklären, daß die Welt, die materielle wie die geiſtige, fortbeſtehen werde; ſie hat dieſe Erklärung genauer beſtimmt und allem Mißverſtändniſſe entrückt durch die weitere Erklärung, daß dieſes Fortbeſtehen nicht durch ein Aufgehen in Gott, nicht alſo durch den Verlurſt der eigenen Exiſtenz bedingt ſei. So erklärt der zwölfte der gegen Origenes gerichteten Canones: „Wenn Einer ſagt, daß ſich die himmliſchen Mächte und alle Menſchen, ſowie der Teufel und die böſen Geiſter, genau ſo mit dem Logos Gottes vereinigen, wie die Vernunft als ſolche (*αὐτός ὁ νοῦς*), der von ihnen ſogenannte Chriſtus . . . und daß die Herrſchaft Chriſti ein Ende haben werde (*καὶ πέρας ἔσεσθαι τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ* — eine Meinung die offenbar auf ein Mißverſtändniß des Deus omnia in omnibus 1 Cor. 15, 28 zurückzuführen iſt),

Digitized by Google

der ſei Anathema;" und ganz dieſelbe Erklärung iſt damit gegeben, daß der pantheiſtiſche Satz des Meiſter Eckard verdammt wurde (durch Johann XXII. im J. 1329), daß wir uns gänzlich in Gott umgeſtalten und verwandeln, ſo daß nicht bloß Aehnlichkeit, ſondern Einheit ſein werde (Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; sicut in sacramento eucharistiae panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse, unum non simile). In dieſen dogmatiſchen Beſtimmungen nun, worin wir über die endliche und bleibende Geſtalt der Welt belehrt werden, iſt als Weſen der Welt ſowohl im Ganzen als im Einzelnen ſo deutlich daſſelbe bezeichnet, was wir oben als daſſelbe erkannt haben, daß wir von hier aus, hätten wir folgern wollen, von ſelbſt auf jene Beſtimmungen würden gekommen ſein. Zunächſt erſcheint die Welt im Ganzen darin, daß ſie fortbeſteht, ohne in Gott aufzugehen, als ein wahrhaft Seiendes, als ſelbſtſeiende Wirklichkeit. Da aber jenes Fortbeſtehen ganz das Werk der göttlichen Allmacht iſt, ſo iſt die Welt, trotz dem ſoeben Erkannten, für ein gänzlich Abhängiges zu erklären, das den Grund ſeines Seins außer ſich habe. Dieß iſt nun dem Geiſte und der Natur gemeinſchaftlich. Sodann aber tritt der Unterſchied dieſer beiden darin zu Tage, daß der Geiſt ganz ſo wie er gegenwärtig exiſtirt und beſchaffen iſt, die Natur aber in veränderter Geſtalt fortbeſteht. Darin ſtellt ſich der Geiſt als abgeſchloſſene Wirklichkeit, d. h. als eine Sübſtanz dar, die nicht erſt in Accidenzien als Erſcheinungsformen zur Exiſtenz kommt, ſondern an ſich exiſtirt, die Natur aber als eine Subſtanz, die ihre Wirklichkeit und Exiſtenz nicht in ſich, ſondern in Accidenzien hat. Beſtimmter noch ſehen wir, es ſei gleichgültig, welche dieſe Accidenzien und wie ſie geſtaltet ſeien, denn es iſt ja, was einſt fortbeſtehen wird, geradezu die gegenwärtige (alſo weſentlich unveränderte) Natur, während doch die Geſtalt, die ſie dabei haben wird, eine völlig andere iſt, als die ſie gegenwärtig hat. Dieß ſtimmt genau mit dem zuſammen was wir früher erkannt haben, indem wir ſahen, es ſei, was in den vielen und unterſchiedenen Geſtalten der Natur, im Stein, in der Pflanze, im Thier, erſcheint, ſtets eine und dieſelbe Natur, die Eine Naturſubſtanz (Vgl. hiezu d. A. Jeruſalem, neues). Hiemit hat ſich uns das Weſen der Welt ſowohl im Ganzen als im Einzelnen als daſſelbe dargeſtellt, ob wir die Welt von ihrem Principe aus, oder in ihrem gegenwärtigen Beſtande, oder in ihrem künftigen Zuſtande betrachteten. Mit dem Nachweiſe dieſer Thatſache aber glauben wir nach der zu Anfang gemachten Bemerkung unſerer Aufgabe genügt zu haben. Es böte einiges Intereſſe, auch noch die Anſchauungen der Alten vorzuführen. Was aber die Heiden betrifft, ſo haben die Artt. Paganismus, Pantheismus, Polytheismus u. a. genug hierüber beigebracht. Bei den Kirchenvätern aber finden wir ganz die hier vorgelegte Weltanſchauung, nur mit einigen Eigenthümlichkeiten vermiſcht, die am Weſentlichen nichts ändern. Zu dieſen Eigenthümlichkeiten gehörten beſonders die Anſicht, daß die ganze Welt um des Menſchen willen geſchaffen ſei und die in den erſten Jahrhunderten vielverbreitete Meinung von einem tauſendjährigen Reiche. Eine belehrende Zuſammenſtellung des hieher Gehörigen aus den drei erſten Jahrhunderten findet man bei Daniel, Tatian der Apologet, S. 171 ff. Inwiefern die Welt Gegenſtand der Phyſik und der Mathematik iſt, geht ſie uns hier nicht an. Das Einzige, was wir in dieſem Betreffe einer Beſprechung zu unterwerfen hätten, iſt das Verhältniß der Kirche zu den genannten Wiſſenſchaften. Hierüber hat ſich aber der Art. Galiläi genügend ausgeſprochen. [Mattes.]

Welt, die beſte, ſ. Optimismus.

Weltende, ſ. Welt.

Weltgeiſtliche, Stiftsherren, ſ. Canonici.

Weltſeele, ſ. Hylozoismus und Pantheismus.

Wenden, ſ. Gottſchalk d. Wendenfürſt, Pommern und Schwerin.

Wenzeslaus, der Heilige, Herzog von Böhmen. Boriwoy, der er[ſte] chriſtliche Herzog von Böhmen, und deſſen für die chriſtliche Religion eifern[de] Gemahlin Ludmilla (ſ. d. A. Böhmen und Ludmilla), waren die Großält[ern] des hl. Wenzeslaus; Boriwoy's Sohn, Wratislaus, der Vater, und Drahomi[ra] (Dragomira) von Stodor, eine Fürſtentochter der noch heidniſchen Luticen u[nd] ſelbſt noch Heidin, die Mutter des Heiligen. Nach dem Tode ſeines Bruder[s] Spitihner (ſt. etwa 912) hatte Wratislaus etwa bis 926 regiert und ſeinem no[ch] ganz jungen Sohne Wenzeslaus die Regierung hinterlaſſen. Dieſer, von ſeine[r] Großmutter Ludmilla mit aller Sorgfalt chriſtlich erzogen, durch die Gaben de[s] Geiſtes und Herzens gleich ausgezeichnet, und in der Schule der Stadt Budec i[n] den Wiſſenſchaften unterrichtet, wurde jedoch ſammt ſeinem jüngern Bruder Bo[-] leslaus, weil beide noch ganz jung waren, der Großmutter Ludmilla zur weitern Erziehung übergeben. Drahomira „quae viduata viro solio ejusdem utebatur" (vit. s. Wencesl. c. 1. bei Bolland. 28. Sept.) hierüber erzürnt und befürchtend, „se regno rebusque privari illamque (Ludmilla) sibi dominatum nancisciluram universum (ib.), kochte mit einer noch ſehr bedeutenden Faction heidniſcher Großen den Plan aus, die verhaßte Großmutter aus dem Wege zu räumen und ſich dadurch ſowohl die Regierung (unter dem Titel ihres Sohnes) zu ſichern als auch die Fortſchritte des Chriſtenthums zu hemmen oder es gar auszurotten; wirklich ließ ſie die Ludmilla um 927 auf dem Caſtell Tetin erdroſſeln (ſ. d. A. Ludmilla). Nachdem dieſe ſchwarze That vollbracht, ſchaltete nun Drahomira mit ihrem heidniſchen Anhang nach Herzensluſt; unter dem Vorwande, Wenzeslaus müſſe ſich mit den Regierungsgeſchäften befaſſen, wurden die Geiſtlichen und Mönche von ſeiner Seite geriſſen, verfolgt und verjagt, die Kirchen verwüſtet, die Gläubigen eingeſchüchtert und Wenzeslaus ſelbſt genöthiget, manche ſeiner Religionsübungen nur mehr insgeheim zu verrichten, und geſchehen zu laſſen was er nicht zu hindern vermochte. So ging es, wie es ſcheint, etliche Jahre fort. Aber der junge Herzog hatte ſich inzwiſchen, ſeinem hohen Berufe entſprechend, große Geiſtesſtärke erworben und trat jetzt plötzlich vor ſeiner Mutter und den verſammelten Großen mit der feſten und feierlichen Erklärung hervor, er ſei kein Kind mehr, laſſe ſich die Beobachtung des chriſtlichen Geſetzes nicht weiter verkümmern, werde nach dem Geſetze Chriſti regieren und nicht ferner mehr ihren gewaltthätigen Einfluß auf ihn, ihre Conſpirationen, Ungerechtigkeiten und Parricidien dulden; er drohte ihnen ſogar mit der Todesſtrafe (ſ. vit. s. Wenc. a. Gumboldo scripta bei Pertz, Script. t. IV. p. 218). Dieſes entſchiedene, unerſchrockene Auftreten, welches, wie es ſcheint, kurz vor- oder nachher von einem ſiegreichen Kampfe der kleineren chriſtlichen Partei gegen die heidniſche und von der Verbannung Drahomira's und der Häupter ihres Anhanges begleitet war, brachte eine heilſame Wirkung hervor: Wenzeslaus konnte nun, wenn auch von Zeit zu Zeit von inneren und äußeren Feinden beunruhigt, für die Verbreitung des Chriſtenthums und Gründung eines feſten Kirchenweſens Großes und Unvergängliches leiſten; und dazu trug nicht wenig bei, daß er dem teutſchen Kaiſer Heinrich I., deſſen Oberhoheit er anerkennen mußte, ſtets treu ergeben und dadurch mit jenem Reiche in freundlichſter Berührung blieb, von woher ſchon die erſten Apoſtel Böhmens gekommen waren, und das allein in jener Zeit ſeinen erhabenen Zweck fördern konnte und förderte. Eine ſeiner erſten Handlungen, nachdem er ſich der Bande entlediget hatte, in denen ihn die heidniſch geſinnte Faction gehalten, beſtand in der Reparation der verwüſteten Kirchen und der Zurückberufung der verjagten Geiſtlichen und Mönche. Außerdem baute er mehrere neue Kirchen, darunter die Kirche des hl. Vitus zu Prag die vornehmſte war. Sogar zum Bau dieſer Kirche erbat er ſich die Erlaubniß des Biſchofs Tuto von Regensburg (ſ. d. A. Regensburg), mit dem er, als dem Biſchofe von Böhmen (ſ. d. A. Prag), in den innigſten Verhältniſſen ſtand (ſ. Cosmae chron. Boem. l. 1. n. 18 bei Pertz,

Digitized by Google

Script. IX. p. 46); wahrſcheinlich war Tuto öfter zu Prag, um daſelbſt mit dem heiligen Herzoge das Kirchenweſen zu regeln; namentlich ſoll er nach dem Berichte Chriſtians de Scala (Bolland. vit. s. Wenc. c. 1) den Leichnam der hl. Ludmilla, welchen Wenzeslaus von Totin nach Prag hatte kommen laſſen, in der Georgskirche beigeſetzt haben; aber die Vituskirche zu Prag hat er nicht conſecrirt, da Cosmas (chron. Boem. l. 1. n. 18 bei **Pertz**, l. cit.) ausdrücklich bemerkt, bei Wenzeslaus Tod ſei dieſe Kirche noch nicht conſecrirt geweſen, Wenzeslaus aber ſtarb mehrere Jahre **nach** Tuto (ſ. d. A. **Regensburg**). Nichts lag dem Herzoge mehr am Herzen, als viele Geiſtliche und Mönche zur Verbreitung der chriſtlichen Lehre und des chriſtlichen Cultus in ſein Land zu ziehen, und dieſe eilten denn auch zahlreich aus Bayern, Schwaben und andern Provinzen mit heiligen Geräthſchaften, Reliquien und Büchern herbei, fanden an dem Hofe die ehrenvollſte Aufnahme, wurden reichlich beſchenkt, und bei Ausübung ihres Amtes kräftig unterſtützt. Mehrere dieſer Geiſtlichen hatte Wenzeslaus immer in ſeiner Nähe. Seine Hofleute bis zu den Köchen herab ließ er durch ſeinen frommen und treuen Hausmeier Podivin ſo unterrichten „quod pene nullus curtensium foret, qui psalnographorum hymnos canere vel stylo exarare ignoraret vel aliquid ad ecclesiasticum ritum pertinens addisceret“ (Bolland. l. c. c. 3.); an Vigilien mußten ſie vor ihm die ganze Geſchichte des A. T. leſen. Große Mühe gab er ſich, die Großen und Adeligen theils durch Milde und Verheißungen, theils auch, wenn Güte nichts helfen wollte, durch Zurückſetzung und Schrecken vom Heidenthume und heidniſcher Lebensweiſe abzubringen. Auf das Volk wirkte er durch die liebreichſte Unterſtützung der Hilfsbedürftigen aller Art, und „exercitum non solum armis optimis verum et indumento corpus ornabat“ (Boll. vit. s. W. c. 2). Nie erſchien er, obgleich öfter gebeten, bei Feſtgelagen ſeiner Großen, die mit dem Götzendienſt zuſammenhingen; hatte er bei andern Gelagen, die er nicht umgehen konnte, mehr als gewöhnlich getrunken, ſo eilte er des andern Tages in die Kirche, ſchenkte dem Geiſtlichen das beſte von ſeinen Kleidungsſtücken und flehte ihn an, zu Gott um Verzeihung ſeiner Sünde zu beten. Im Eſſen und Trinken war er äußerſt mäßig; er trug unter ſeinem herzoglichen Gewande ein wollenes Hemd und ein Cilicium; die Jungfräulichkeit bewahrte er unbefleckt bis in das Grab. Oft beſuchte er Nachts und baarfuß, ſelbſt zur ſtrengſten Winterszeit und nur von ſeinem treuen Podivin begleitet, die Kirchen, und drückte dem Boden die blutigen Spuren ſeines flammenden Eifers ein. Wie lebendig ſein Glaube war, kann man daraus entnehmen, daß er eigenhändig die zur hl. Meſſe erforderlichen Opfergaben bereitete, indem er mit ſeinem getreuen Podivin zur Erndtezeit Nachts auf den Acker ging, den Waizen mähte, ihn auf ſeinen Schultern nach Hauſe trug, zu Mehl mahlte und Brod daraus buck; ebenſo bereitete er ſelbſt den Wein und vertheilte Beides „inter clericos comprovinciales“ (Gumbold. in vit. s. W. bei **Pertz**, l. c. p. 216). Seine große Herzensgüte und Milde zeigte er, außer der reichſten Unterſtützung der Armen, durch das Loskaufen heidniſcher Kinder, die er taufen ließ, durch Milderung der Geſetze „in civium ac militiae communes utilitates“ (ib. p. 214) und Strafen, und dadurch, daß er den Befehl gab, die Galgen im ganzen Lande niederzureißen, und nie bewogen werden konnte, ſich an einem Todesurtheil gegen einen ſeiner Unterthanen zu betheiligen; von dieſer übergroßen Herzensgüte erfüllt verſchmähte er es auch nicht, einer armen Familie eigenhändig Holz zuzutragen und, um das Blut ſeiner Unterthanen zu ſchonen, den gegen ihn ausgezogenen rebelliſchen Fürſten Radislav zum Zweikampf aufzufordern, der auf wunderbare Weiſe mit einer herrlichen Verſöhnung endete. — Indeß vermochte Wenzeslaus nicht alle böhmiſchen Großen wie einen Radislav für ſich zu gewinnen; viele von ihnen ſahen knirſchend der Chriſtianiſirung des Landes durch den frommen Herzog zu; an ihrer Spitze ſtand ſein jüngerer Bruder Boleslaus ſelbſt, deſſen ſammt ſeiner Mutter Drahomira ſich die heidniſch geſinnte Partei ſchon

Digitized by Google

früher gegen Wenzeslaus und das Chriſtenthum zum Werkzeuge bedient ha und der jetzt mit einem bedeutenden Anhange ſich zum Untergang ſeines Bru verſchwor. Da es nicht bloß auf die Entthronung, ſondern auch auf den L des hl. Herzogs abgeſehen war, ſo wurde zunächſt deſſen beabſichtigte Pilgerf nach Rom unmöglich gemacht, ſodann eine Falle erſonnen um den Mordplan a führen zu können. Boleslaus lud alſo den Wenzeslaus zu ſich nach Bunzlau Feſtfeier der hl. Martyrer Cosmas und Damian (27. Sept.), welchen daſ eine Kirche geweiht war. Der Herzog ahnte nichts Gutes, nahm aber doch brüderliche Einladung an. Nach dem Gottesdienſte ging es zum Mahle, w die Verſchworenen mit verſteckten Mordwaffen anweſend waren und ſchon i Miene machten über ihr Opfer herzufallen, doch unterblieb es für jetzt n Ein Getreuer des Herzogs warnte ihn, aber dieſer achtete nicht darauf, br am Schluſſe des Mahles dem hl. Erzengel Michael „auf daß er Allen nach Tode ein Führer in das Paradies ſei," einen Liebestrunk aus, und forderte Gäſte auf desgleichen zu thun. Am folgenden Morgen (28. Sept.) eilte er n Gewohnheit in aller Frühe beim erſten Glockenzeichen in die Kirche. Als er ſelbe wieder verließ und zurückkehrte, ging ihm Boleslaus entgegen. Wenzesl begrüßte ihn, küßte und umarmte ihn und dankte ihm für die geſtrige bewi Bewirthung, aber der unmenſchliche Bruder zieht das Schwert und verſetzt i zwei Mal einen Streich mit den Worten: heute will ich dich noch beſſer bewirth Der ſtärkere Wenzeslaus ergreift das dem Mörder entfallende Schwert, wirft zu Boden, hat ihn ganz in ſeiner Gewalt, aber ſchont ſeiner und ſpricht: verzeihe dir Gott, mein Bruder! Aber Boleslaus ſchreit um Hilfe, als wäre der Angegriffene; ſeine lauernden Mitverſchworenen eilen herbei, fallen ül Wenzeslaus, der ſich verwundet bis zur Kirchenthüre geflüchtet, her und tödt ihn! So endete der heilige Herzog. Sein Todesjahr wird verſchieden angegeben die meiſte Wahrſcheinlichkeit hat 935 oder 936. Spätere Legendiſten und Ge ſchichtſchreiber laſſen auch bei dieſer Verſchwörung und bei dem Morde des h Herzoges die Drahomira, ſeine Mutter, die Hauptrolle ſpielen; allein wed Gumbold noch Chriſtian de Scala ſchreiben ihr einen Antheil an dem Morde ih Sohnes zu; vielmehr hat es den Anſchein, daß ſie ſich, von Wenzeslaus aus d Verbannung zurückberufen, dem Chriſtenthume zugewendet habe (Palacky, I. 2 vit. s. W. Boll. l. c. cap. 2. n. 26). Gleiches Schickſal mit Wenzeslaus hat viele ſeiner treuen Diener, Anhänger und Geiſtlichen: ſie wurden theils verja theils getödtet; doch, ausgerottet konnte das Chriſtenthum in Böhmen nicht m werden, dafür hatte Gott durch den hl. Wenzeslaus geſorgt. Drei Jahre n ſeinem glorreichen Martyrthum wurde die hl. Leiche nach Prag in die von i erbaute Vituskirche übertragen. Sein Andenken feiert die Kirche an ſeinem Tod tage den 28. September. Literatur: vita s. Wenzeslavi ducis von Gumbol Biſchof von Mantua, der es auf Befehl Otto's II. zwiſchen dem Jahr 968—9 ſchrieb, bei Pertz, Script. IV; vita s. Wenceslai, von den Boll. dem Chriſtian Scala zugeſchrieben und nach ihnen auch noch im zehnten Jahrhundert verfaß bei Boll. ad 28. Sept.; vita s. W. auctore Carolo IV. Imp., ebendaſelbſt bei de Boll. Vergl. auch die Chronik Böhmens von dem berühmten Prager Decha Cosmas (ſt. 1125) bei Pertz, Script. IX., Palacky, Geſch. von Böhmen Damberger, ſynchron. Geſch. Bd. IV. [Schrödl]

Werden, Abtei, ſ. Verden.

Werke, gute. Wie in Betreff der Sünde zwiſchen der Thatſünde oder de böſen Acte (peccatum actuale) und der böſen Zuſtändlichkeit (peccatum habituale unterſchieden werden muß, welche letztere ſelbſt wieder entweder aus den einzeln böſen Acten reſultirt (habitus acquisitus), oder, wie dieſes bei dem erbſündlich Hange der Fall iſt, das denſelben zu Grund liegende Princip bildet, ſo verhält ſi ſich ähnlich auch in Bezug auf das ſittlich Gute, das gleichfalls entweder als ein

Digitized by Google

lne Handlung oder aber als Habitus, als Tugend, in Betracht kommt. ıd gleich der böſen Zuſtändlichkeit des Willens, zerfällt auch die gute Richtung ſſelben in eine zweifache, in eine durch die einzelnen guten Handlungen erſt worbene (habitus acquisitus, virtutes acquisitae) und in eine den einzelnen Acten ›rausgehende, eingegoßene (habitus infusus, virtutes infusae — theologiſche Tu- :nden). Ueber das ſittlich Gute als Zuſtändlichkeit ſ. d. A. Tugend; hier iſt ›n dem ſittlich Guten als einzelnen Handlungen, oder von den guten Werken e Rede. — Allgemeine Erforderniſſe der ſittlich guten Handlungen oder :r guten Werke. Das erſte Erforderniß einer ſittlich guten Handlung beſteht arin, daß dieſelbe aus dem freien Willen hervorgegangen ſei, und daß ſie deß- alb dem Menſchen als freiem Urheber derſelben zugerechnet werden könne. Was ermöge äußeren Zwanges oder innerer Nöthigung geſchieht, fällt noch außerhalb er Sphäre des Sittlichen oder der actus humani in das Gebiet des Unfreiwil- :gen oder der actus hominis. Das Hervorgehen aus dem freien Willen bildet ber erſt die allgemeine Vorausſetzung einer ſittlich guten Handlung; dieſes Nerkmal haben die ſittlich guten Handlungen mit den ſittlich böſen Handlungen emeinſam. Kann eine Handlung damit, daß ſie eine freie iſt, noch ebenſo wohl ine ſittlich gute als eine ſittlich böſe ſein, ſo unterſcheiden ſich die ſittlich guten ɔandlungen dadurch von den ſittlich böſen, daß jene mit der von Gott gewollten Ordnung übereinſtimmen, dieſe aber ihr widerſprechen oder ſie verkehren (ſ. d. A. Sünde, Bd. X. S. 486). Damit ergibt ſich in dem Begriffe der ſittlich guten Handlungen als das zweite, als dasjenige Merkmal, durch das dieſer Begriff ſeinen Abſchluß erreicht, die Uebereinſtimmung derſelben mit dem göttlichen Geſetze, wie Auguſtin ſagt: rectum factum nullo modo esse potest, quod non a recta ratione proficiscitur. Davon ausgehend tritt Liguori der Anſicht derer mit Recht entgegen, die die Moralität einer Handlung allein oder hauptſächlich durch ihr Hervorgegangenſein aus der Freiheit begründet ſein laſſen. Verum est, ſagt er (lib. V. de act. hum. in genere 35), quod praeexigitur libertas uti fundamentum moralitatis; . . . . sed falsum est, solam libertatem formaliter constituere bonitatem vel malitiam actus humani sine relatione convenientiae vel disconvenientiae actus cum recta ratione et lege. Conf. Tournely, Curs. theol. tom. V. tract. de act. hum. c. 6. art. 1. sect. 1. — Aus den angegebenen zwei Merkmalen einer ſittlich guten Handlung erhellt von ſelbſt, wie wenig das Weſen des Guten durch die Definition deſſelben als des Seienden oder als des Realen erſchöpft wird. Dieſe De- finition beruht auf einer Verwechslung des ethiſch Guten mit dem metaphyſiſch Guten (bonum metaphysicum). S. d. A. Sünde, X. 478. — Die Regel, mit der eine Handlung übereinſtimmen muß, um eine ſittlich gute zu ſein, iſt näherhin eine doppelte, eine äußere oder entferntere, und eine innere oder nähere. Jene beſteht in dem göttlichen Geſetze, das in letzter Beziehung durchweg auf Gott zurückgeht, in Betreff der Art und Weiſe aber, wie es an den Menſchen kommt, in ein göttliches (natürliches und poſitives) und in ein menſchliches (kirch- liches und ſtaatliches) zerfällt, je nachdem es von Gott unmittelbar oder mittelbar gegeben wird; dieſe dagegen beſteht in dem Gewiſſen, welches den Menſchen theils überhaupt an das erkannte Geſetz bindet (allgemeines Gewiſſen) theils aber auch ihn das noch allgemein lautende Geſetz als in dieſem und jenem einzelnen Falle zutreffend und damit als Pflicht erkennen läßt (individuelles Gewiſſen). Was den Umfang anbetrifft, in dem ſittlich gute Handlungen mit dem durch das Gewiſſen zur Pflicht vermittelten Geſetze übereinſtimmen müſſen, ſo erſtreckt er ſich auf dreierlei 1) auf das Object der Handlung, 2) auf deren Umſtände, 3) auf die Abſicht des handelnden Subjectes. Wird eine Handlung ſchon dadurch bös, daß einer von dieſen drei zu jeder ſittlichen Handlung erforderlichen Factoren bös iſt, ſo kommt dagegen der Charakter ſittlicher Güte einer Handlung nur dann zu, wenn all die genannten drei Momente gut ſind. Bonum, ſagen deßhalb die

55 *

Digitized by Google

Moraliſten, causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu. a) Was zu-
erſt das Object der ſittlichen Handlungen anlangt, ſo kommt ihnen der objecti-
Werth oder Unwerth nicht als phyſiſchen Handlungen, ſondern nach der Ge-
zu, nach der ſie zu dem göttlichen Willen ſchon zum Voraus, noch abgeſehen v
der Abſicht des Handelnden, in einem beſtimmten Verhältniſſe ſtehen (Thom. I. II.
qu. 18 art. 5). Nach dieſer Seite zerfallen die Handlungen in gute, böſe u
gleichgiltige, je nachdem ſie von dem göttlichen Geſetze geboten, verboten o
zugelaſſen ſind. Sunt tres differentiae humanorum actuum. Nam ... quidam ac
sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutis; et respecto horum ponitur legis a
praecipere, vel imperare .... Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut ac
vitiosi, et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo s
actus indifferentes, ex respectu horum lex habet permittere (Thom. I. II. qu. 9
art. 2). Das Erſte nun, was zu einer in individuo guten Handlung erfor
wird, iſt, daß ſie der Art oder dem Objecte nach gut, d. h. von Gott gebo
oder doch wenigſtens erlaubt ſei. Iſt dagegen die Handlung dem Objecte n
bös oder unerlaubt, ſo wird ſie durch eine gute Abſicht des Handelnden nicht g
gemacht, deßhalb darf man nach dem Apoſtel nicht Böſes thun, damit Gu
daraus komme (Röm. 3, 8.), oder der Zweck heiligt die Mittel nicht (Th
I. II. qu. 18. art. 2). Da indeß das handelnde Subject nicht bloß an das gö
liche Geſetz, ſondern näherhin an die daſſelbe vermittelnde Stimme des Gewiſſ
gebunden iſt, ſo läßt ſich die eben ausgeſprochene Forderung des Apoſtels n
dahin beſtimmen, daß man nichts, was das Gewiſſen als an ſich unerla
erkenne, thun dürfe, damit Gutes daraus entſtehe. Befindet ſich das Gewiſ
hiebei in einem unverſchuldeten Irrthum und gebietet es aus unüberwindlich
Unwiſſenheit ſolches, was das göttliche Geſetz verbietet, ſo mangelt den da
aus hervorgehenden Handlungen an ſich oder vom göttlichen Willen aus, nich
aber in den Augen des handelnden Subjectes, der Charakter objectiver Güte. E
braucht darum kaum bemerkt zu werden, daß die aus einem unverſchuldet irrende
Gewiſſen hervorgehenden Handlungen wohl unterſchieden werden müſſen von de
Handlungen desjenigen, der ſich von dem Grundſatze leiten läßt: der Zweck heilig
die Mittel (Thom. I. II. qu. 19. art. 6 u. 5. Tournely, l. c.). b) Während d
abſoluten Pflichten allezeit und überall verbinden, kommen bei den hypothetiſch
Pflichten auch die jedesmaligen nähern Umſtände in Betracht. Eine an ſich gu
Handlung hört für den Einzelnen auf gut zu ſein, wenn die Umſtände ſo ſin
daß daraus mehr Böſes als Gutes hervorgeht, oder wenn dadurch eine ande
Pflicht verletzt wird. Der Kirchenbeſuch iſt gut, er hört aber auf, dieſes zu ſei
wenn darüber z. B. die nothwendige Pflege eines Kranken verabſäumt wird. D
irrenden Bruder ermahnen iſt gut, es verlöre aber dieſen Charakter, wenn a
der brüderlichen Ermahnung vermöge der beſonderen Umſtände mehr Schaden a
Nutzen erwachſen würde. Neben der genannten Bedeutung, wornach die Um
ſtände das Gutſein einer Handlung bisweilen ſchon überhaupt bedingen, kom
ihnen noch die andere zu, daß ſie die ſittliche Beſchaffenheit der Handlungen a
verändern. Nach dieſer Seite zerfallen die Umſtände theils in ſolche, die d
Moralität einer Handlung bloß dem Grade nach ändern, indem ſie dieſelbe n
weder erhöhen oder vermindern; ſo erhöhte der Umſtand, daß die Wittwe i
Evangelium ihre zwei letzten Heller in den Opferkaſten warf, ihre Gabe (L
21, 2—4); theils in ſolche, die auch auf die Art der einer Handlung zukomme
den Moralität influiren. Wer ſeinem Beleidiger in der Noth hilft, übt nicht bl
ein Werk der Barmherzigkeit, ſondern auch der Feindesliebe. — Die Umſtän
einer Handlung beziehen ſich entweder auf das handelnde Subject (quis cur, q
modo) oder auf die Handlung ſelbſt (quid, ubi, quando, quibus auxiliis). (S. d
Sünde, X. 493. Laymann, Theol. moral. t. I. tract. 2. c. 8 sqq.) Unter d
Umſtänden, durch welche die an ſich noch abſtracte Handlung individualiſirt werd

Digitized by Google

iß, um in die concrete Wirklichkeit einzutreten, iſt der der **Abſicht** oder des **weckes** der wichtigſte und belangreichſte. Soll eine Handlung eine gute ſein, muß ſie ganz beſonders auch in Bezug auf den mit ihr verbundenen Zweck mit m Geſetze übereinſtimmen. Man unterſcheidet näherhin einen zweifachen Zweck, n der Handlung ſelbſt einwohnenden Zweck (finis operis oder finis intrinsecus), ıd den Zweck, den das handelnde Subject mit ihr verbindet (finis operantis er finis extrinsecus). Haben z. B. die Werke der leiblichen Barmherzigkeit die rleichterung, die den Nothleidenden durch ſie zu Theil wird (sublevamen mi-rorum) zu ihrer nächſten und unfehlbaren Folge, ſo kann das handelnde Sub-ct bei dieſen Werken noch von verſchiedenen anderen guten und böſen Zwecken leitet werden (z. B. von den Zwecken, durch ſie für begangene Sünden zu ißen oder durch ſie Menſchenlob zu erwerben). Für den Fall, daß der Zweck r Handlung und der Zweck des handelnden Subjectes einander gegenſeitig cken, braucht nichts Beſonderes bemerkt zu werden. Fallen dagegen die beiden wecke aus einander, ſo iſt zweierlei möglich. Entweder iſt der Zweck des han-lnden Subjectes auch ein guter — in dieſem Fall wird die Güte der Handlung rmehrt; wer z. B. durch die Werke der leiblichen Barmherzigkeit außer der ilfeleiſtung gegen die Armen auch Abbüßung ſeiner Sünden beabſichtigt, ver-chtet dadurch nicht bloß Werke der Barmherzigkeit ſondern auch der Buße. Oder ber es ſteht der Zweck des handelnden Subjectes mit dem guten Zwecke der andlung im Widerſpruche; beabſichtigt der Handelnde in dieſem Falle mit ſeinem wecke eine ſchwere Sünde, ſo hört die Handlung auf, eine gute zu ſein; iſt ingegen das Sündhafte, das der Handelnde bezweckt, läßlicher Art, ſo fragt s ſich, ob daſſelbe den **einzigen** und **Hauptzweck** bilde, oder ob es ur als **Nebenzweck** nebenbei laufe. Hört die Handlung im erſten Falle uf eine gute zu ſein, weßhalb derjenige, der bloß wegen Menſchenlobes Wohl-thaten ſpendet, nicht ein Werk der Tugend, der Barmherzigkeit, ſondern ein Werk verkehrter Eigenliebe verrichtet, ſo geht im letzteren Falle durch ſolche Nebenabſichten ſowie überhaupt durch nur wenig böſe Umſtände nicht aller ittliche Werth verloren. Si circumstantia se habeat per modum accessorii nec mpediat, quominus agens rem amet propter ipsius bonitatem eamque praecipue ntendat, tunc pro certo tenendum videtur, actionem hanc etsi imperfectam, non omni sua justitia excidere. Quis enim credat eum, qui ex ardenti mortificationis amore castigat corpus suum et tantisper a modo et medio recedit, laboris sui fructum omnem perdere? . . . Si res ita est, dicendum est cum Calvinianis, nullam moraliter loquendo esse hominis actionem, quae peccatum non sit (**Tournely**, l. c. sect. II. concl. 2). Was die **Art und Weiſe** betrifft, in welcher der Zweck einer Handlung beabſichtigt werden muß, damit dieſe gut ſei, ſo unterſcheidet man eine vierfache Intention, die **actuale**, die der Handlung unmittelbar vorhergeht und die Durchführung derſelben begleitet, die **virtuale**, die in Bezug auf eine ganze Reihe von Handlungen früher gemacht wurde und in ihren Wirkungen fortdauerte, die **habituale**, die früher zwar gemacht wurde, aber auf die nachfolgenden Werke ohne Einfluß iſt; die **interpretative**, die nie in Wirklichkeit erweckt wurde, ſondern von dem handelnden Subjecte bloß hätte erweckt werden können, wenn es daran gedacht hätte. Sind die habituale und interpretative Intention zur Conſtituirung einer guten Handlung ungenügend, ſo iſt die virtuale ausreichend, die actuale dagegen wünſchenswerth. Hierauf gründet ſich der Rath oder vielmehr die Nothwendigkeit, öfter eine actuale Intention zu machen, täglich eine gute Meinung zu erwecken und ſie bei wichtigen Geſchäften in ſich zu erneuern. Vermöge einer guten Intention werden auch die an ſich oder in specie **indifferenten** Handlungen für das Individuum gut und verdienſtlich. — Obgleich die ſittliche Handlung ſchon mit der Intention ihren Abſchluß erreicht und das **äußere** Werk nur als Vollzug der innerlich geſetzten That ſich verhält

Digitized by Google

ſo erhält die Güte einer Handlung durch den äußern Vollzug doch inſofern i
Regel einen Zuwachs, als dieſer Vollzug bald eine größere Intenſität des
lens, bald eine öftere Wiederholung deſſelben guten Willensactes, bald ein li
res Anhalten deſſelben Willensentſchluſſes erfordert. Unterbleibt indeß der ä
Vollzug einer innerlich geſetzten Handlung nicht aus Mangel an einem wirk
Verlangen des Willens, ſondern bloß wegen äußerer entgegenſtehender Hi
niſſe, ſo kommt der innern Handlung im Weſentlichen dieſelbe Güte un
ſelbe Verdienſtlichkeit zu wie dem äußerlich vollbrachten Werke (nam volunta
facto reputatur, ubi factum excludit necessitas); der größere Lohn der let
wird in dieſem Falle nur accidenteller Natur ſein. Qui enim habet volu
dandi eleemosynam et non dat, quia non habet facultatem, tantumdem m
quantum si daret, per comparationem ad praemium essentiale quod est gau
de Deo; . . . . . sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est g
dium de quocunque bono creato, magis meretur, qui non solum dare vul
dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex om
bonis, quae ex illa datione pervenerunt (Thom. de Malo qu. 2. art. 2. ad 8)
Natürlich gute Werke. Läßt man mit den Reformatoren durch den
Adams die Vermögen der Vernunft und Freiheit nicht bloß geſchwächt ſon
vernichtet werden, ſo muß man dem unerlöſten Menſchen die Möglichkeit irge
wie guter Werke ebenſo nothwendig abſprechen, als ihm bei der pelagianiſ
Betrachtungsweiſe, nach der die Sünde Adams nur dieſem ſelbſt geſchadet h
auch außerhalb der Erlöſung in Chriſto die Möglichkeit vollkommen guter u
des ewigen Lebens würdiger Werke zugeſprochen werden muß. Geht man dagege
mit der katholiſchen Kirche davon aus, daß die genannten Vermögen des menſ
lichen Geiſtes durch den Fall weder vernichtet worden noch unverſehrt ge
blieben, ſondern geſchwächt worden ſeien, ſo folgt unmittelbar, daß dem un-
erlöſten Menſchen auf katholiſchem Boden die Möglichkeit zu guten Werken weder
ſchlechthin ab- noch ſchlechthin zugeſprochen werden kann. Sind die Vernunft
als das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, und die Freiheit, als das Ver
mögen, das Gute zu thun, dem Menſchen auch nach dem Falle noch geblieben
ſo müſſen ſich dieſelben, ſollen ſie nicht etwas Unlebendiges und bloße Abſtra
tionen ſein, auch in dem unerlöſten Menſchen irgendwie wirkſam erweiſen. Ha
ben dieſe Vermögen ſodann anderſeits durch die Sünde Adams eine Schwächung
erlitten, ſo kann von dem außerhalb der Gnade Stehenden, nicht einmal ein
vollkommene Erkenntniß der Vernunftwahrheit noch eine durchgängige Erfüllung
des natürlichen Geſetzes, geſchweige denn etwas übernatürlich Gutes und Ver
ſames erwartet werden. Um dieſen beiden Momenten Rechnung zu tragen, ver
wirft darum die katholiſche Kirche in negativer Beziehung ſowohl die lutheri
näherhin Bajiſche Behauptung: daß alle Werke der Ungläubigen, ſowie die Tu
genden der Philoſophen Sünden ſeien (prop. 25), als auch den pelagianiſchen
Satz, daß der Menſch durch ſich ſelbſt ſündlos leben und des ewigen Lebens
würdige Werke verrichten könne; in poſitiver Beziehung dagegen unterſcheidet ſie
von den übernatürlich guten Werken ſog. natürlich gute Werke, indem ſie
lehrt, daß der unerlöſte Menſch das natürliche Geſetz, wenn auch nicht nach deſſen
ganzem Umfange und in vollkommener Weiſe, ſo doch in dieſem un
jenem Stücke bis zu einem gewiſſen Grade zu erfüllen vermöge, gleichwie auch,
was die Vernunft anlangt, dieſer im unerlöſten Zuſtande die Erkenntniß der na
türlichen Offenbarungswahrheit nicht ganz unzugänglich ſei. Quia tamen natura
humana (ſagt Thomas I. II. qu. 109. art. 2) per peccatum non est totaliter cor
rupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu na
turae corruptae per virtutem suae naturae aliquid bonum particulare agere . . .
non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat, sicut homo
infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest

Digitized by Google

moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Für dieſe ihre Lehre kann ſich die Kirche nicht bloß auf die hl. Schrift (Röm. 1, 18. 20 u. 21. 2, 14. Matth. 5, 46.), ſondern auch auf das Zeugniß der Geſchichte der unerlöſten Menſchheit berufen, zu Folge deſſen dieſe weder bloß Irrthümer und Sünden aufweiſt, noch aber auch die ganze und ungetrübte Wahrheit ſowie vollkommene Geſetzeserfüllung zu finden vermochte. Die Kirche ſelbſt hat in Betreff der natürlich guten Werke keine näheren Beſtimmungen gegeben. Die Synode von Trient beſchränkt ſich darauf, nur im Allgemeinen zu erklären, daß nicht alle Werke des Menſchen vor der Rechtfertigung wie ſie immer geſchehen ſeien, wahrhaft Sünde ſeien und den Zorn Gottes verdienen, und daß der Menſch nicht um ſo mehr ſündige, je mehr er ſich auf die Rechtfertigung vorzubereiten ſuche (Sess. 6. can. 7.), welche Worte nach der Bemerkung Bellarmins nicht bloß auf die Dispoſitionswerke ſondern auch auf die der Gnade vorhergehenden Werke des ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen zu beziehen ſind. Wenn ſodann die zweite Synode von Orange den außerhalb der Gnade Stehenden die Kraft abſpricht, ſo Gutes zu wirken oder ſo Gott zu lieben, wie es ſich geziemt, ſo iſt die hierin enthaltene Andeutung, daß der Menſch wohl durch ſich ſelbſt Gutes zu thun oder Gott zu erkennen und zu lieben vermöge, nur nicht ſo, wie es ſich zur Erlangung des ewigen Lebens zieme, gleichfalls noch allgemein gehalten. Dagegen haben die Theologen die von der Kirche anerkannte Möglichkeit natürlich guter Werke näher zu beſtimmen und abzugrenzen geſucht. Die hauptſächlichſten dieſer Beſtimmungen ſind: 1) Der ſich ſelbſt überlaſſene Menſch kann natürlich gute Werke verrichten. Setzt die Verrichtung ſittlich guter Handlungen vor allem eine Kenntniß des Geſetzes voraus, ſo iſt dem Menſchen durch den Fall nicht alle Kenntniß des natürlichen Geſetzes verloren gegangen. Erfordert ſodann die gute Handlung von Seite des Handelnden einen erlaubten Zweck, ſo handelt der Unerlöſte nicht nothwendig jeden Augenblick aus Eingebung der ſeit dem adamitiſchen Fall ihn beherrſchenden Selbſtſucht; vermöge der in ihm zurückgebliebenen Freiheit kann er ſich auch von guten Abſichten leiten laſſen; thut der Geizige dem Nächſten Gutes, ſo fließt bei ihm nicht jede Gabe nothwendig aus der Selbſtſucht, er kann im einzelnen Fall auch von Mitleid oder natürlichem Wohlgefallen am Gutesthun geleitet werden. Verrichtet aber der Unerlöſte ſo eine nach ihrem Objecte und nach dem mit ihr verbundenen Zwecke, gute oder erlaubte Handlung, wie könnte ſie im eigentlichen Sinne Sünde genannt werden. Der Unerlöſte iſt freilich ein böſer Baum, und ein böſer Baum kann keine gute Früchte bringen; allein derſelbe wird von der ihm einwohnenden Sündhaftigkeit nicht mit Naturnothwendigkeit zu böſen Werken fortgetrieben; er kann derſelben vermöge ſeiner Freiheit mehr oder weniger widerſtehen. Wie der Gerechte nicht immer nach der ihm verliehenen Gerechtigkeit handelt, ſondern täglich läßlich ſündigt, ebenſo handelt auch der Sünder nicht allezeit in Gemäßheit ſeiner ſündhaften Beſchaffenheit. 2) Können aber ſolche in Bezug auf Object und Zweck gute Handlungen des Unerlöſten nicht als Sünde im eigentlichen Sinne bezeichnet werden, ſo iſt ebenſowenig zu verkennen, daß ſolche Werke noch mangelhaft ſind. Dieſelben ſind mangelhaft einmal ſchon in Bezug auf den mit ihnen verbundenen Zweck. Von dem nächſten Zweck einer Handlung, der nur endlicher Natur iſt, iſt der letzte Zweck derſelben, ihre Beziehung auf Gott zu unterſcheiden. Sind nun die genannten Handlungen der Unerlöſten auch in Bezug auf deren nächſten Zweck gut, iſt z. B. die von einem Nichtgläubigen geſpendete Wohlthat, ſofern ſie aus Mitleid und aus dem Verlangen, fremde Noth zu heben, hervorgeht, untadelhaft, ſo kann in Betreff des letzten Zweckes ein gleiches nicht behauptet werden. Es iſt zwar zu weit gegangen, wenn die nach ihrem Objecte und ihrem nächſten Zwecke guten Handlungen des Nichtchriſten deßhalb als Sünden im eigentlichen Sinne bezeichnet werden wollen, weil ihnen eine Zurückbeziehung auf Gott, den letzten Zweck,

Digitized by Google

gänzlich abgeht. Denn einmal iſt das Gebot, ſeine Handlungen auf Gott zu beziehen, ein affirmatives, deßhalb nicht für immer verbindendes. Sodann ſind die genannten Handlungen nicht ohne alle Beziehung auf Gott. Dieſelbe iſt entweder eine mehr nur thatſächliche, oder wo der Urheber der Natur zu einem deutlicheren Bewußtſein gekommen iſt, eine bewußte. Necesse non est, ſagt Bellarmin in erſterer Beziehung, omnia referre in Deum explicite, sed satis est, si opus referatur in bonum finem proximum; tunc enim per se dirigetur in Deum ut in ultimum finem. Sicut enim omne agens particulare, agit in virtute primi motoris i. e. Dei, sic etiam omnis bonus finis movet in virtute ultimi finis. (lib. V. de grat. et lib. arb. c. 9.). Aber mangelhaft iſt dieſe Zurückbeziehung auf Gott in beiden Fällen. Abgeſehen davon, daß die Liebe Gottes, aus der der Unerlöſte handelt, nur eine natürliche iſt und Gott nur als Urheber der Natur im Auge hat, ſo iſt ſie ſchon in dieſer Eigenſchaft einer natürlichen Liebe Gottes nicht ohne Mangel. Um ohne Mangel zu ſein, müßte Gott durch ſie auf wirkſame Weiſe über Alles geliebt und allem Geſchaffenen vorgezogen werden. Allein eine ſolche wirkſame Liebe Gottes über Alles iſt dem unerlöſten Menſchen vermöge der ihn beherrſchenden Concupiſcenz ſo wenig möglich, daß ſeine guten Werke nur iſolirt daſtehen. Dieſe weitere, auf den Umfang ſich beziehende Mangelhaftigkeit der guten Werke des Unerlöſten drücken die Theologen ſo aus: der ſich ſelbſt überlaſſene Menſch kann nicht alle, ſondern nur die leichtern Gebote erfüllen, vermag die verkehrten Abſichten der Eigenliebe nicht unter allen Umſtänden, ſondern nur leichteren Verſuchungen gegenüber von ſeinen Handlungen auszuſchließen. Durch die natürlich guten Werke wird die Macht der Concupiſcenz oder die ſündhafte Richtung des Willens ſo wenig gebrochen, daß dieſe beſſern Verſuche der noch zurückgebliebenen Freiheit durch zur Seite laufende Uebertretungen und Laſter immer wieder in Schatten geſtellt werden. Es verhält ſich in dieſer *Beziehung* mit den natürlich guten Werken ähnlich wie mit den läßlichen Sünden des Gerechtfertigten. Gleichwie derjenige, der läßlich ſündigt, ſei es daß er in unwichtigen Dingen oder aus Uebereilung und ohne volle Einwilligung fehlt, damit nicht aufhört, gerechtfertigt und Gott zugewandt zu bleiben, ſo vermögen auch die natürlich guten Werke, die dem Stande der Sündenknechtſchaft zur Seite laufen, dieſe Sündenknechtſchaft nicht aufzuheben. 3) Damit hängt die letzte Beſtimmung, die geltend gemacht wird, daß nämlich die natürlich guten Werke kein ewiges ſondern höchſtens ein zeitliches Verdienſt begründen, auf das Engſte zuſammen. Auch nach dieſer Seite bieten die läßlichen Sünden des Gerechtfertigten eine Aehnlichkeit dar; auch ſie ziehen demſelben nur eine zeitliche Strafe zu, ohne ihn des ewigen Lohnes zu berauben. Daß der Unerlöſte wegen der in ihm fortbeſtehenden Abkehr von Gott ungeachtet der natürlich guten Werke dem ewigen Tode verfallen bleibe, leuchtet unmittelbar ein. Was aber den ſolchen Werken zukommenden Lohn anlangt, ſo vermögen ſie auf Verleihung der erweckenden übernatürlichen Gnade in keiner Weiſe ein Anrecht zu begründen. Wegen der Verſchiedenartigkeit, die zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen überhaupt ſtatt findet, vermöchten die natürlich guten Werke des Unerlöſten ein derartiges Anrecht nicht einmal dann zu begründen, wenn ſie, was aber nicht der Fall iſt, als natürliche Werke vollkommen und nicht durch zur Seite gehende Laſter verdunkelt wären. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie durch dieſe Beſtimmung, die allen urſächlichen Zuſammenhang zwiſchen den natürlich guten Werken und der nachfolgenden Gnade in Abrede zieht, der gegen die Lehre von natürlich guten Werken erhobene Vorwurf des Semipelagianiſmus als unbegründet beſeitigt iſt. (S. d. A. Molina, Bd. VII. S. 200.) Im Vergleich zu der nachfolgenden Gnade kann den natürlich guten Werken nur die Bedeutung zuerkannt werden, daß die dem Sünder unverdient zu Theil gewordene Gnade vermöge jener Werke in ihm ein weniger verwüſtetes, empfänglicheres Erdreich

Digitized by Google

vorfindet. Der zeitliche Lohn, der den natürlich guten Werken zu Theil wird, beſteht einerſeits darin, daß, je mehr der Unerlöſte dem erbſündlichen Hange widerſteht und je weniger er ſich deßhalb perſönlich verſchuldet, er um ſo gelinder wird beſtraft werden; minus Fabricius, ſagt Auguſtin, quam Catilina punietur. Anderſeits ziehen dieſe Werke natürlich gute Folgen, z. B. Tapferkeit, Ehre, Mäßigkeit, Geſundheit u. ſ. w. nach ſich. Näheres ſiehe bei Bellarmin, de grat. et lib. arb. lib. 5. c. 7. Tournely, Curs. Theol. t. II. p. II. qu. 4. art. 2 sqq. Peronne, praelect. theol. t. VII. tract. de necessitate gratiae p. 1. c. 2. — Uebernatürlich gute Werke. Die übernatürlich guten Werke ſind zweifacher Art, ſolche, die auf die Rechtfertigung erſt disponiren und ſolche, die der Rechtfertigung nachfolgen, ſie erhalten und vermehren. Was die erſteren — die Dispoſitionswerke — anlangt, ſo leitet das Tridentinum die Möglichkeit derſelben aus der auch nach dem Fall verbliebenen Freiheit ab, vermöge der es in der Macht des Menſchen ſteht, der excitirenden Gnade freithätig beizuſtimmen und mitzuwirken, indem er freiwillig für wahr hält, was Gott geoffenbart hat, und im Lichte dieſes Glaubens zu den entſprechenden Acten der Furcht, der Liebe u. ſ. w. fortgeht (Sess. 6. cap. 6. can. 6). Die Synode verwirft mit dieſen Beſtimmungen die reformatoriſche Lehre von einem bloß paſſiven Verhalten des Menſchen gegenüber der Gnade, ſowie von einer nöthigenden Wirkſamkeit der letztern. Die Dispoſitionswerke können auf die nachfolgende Rechtfertigung keinen Rechtstitel verleihen, ſie können nicht als das Verdienſt betrachtet werden, auf das hin Gott dem Menſchen die Rechtfertigung ſchuldete; einmal ſchon deßhalb nicht, weil dieſe Werke nicht bloße Werke des Menſchen, ſondern in erſter Linie Gottes Werke ſind, ſomit etwas ſind, was Gott Anſpruch auf des Menſchen Dankbarkeit, nicht aber dem Menſchen das Recht zu einer Forderung an Gott verleiht; dann aber deßhalb nicht, weil dieſe Werke wegen der noch nicht erfolgten innern Heiligung des Menſchen, die erſt im Acte der Rechtfertigung vor ſich geht, an und für ſich betrachtet nicht ſo vollkommen ſind, daß ſie der göttlichen Gerechtigkeit genügen könnten, davon gar nicht zu reden, daß, ſo lange der Menſch nicht gerechtfertigt iſt, auf ihm die frühere Sündenſchuld, alſo ein Mißverdienſt laſtete, und daß die genannten Werke, die nicht einmal der jeweiligen Schuldigkeit des Menſchen Genüge leiſten, noch weniger auf frühere Verſäumniſſe rückwirken und auf deren Tilgung Anſpruch geben können. Anderſeits aber ſoll doch der Eifer und die Anſtrengung, mit denen der Menſch der erweckenden Gnade mitwirkt, nicht verloren ſein. Gott würdigt ja Alles, auch das Geringſte. Hat deßhalb das menſchliche Thun, ſofern es durch die Gnade bedingt iſt, auch keinen ſelbſtſtändigen, abſoluten Werth, ſo kann es doch einen relativen und graduellen Werth haben. Geſchieht es lediglich durch die Gnade, wenn der Menſch bis zur Rechtfertigung fortſchreitet, und ertheilt Gott das verſchiedene Maß der Gerechtigkeit nach ſeinem freien Wohlgefallen (prout vult; Sess. 6. cap. 7), ſo iſt in der Rechtfertigung doch auch des Menſchen eigene Anſtrengung, eigene Gerechtigkeit gewürdigt, und die Rechtfertigung iſt und gilt für ihn um ſo perſönlicher, je mehr er ſich als Perſon dabei gezeigt hat, wogegen dieſelbe für ein anderes weniger eifriges Subject mehr zuſtändlich als perſönlich iſt. In dieſem Sinne iſt es zu verſtehen wenn die Synode l. c. beifügt, Gott ertheile jedem das Maß der Gerechtigkeit secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. — Da die Rechtfertigung nicht bloß in einer Nachlaſſung der Sünden, ſondern auch in einer Umſchaffung des innern Menſchen beſteht, ſo vermag der Gerechtfertigte wahrhaft gute Werke zu verrichten. Wenn proteſtantiſcher Seits wegen der in dem Gerechtfertigten zurückbleibenden Concupiscenz die Möglichkeit wahrhaft guter Werke nach der Rechtfertigung noch immer beſtritten wird, obgleich die jenſeitigen Bekenntnißſchriften von der ſtrengen Lehre der Reformatoren, daß die Werke des Gerechtfertigten ebenſo Sünde ſeien, wie

des Nichtgerechtfertigten, nur aber jenem nicht zur Sünde angerechnet werden, einlenkten und mit der Rechtfertigung zugleich ein neues Leben im Menschen beginnen laſſen; ſo enthält jene Beſtreitung eine Verkennung der umgeſtaltenden Kraft der göttlichen Gnade. Wenn es dem Menſchen nicht einmal mit der Gnade möglich iſt, die göttlichen Gebote zu halten, wenn auch das Beſte, was der Gerechtfertigte verrichtet und was die Gnade im Menſchen wirkt, als befleckt angeſehen werden ſoll, dann iſt Chriſtus, der gekommen iſt, ſich ein Volk zu heiligen, das nach guten Werken ſtrebe, umſonſt geſtorben und wir ſind nicht ſein Werk, geſchaffen in Jeſu Chriſto in guten Werken, die Gott bereitet hat, daß wir in ihnen wandeln; dann iſt es nicht zu begreifen, wie der hl. Johannes ſagen kann: die Gebote Gottes ſind nicht ſchwer. Aus dem Zurückbleiben der Concupiscenz in dem Gerechtfertigten folgt noch nicht, daß der Menſch die göttlichen Gebote nie erfüllen könne, ſondern nur dieſes, daß ſich in ſeine Werke leicht Unvollkommenheiten und ſelbſt läßliche Sünden einſchleichen können (ſ. Möhler, neue Unterſuchungen, S. 283). — Wenn man aber gegen wahrhaft gute Werke des Gerechtfertigten ſchon darauf verwieſen hat, daß am Geſetz Gottes, d. h. am abſoluten Maßſtab gemeſſen, das Leben auch des vollkommenſten Chriſten, tadelhaft und ſomit verwerflich erſcheine, ſo daß an unſern Werken immer etwas ſei, weßhalb wir Vergebung bedürfen, ſo kann allerdings nur Gott ſich ſo lieben, wie er es verdient und unſere Heiligkeit wird ſeiner Heiligkeit immer nachſtehen. Allein Gottes Heiligkeit bildet nicht den Maßſtab, nach der unſere Heiligkeit bemeſſen würde, ſo daß wir, ſo wir ſeine Heiligkeit nicht erreichen, deßhalb ſchon gegen das Geſetz ſündigen; ſollte Gottes Heiligkeit den Maßſtab für unſere Heiligkeit abgeben, ſo müßten wir nicht Menſchen ſondern Götter ſein. — Die guten Werke des Gerechtfertigten ſind zur Seligkeit nothwendig und, was damit zuſammenhängt, verdienſtlich. Ueber die Nothwendigkeit und Verdienſtlichkeit der guten Werke zur Seligkeit verbreiten ſich die Artt. Rechtfertigung, Meritum, Vergeltung. — Hat man unter den guten Werken zunächſt das geſammte ſittliche Thun und Leiden des in Chriſto gerechtfertigten Menſchen oder überhaupt die Früchte der geheiligten Geſinnung und der gläubigen Liebe zu verſtehen und gibt es inſofern ſo viele gute Werke als es Pflichten gibt, ſo werden nach einer andern Seite beſonders Gebet, Faſten, Almoſen als ſolche Werke bezeichnet. Ueber dieſe beſondern Arten von guten Werken ſiehe die betreffenden Artikel. — Literatur: Möhler, Symbolik und neue Unterſuchungen. Bellarmin, de justificat. lib. V. c. 1 sqq. [Klotz.]

Werkmeiſter (mit dem Taufnamen Leonhard, mit dem Kloſternamen Benedict Maria) von, geb. zu Füßen im Algäu den 22. October 1745, abſolvirte die Philoſophie bei den Benedictinern in Neresheim und legte die Ordensgelübde 1765 ab. Von 1765—67 ſtudirte er Theologie in Neresheim und von 1767 bis 1769 in Benedictbeuren, wo er ſich beſonders auf die orientaliſchen Sprachen und Bibelexegeſe verlegte. Im J. 1769 wurde er zum Prieſter geweiht und lehrte von 1772—74 Philoſophie am Lyceum in Freyſing, worauf er von 1774—77 Secretär ſeines Prälaten, Bibliothecar und Archivar des Kloſters wurde. Von 1778—80 lehrte er abermals als Profeſſor in Freyſing, von 1780—84 war er wieder in ſeinem Kloſter und zwar Director der höheren und niederen Schulen, Bibliothecar und Profeſſor des Kirchenrechts. Im J. 1784 berief ihn Herzog Carl als Hofprediger nach Stuttgart. Im J. 1790 trat er mit Genehmigung des Papſtes in den Weltprieſterſtand über, privatiſirte nach dem Tode des Herzogs Carl von 1794—95 im Kloſter Neresheim, in welch letzterem Jahre er wieder Hofprediger in Stuttgart wurde, nahm aber 1796 die Pfarrei Steinbach in Würtemberg an. Im J. 1807 wurde er als katholiſcher geiſtlicher Rath nach Stuttgart berufen; 1816 wurde er auch Oberſtudienrath, 1817 Oberkirchenrath. Er ſtarb am 16. Juli 1823 und hinterließ 44 Schriften, die

Digitized by Google

verzeichnet ſind im Felder'ſchen Gelehrten- und Schriftſteller-Lexicon, fortgeſetzt von Waitzenegger, 2. Bd. S. 500—505, von denen hier angeführt werden: philoſophiſche Poſitionen, Gedichte, einzelne Reden und Predigten. Wichtiger ſind: Unmaßgeblicher Vorſchlag zur Reformation des niedern katholiſchen Clerus, nebſt Materialien zur Reformation des höheren. München 1782. Ueber die chriſtliche Toleranz. Ein Buch für Prieſter und Mönche. Erlangen 1784. Geſangbuch. Stuttgart 1784. 4. Aufl. Ulm 1797 und wieder 1807. Thomas Freykirch, oder freimüthige Unterſuchung über die Unfehlbarkeit der kathol. Kirche. 1. Bd. 1792. Theologiſches Gutachten über die Frage: kann ein in den höheren Weihungen ſtehender Geiſtlicher unter die Laien verſetzt werden? Frankfurt a. M. 1800. Sendſchreiben eines teutſchen Pfarrers an die nach Frankreich zurückkehrenden ungeſchworenen Geiſtlichen, worin ſie dringend ermahnt werden, ihre Gemeinden vernünftiger als bisher zu behandeln und mit den geſchworenen Geiſtlichen Eintracht zu pflegen. Nebſt einer freimüthigen Prüfung des vorgeblichen franzöſiſchen Schismas und der hierüber erlaſſenen Breven Pius VII. Germanien 1802. An die unbeſcheidenen Verehrer der Heiligen, beſonders Mariä, Hadamar 1801. Neues Gebetbuch für aufgeklärte kathol. Chriſten, 1802. Vorſchlag, wie in der teutſchen katholiſchen Kirche die Prieſterehe allmählig eingeführt werden könnte, 1803. Beweis, daß die bei den Proteſtanten üblichen Eheſcheidungen vom Bande auch nach katholiſchen Grundſätzen gültig ſind und daß dieſe Eheſcheidungen vom Bande auch bei den Katholiken in wichtigen Fällen eingeführt werden könnten und ſollten. Carlsruhe 1804. Auch in Zeitſchriften ſchrieb er viele Aufſätze. Teutſches Ritual 1811. — Schon der Titel der angeführten Schriften zeigt die ganz aftermyſtiſche und verwaſchene Richtung Werkmeiſters, die bekannt genug und zum Glück jetzt ſchon eine antiquariſche Curioſität iſt, deren Nachklänge nur noch in einzelnen Köpfen ſpucken, aber ohne alle ächt wiſſenſchaftliche Begründung und noch mehr ohne alle Sympathie im Volke. [Haas.]

Werktag ſteht zunächſt im Gegenſatze zu Sonntag. Nach 2 Moſ. 20, 9 fg. verordnete Gott: „ſechs Tage ſollſt du arbeiten und all' dein Werk verrichten, aber am ſiebenten Tage iſt der Sabbath des Herrn deines Gottes; an demſelben ſollſt du kein Werk thun." An die Stelle des Sabbaths im A. Bunde iſt im Neuen der Sonntag getreten, an welchem alles Werk, alle knechtlichen Arbeiten ruhen ſollen, dagegen ſind dem Chriſten die übrigen Wochentage zugewieſen, an welchen er die Werke, welche für Erhaltung des Leibes und zum zeitlichen Fortkommen nothwendig ſind, vornehmen kann, und darum heißen ſie Werktage im Unterſchiede von dem Tage, welcher ausſchließlich Gott dem Herrn und den überirdiſchen Intereſſen des Menſchen gewidmet ſein ſoll, und deßhalb auch Tag des Herrn (Dominica) genannt wird. Uebrigens ſind nicht alle Wochentage im ganzen Jahre Werktage geblieben, ſondern Einzelne aus ihnen wurden von der Kirche dadurch, daß an denſelben ein Geheimniß oder das Andenken an einen Heiligen feſtlich gefeiert wird, zu einem höhern Range erhoben. Deßhalb iſt das knechtliche Arbeiten an dieſen Tagen ebenſo verboten, wie an den Sonntagen. Dieſe Tage heißen zum Unterſchiede von den Werktagen „Feiertage." Nur die Kirche hat das Recht, Werktagen den Charakter von Feiertagen zu verleihen. In kirchlich liturgiſcher Beziehung gehen die Werktage nicht leer aus. Das innere gottesdienſtliche Leben der Kirche (in choro) dauert ununterbrochen fort, wenn auch den Gläubigen erlaubt iſt, den ganzen Tag ihren weltlichen Geſchäften nachzugehen. Darum feiert die Kirche auch an den Wochentagen (Werktagen) Feſte der Heiligen; jedenfalls iſt jedem Tage eine Meßliturgie und ein Officium zugewieſen. Siehe die Artt. Dominica und Feria. —

Werner, Zacharias Friedrich Ludwig, wurde geboren den 18. Nov. 1768 zu Königsberg, wo ſein Vater Univerſitätsprofeſſor war und frühe ſtarb. Seine treffliche Mutter wußte in dem lebensluſtigen und phantaſiereichen Jüng-

Digitized by Google

ling Neigung für Poeſie und tiefgefühltes Chriſtenthum zu wecken. Neben ſeinen cameraliſtiſchen und juriſtiſchen Studien in Königsberg hörte er auch den Freund ſeines Vaters, Kant, der ihn liebevoll behandelte. Im J. 1790 machte er ſeine erſte literariſche Reiſe über Berlin nach Sachſen; 1793 wurde er als Secretär bei der Domänenkammer zu Petrikau, hierauf in gleicher Eigenſchaft in Warſchau angeſtellt, wobei er ſich ſtets durch redliche Dienſttreue auszeichnete, bis er 1805 als geheimer expedirender Secretär nach Berlin kam. Dreimal war Werner verehlicht und 1805 ließ er ſich auch von ſeiner dritten Gattin ſcheiden, worauf er meiſtentheils auf Reiſen war und in näheren Verkehr kam mit Jacobi, Schelling, Frau von Staël, Göthe und A. W. von Schlegel. Auf den Rath der Frau von Staël reiſte Werner im November 1809 nach Rom, wo er am 9. December ankam und am 19. April 1809 zur katholiſchen Kirche übertrat, was vor der Hand geheim gehalten wurde. Am 22. Juli 1813 verließ er Rom, um ſeinen Wunſch, Prieſter zu werden, auszuführen, wozu ihm der Fürſt Primas, C. von Dalberg behilflich war. Er trat in das Seminar zu Aſchaffenburg 1814 und war bald zum Prieſter geweiht und erregte durch ſein Rednertalent in Wien, wo eben der Congreß der Fürſten ſtatt hatte, nicht geringes Aufſehen. Von 1816—17 lebte er bei dem Grafen Choloniewski in Podolien, durch deſſen Verwenden er Ehrendomherr von Caminiec wurde. Carl Auguſt, Großherzog von Weimar, reichte ihm die früher von Dalberg genoſſene Penſion. Im J. 1821 trat Werner in den zu Wien wieder auflebenden Redemptoriſtenorden, den er aber bald wieder verließ und ſofort mit großem Eifer ſich dem Predigtamte in Wien widmete. Darin fand er Erſatz für ſo manche Unbill und ungerechte Beurtheilung. Die Väter waren ſeine Vorbilder, die er mit Luſt in ihren Homilien ſtudirte. Zu läugnen iſt übrigens nicht, daß in dem talentvollen Manne die Phantaſie oft eine zu große Rolle ſpielte, wodurch er „exoteriſch machen wollte, was ewig *eſoteriſch* bleiben ſollte.“ Als Dichter gehörte er der romantiſchen Schule an, in der ihm Houwald und Müllner folgten. Eine hervorragende Erſcheinung in der Poeſie und Kanzelberedtſamkeit war und iſt Werner. Sein frommer Eifer zehrte ihn frühe auf, er ſtarb am 18. Januar 1823 und wurde zu Enzersdorf am Gebirge beerdigt. Seine Schriften ſind: 1) Gedichte. Königsberg 1789. 2) Klagen um die Königin Louiſe von Preußen, 1810. 3) Die Söhne des Thals, dramat. Gedicht in 2 Bden. 1803. 4) Attila, dramat. Tragödie in 5 Acten 1809. 5) Das Kreuz an der Oſtſee. Trauerſpiel, 1810. 6) Martin Luther, oder die Weihe der Kraft, 1807. 7) Wanda, Königin der Sarmaten, Tragödie 1807. 8) Kriegslied für die zum hl. Kriege verbündeten Heere, 1813. 9) Der 24. Februar, Tragödie, 1815. 10) Die hl. Kunigunde, römiſch-teutſche Kaiſerin. Schauſpiel, 1815. 11) Die Weihe der Urkraft, 1814. 12) Te Deum, zur Feier der Einnahme von Paris, 1814. 13) Geiſtliche Uebungen für drei Tage, 1818. 14) Die Mutter der Maccabäer, Tragödie in 5 Acten. Wien 1820. Außerdem erſchienen von ihm zwei Gelegenheitspredigten und Gedichte in Almanachen und Journalen. Seine früheren Welt- und Religionsanſchauungen hat er in ſeinen ſpäteren Schriften offen und freimüthig widerrufen. (S. Gelehrten- und Schriftſteller-Lexicon von Waitzenegger, 3. Bd. S. 409—420. und „Werner's letzte Lebenstage.“ Wien 1823.) [Haas.]

Werth, Johannes von, eigentlich Weert, weil ſein Geburtsort, das Dorf Weert an der Demer, im Herzogthum Arſchott, oder noch eher das Städtlein Weert am Neer, in der Grafſchaft Horn, 12 Meilen nordweſtlich von Cöln, ihm den Namen lieh, ſtammte aus einer Kleinbauern- oder Taglöhnerfamilie und wurde zum Marſchall Vorwärts des 30jährigen Krieges. Schwerlich machte verzweifelnde Liebe zu einer Magd den noch nicht 20jährigen Bauernburſchen 1622 zu einem Reitersmann Spinola's, wohl aber der dem Volke ſeiner walloniſchen Heimath innewohnende Sinn für Abenteuer und Kriegsgefahren im Bunde mit

Digitized by Google

Werth's Eifer für ſeine ererbte und nicht erſt zu Ingolſtadt angenommene katholiſche Religion, für Kaiſer und Reich. Von ſeinen 10 erſten Kriegsjahren wiſſen wir wenig mehr, als daß er unter Spinola's Fahne ſofort Jülich einnehmen und Bergen op Zoom belagern half, ſpäter aber im Heere Tilly's diente und durch ritterliche Tapferkeit zum Officier emporſtieg. Aus dem Dunkel einer untergeordneten Stellung tritt er 1632 heraus, indem er als Obriſtwachtmeiſter mit einer fliegenden Reiterſchaar die Oberpfalz durchſtreifte, ſich als Meiſter der ihm beſonders eigenthümlichen Kunſt des „Quartieraufſchlagens" d. h. des ſchlau und blitzſchnell durchgeführten, meiſt nächtlichen und faſt immer erfolgreichen Ueberfalls bewährte, und dadurch weſentliche Mängel der Kampfesweiſe teutſcher Reiterei bei offenen Feldſchlachten ausglich. — Dieſe Kampfart, wobei kein Quartier oder Pardon gegeben werden konnte, iſt der einzige Grund, welcher Schiller berechtigt, Werth einen Freibeuter oder Parteigänger zu nennen; denn das Beutemachen war allen Führern und Soldaten des furchtbaren Raubkrieges gemeinſam, Guſtav Adolph wollte ja ſelbſt eine Kaiſerkrone erbeuten, und ſeine Partei, falls man die Weltkirche Jeſu Chriſti eine Partei und die Anhänglichkeit an Kaiſer und Reich behufs eigener Entſchuldigung Parteigängerei zu nennen beliebt, hat Werth niemals gewechſelt. Während der Stern des Schwedenkönigs in Sachſens Blutfeldern niederſank und erloſch, nahm Werth dem Grafen Hohenlohe 10 Fahnen und 2 Kanonen ab, zwang zwiſchen Nürnberg und Ansbach 2 Regimenter zur Ergebung, wurde Oberſt, erhielt das Commando in der Oberpfalz und im Stifte Eichſtädt und ſoviel Mannſchaft, „daß er ſchier eine Armee unter ſich hatte," und verrichtete Thaten, welche Barthold hinreißen, ihn den Phönix zu nennen, der aus Pappenheims Aſche emporſtieg, nachdem die Schlacht bei Lützen den 100 Wunden deſſelben die Todeswunde beigefügt. Werth, der die Ruhe des Winterquartiers ſelten ſuchte und noch ſeltener bekam, fügte Bernhard dem „Großen" wie Röſe in Weimar denſelben tauft, beträchtlichen Schaden bei und würde das erſte Auftreten deſſelben nach dem Tode des Schwedenkönigs am 3. April 1633 bei Altenried mit einer Niederlage bezeichnet haben, wenn das als Vorſpiel dienende Quartiermachen in Breitsfeld nicht koſtbare Stunden geraubt hätte. Zu ſchwach, um mit aller Tapferkeit und Liſt die Vereinigung Bernhards mit Horn zu hindern, vereinigte ſich Werth mit Aldringer und Feria und ſchützte nach dem Abzuge derſelben Bayern um ſo ſorglicher, je gräuelhafter die evangeliſche Liebe beſonders in Landsberg gehauſt hatte. Von Innsbruck nach 3 Kriegsberathungen jedesmal binnen 48 Stunden an den Lech reitend, züchtigte er Speerreuter für ſeine Verwüſtungen in Augsburg, ließ Taupadel in Spalt mit nur 13 Mann über die Mauern entkommen, ſandte ſeinem Churfürſten Max 14 erbeutete Fähnlein und bezwang am 26. October Eichſtädt. Der herbeieilende Bernhard gewann zwar Alles wieder und nahm das wichtige Regensburg am 14. November dazu, doch einen Hauptgrund, weßhalb er die Hoffnungen des evangeliſchen Oeſtreichs unerfüllt ließ, gab er durch ſeinen Zuruf an Werth bei Plädling: „Führt denn der T..... euch, Schwarzer, aller Orten hin? —" ſelbſt an, und in Straubing vernichtete ihm in der eiſigen Sturmnacht des 9. December der Ueberall und Nirgends wiederum einige Regimenter. Werth hielt vergleichungsweiſe vortreffliche Mannszucht und konnte ſie halten, weil er für ſeine Soldaten ſorgte, während Gallas, Götz und die meiſten andern Heerführer des 30jährigen Krieges ſchwelgten und ihre Mannſchaft am Nöthigſten Mangel leiden ließen, aber 1634 bekam er unangenehme Geſellſchaft, nämlich den Iſolani mit deſſen berüchtigten Kroaten. Die Bayern hatten damit ein ſchlimmes Beiſpiel vor ſich und eine unmenſchlich verheerte Heimath zu rächen, doch an den Gräueln in Höchſtädt keinen Antheil, weil ſie nicht dort waren. Ansbach, Rothenburg a. d. T., Mergentheim und Dinkelsbühl wurden genommen und am 6. Sept. machte der junge Habsburger Ferdinand Nördlingen zum Cannä der Schweden. Wie ſehr ſich Werth

Digitized by Google

in dieſer entſcheidenden Schlacht auszeichnete, erhellt daraus, daß ſein Regiment allein ihm 75 eroberte Fähnlein übergab und daß er ſofort den bayeriſchen Feldmarſchallieutenant Pillehe erſetzte. Wahrſcheinlich jetzt erhielt er auch ſeinen Adelsbrief vom Kaiſer, welcher mit ſolchen Auszeichnungen ſonſt karg war, und wurde von den Seinen fortan der „ſchwarze Graf" geheißen. Wie im Quartieraufſchlagen, alſo auch im Verfolgen des Feindes ein Meiſter, entging ihm und Carl von Lothringen nach dem Falle Heilbronns der Rheingraf am 27. Sept. bei Wildſtädt nur durch tollkühnes Wagniß, worauf er Kenzingen nahm, Philippsburg ängſtigte und bei dem Schrecken der Schweden vor ſeinem Namen ſehr unabſichtlich den Franzoſen in die Hände ſpielen half, die Unthaten zu Calw nicht zu hindern vermochte, zumal die Kroaten nicht allein unter ihm ſtanden und andere Führer meiſt anders dachten als Werth, welcher in einem tiefreligiöſen Gemüthe und in der Zähigkeit einer ächt teutſchen Natur die dauernde Widerſtandskraft gegen die Verlockungen einer immer ſelbſtſüchtiger und entmenſchter werdenden Zeit fand. Im November eroberte er Heidelberg, welches bald durch Bernhard entſetzt wurde, verſtärkte den Mansfelder und erwehrte ſich mit dieſem des Weimarers. Am 2. Febr. 1635 aber marſchirte er über den gefrornen Rhein, brachte Speier zum Gehorſam gegen den Kaiſer, eroberte bei grimmiger Kälte mehrere feſte Orte und nachdem er mit den Seinen „zum erſtenmal franzöſiſch Blut" gekoſtet, wornach ihnen als teutſchen Soldaten die ſchändliche Machiavelliſtik des Cardinals Richelieu heißen Durſt erregen mußte, kehrte er, vorſichtiger als Carl von Lothringen, vor dem Thauwetter mit 8 franzöſiſchen Kanonen ans rechte Rheinufer zurück und erhielt von der bayer. Kriegskanzlei, die noch 1619 Tilly den Generallieutenant „geduzt" hatte, das hier ſinnvolle Prädicat „Veſter." Der Sommer machte Werth's Namen bereits in Paris furchtbar, indem er nahe bei Breiſach auf niemals von Reitern betretenen Pfaden 2 franzöſ. Regimenter überfiel und vernichtete und innerhalb 18 Tagen 37 Standarten eroberte. Während Bernhard und die Franzoſen auf ihrer berühmten 13tägen Eilflucht nach der Heimath vom Hauptheere verfolgt wurden, welches zu ihrem Glücke der unfähige Gallas, der Unvermeidliche, befehligte, drang Werth, der das verrätheriſche Colmar gezüchtiget und ſeine Streifereien bis Burgund ausgedehnt hatte, mit 70 Fähnlein über die ſchneebedeckten Vogeſen nach Lothringen, jagte die Franzoſen in ihre Schanzen bei Epinal zurück, führte den kleinen Krieg zum Schrecken Frankreichs vortrefflich, meldete am 1. Octob. nach München 50 eroberte Fähnlein und hielt Frankreichs Demüthigung für ſo ſicher, daß er ſich um die Statthalterſchaft in Heidelberg bewarb „falls es Frieden würde." Am 24. berichtete er aus Richencourt den Sieg über 1500 Pferde bei Dieuze und „daß ſolches blutiges Scharmützel durch ganz Frankreich erſchollen ſei" und erbeutete im November 1500 Wagen, die allein ſeiner Perſon ſchon 20,000 Dublonen eintrugen. Sein Lebenlang überzeugt, daß ein Reichsfürſt Vaſall des Kaiſers und die Wohlfahrt von Kaiſer und Reich höchſtes Geſetz eines teutſchen Heerführers ſei, wartete er keine Befehle ab, um das unter ſeinem Bürgermeiſter La Ruelle rebelliſch gewordene Lüttich zur Pflicht zurückzuführen. Seine eines kaiſerlichen Generals würdige Sprache und die Kanonen des Biſchofs Thomas von Verdün blieben nicht wirkungslos, allein mehr als der Sieg der Franzöſiſchgeſinnten und der tapfere Widerſtand der Stadt mögen Schreiben aus München beigetragen haben, die Berennungen des ungeduldigen Reitergenerals in langwierige Blokade und unfruchtbare Unterhandlungen aufzulöſen. Als Piccolomini kam, zog Werth am 26. Juni 1636 von Lüttich weg, das einen Preis auf ſeinen Kopf ſetzte, flog dem Hauptheere voran in die Picardie, drang bis jenſeits der Somme und erbeutete bis 11. Juli in 3 Treffen 37 franzöſiſche Fahnen. Zwiſchen der Somme und Oiſe, Noyon und Nesle ſich ergießend, griffen die Kaiſerlichen die „enfans perdus" eines ereilten Heeres bei Noyon mit ſolchem Haſſe an, daß 6000 Fran-

Digitized by Google

zoſenleichen den Wahlplatz deckten. Dann ſtürmte Werth, welchem Roie und Montdidier die Stadtſchlüſſel brachten, bis Compiegne und St. Denis, während die Feſtungen La Capelle, le Chatelet und Corbin fielen, und gedachte den Doppeladler des teutſchen Kaiſers auf dem Louvre aufzupflanzen, was bei dem paniſchen Schrecken der Pariſer laut franzöſiſchen Augenzeugen deſſelben nicht nur möglich, ſondern leicht geweſen wäre. Aber durch das Zaudern der Mitfeldherrn wurde der rechte Augenblick verſäumt und als der Kopf Frankreichs, Richelieu, die Beſinnung wieder gewonnen, war der Proteus Paris im Nu zu einem furchtbaren Standlager von 50,000 Kampfluſtigen umgewandelt. — Die Franzoſen gedachten, den Teutſchen den Rückzug abzuſchneiden, allein mit der Gefahr verſchwand wieder die Einigkeit ihrer Führer und ſo dauerte es bis in den Herbſt, bis die Fremden das Land räumten, bei Werth, der mehr als ein gewaltiges Quartier aufſchlug das Land mißmuthig verwüſtete und Corbie hartnäckig zu entſetzen verſuchte, am längſten. Der nächſte Lohn ſeines ruhmvollen Reiterdienſtes in Frankreich war ein Verweis aus München „wegen nicht gehaltener Disciplin und ruinirter Infanterie," er bot ſeine Entlaſſung an, aber Max verſicherte ihn „er ſei nicht in Ungnade, er ſolle nur eifrig continuiren." Die Wittſtocker Niederlage führte ihn mitten im Winter von der Moſel nach Cöln, ſeinem Lieblingsorte, wo er bereits ein Haus erworben. Hier vermählte er ſich mit einer Gräfin Spaur, deren Wappen unter den Visconti und Carrara geglänzt, täuſchte aber die Berechnungen des Diplomaten Chamont gewaltig, indem er von dem Hochzeitsfeſte hinwegeilte, um den Entſatz von Hermannſtein (Ehrenbreitſtein) zu vereiteln und die wichtige und heldenmüthig vertheidigte Feſtung zu belagern. Erſt am 26. Juni 1637 ergaben ſich die 140 noch übrigen lebendigen Gerippe der Beſatzung, nachdem die Belagerer bei der beiſpielloſen Verwüſtung der herrlichen Rheinlande faſt gleiche Noth gelitten. Nahe daran, Hanau zu entſetzen, mußte er an den Oberrhein, wo Erlach Oeſtreichs Macht zu brechen und durch die gefährliche Frankreichs zu erſetzen ſtrebte. Werth kam zu ſpät, um durch den Sieg bei Wittenweier Bernhards Rheinübergang zu hindern, aber er hinderte durch den Sturm auf die Schanzen bei Wittenweier, eine der blutigſten Unternehmungen des 30jährigen Krieges (10. Auguſt) und durch den neuen Sieg am 14. Bernhards Vordringen. Als dieſer „Erzfeind des hl. römiſchen Reiches, der ausgeſagt, er fürchte keinen Feind in der Welt außer meinen (Werth's) Truppen," ſich durch Franzoſen verſtärkte, kamen kaiſerliche Führer, darunter der elende Savelli zu Werth ohne dieſem durch Hin- und Herziehen und Contributionenholen Nutzen zu bringen. Am 21. Auguſt erhielt Werth von München die einer Belobung beigefügte Warnung: „weil viel an ſeiner Perſon und ſeinem Corpo gelegen, wolle man ihn wohlmeinend erinnern, ſeine Perſon und das Corpo nicht zu haſardiren," aber am 14. September nöthigte er Bernhard durch neuen Sturm auf die Wittenweier Schanzen zum Abzug von Kenzingen, brachte am 22. durch abermaligen mörderiſchen Sturm die ſchwächern Befeſtigungen an der Elz in ſeine Gewalt, wobei eine Piſtolenkugel ihm zwiſchen Hals und Backen drang und erreichte ſeinen Zweck, indem der von den Franzoſen nur ungenügend unterſtützte Weimarer den Rhein wiederum verließ. Dann eroberte Werth faſt nur durch den Schrecken ſeines Namens, „mit welchem man in Frankreich weinende Kinder zum Schweigen brachte," die für unüberwindlich geltenden Verſchanzungen der Franzoſen bei Rheinau und Druſenheim und ließ die feigen Beſatzungen mit weißen Stecken heimziehen. Vergeblich gab er den weiſen Rath, die Päſſe bei Laufenburg zu verſtärken und nicht in Schwaben, ſondern in der Nähe des Rheines zu überwintern. Savelli hatte ſchon geſorgt, daß man in Wien und München Werth's Siege ihm zuſchrieb und dieſem einen Aufpaſſer in der Perſon eines Generalcommiſſärs beſtellte. Werth eilte nach München, rechtfertigte ſich gegen die Anklage, daß er „den Duca (Savelli) und die kaiſerlichen Truppen am Rhein nicht mit

etwa 1000 Pferden ſecundirt und den Weimar nicht ins Extrem geſtürzt," am 26. Januar 1638 durch eine „Gar umſtändliche und ſchöne Widerlegung," und ſtellte zugleich ſeine Rechnung, wornach er für ſeine Soldaten, die „oft weder Brod noch Schuhe und dennoch keinen Unwillen" hatten, bereits 50,850 Thaler ausgegeben und durch das Gnadengeſchenk des Gutes Bodenſtein bei Waldſachſen noch nicht gedeckt war. Von Augsburg, wo er endlich die Piſtolenkugel aus dem Kopfe nehmen ließ, flog er auf die erſte Kunde vom Ueberfall Rheinfeldens durch den ebenſo ſchlauen als tapfern Bernhard an den Rhein zum Entſatze und der Sieg vom 18. Februar gebührte namentlich ſeinem Heldenmuthe, wie dem ſeines Landsmannes und Freundes Enkevort. Der Umſtand, daß hier eine Piſtolenkugel des Grafen von Naſſau abermals die Wange Werth's ſtreifte, der jenem dafür den Hut durchlöcherte, beweiſt, wie ritterlich und unklug zugleich die Heerführer jener Zeit ſich bloßſtellten. Unter den Kaiſerlichen, welche W. Menzel nach dem Siege bei Rheinfelden ſchwelgen und ſchwelgend überfallen werden läßt, befand ſich Werth ſicher nicht. Ermüdung und Mangel an Geſchütz hielten die Sieger von der Verfolgung ab, Mangel an Lebensmittel und Einheit unter den Führern zerſtreute die Truppen in der ganzen Umgegend. Dunkle verrätheriſche Gerüchte hielten die von den Aebten von St. Georgen und St. Blaſien unterſtützten Schwarzwälder Bauern und den Oberſten Beugott mit den Geſchützen und Proviantwagen vom Vordringen ab, und als der gleich anfangs geflohene Generalcommiſſarius Lerchenfeld den Schwarzwald und Schwaben mit dem Geſchrei erfüllte: „er ſei miraculoſe entronnen, Werth habe ſich auf Breiſach retirirt, er hoffe das Gleiche von dem Fürſten Savelli und dem lieben Cavalier Enkevort," und Alles zum Rückzug bewog, da hatte der Weimarer am 21. Februar gewonnenes Spiel. Er überfiel geordnet, an Zahl und Ausrüſtung überlegen, zudem auf ganz neue Weiſe fechtend die Kaiſerlichen, wurde von Werth zuerſt geſehen und Werth war es, der an dieſem Tage, wo Eine Morgenſtunde über eine neue Wendung des 30jährigen Krieges entſchied, im Nollingerwald mit den Reſten des wahleſchen Regiments die Ehre des Kaiſers rettete, bis er unberitten und verwundet mit einem jüngern, unter ihm als Oberſtlieutenant dienenden Bruder gefangen wurde. So wenig er dem ſiegreichen „Erzverräther" Bernhard oder dem bei Grenzach eingefangenen feigen und unfähigen Savelli gegenüber ſeine offene, derbe Soldatennatur verläugnete, ſo wenig that er dieß als Kriegsgefangener in Vincennes oder in den feinen Cirkeln des franzöſiſchen Hofes. Er, der Schrecken Frankreichs, hatte das Schlimmſte befürchtet, nachdem Bernhard unerſchütterlich dabei geblieben, daß Werth nach Paris müſſe, weil er ſelbſt das Begehren des Königs nicht abſchlagen könne, aber ſeine Reiſe durch Frankreich glich einem Triumphzuge, und nachdem er kurze Zeit in Vincennes ziemlich ſtrenge gehalten worden (Hormayer erzählt hierüber ergötzliche Anecdoten), verſchaffte ihm ſein Ehrenwort Alles was er mit Ausnahme der Freiheit zu wünſchen vermochte und weit mehr, als er bei ſeiner mit einem tüchtigen Trunk und Tabak ſich begnügenden Lebensweiſe wünſchte. Damen der höchſten Kreiſe der Geſellſchaft kamen, den Sohn der Feldlager und gefürchteten Liebling der Siegesgöttin in der Gefangenſchaft zu beſuchen; er war und blieb ſo ſehr der Löwe des Tages, daß die Sangweiſe des Liedes, worin der Bänkelſänger Philippot den Sieg der Franzoſen bei Rheinfelden über Jean de Vert beſang, ein Jahrhundert lang nachtönte und das Sprüchwort: je m'en soucie comme Jean de Vert, zuweilen noch heute vernommen wird. Barthold u. A. bezweifeln, daß Werth niemals Schulunterricht empfangen haben ſoll und ſchließen aus Form und Inhalt ſeiner Berichte ſowie aus Aeußerungen des Kunſtſinnes auf höhere Ausbildung. Jedenfalls empfing er guten Religionsunterricht und hatte Gelegenheit genug, in der Schule eines Lebens, welches Menſchen verſchiedener Völker und Bildungsſtufen gar oft wochen- und mondenlang unter Einem Dache oder in Einem Gezelte zuſammenwürfelte,

Digitized by Google

auch hinſichtlich ſeiner Kenntniſſe ohne große Mühe nachzuholen, was eine mangelhafte Erziehung an ihm verſäumte und was das Vorrücken in den Dienſtgraden nothwendig machte. Als Gefangener gab er der berühmten Frau des Hugo Grotius Beweiſe ſcharfer Einſicht in die politiſche Weltlage ſeiner Zeit, indem er derſelben prophezeite, daß der Krieg noch 8—10 Jahre währen, das Bündniß der Schweden und Franzoſen keinen Beſtand haben, Schweden ſich der Ruhe erfreuen, Frankreich dagegen von innern und äußern Unfällen erſchüttert werden werde. Unſtreitig bot ihm die Gefangenſchaft Gelegenheit und Mittel genug zur Ausbildung und es widerſpräche ſeiner raſtlos thätigen Natur ebenſo wie ſeiner Lage, wenn er ſich nicht um Bücher und Kunſtſchätze bekümmert hätte. — Sein größter Kummer jedoch blieb ſeine Gefangenſchaft ſelbſt, zumal Politik und Eitelkeit einen Auswechslungsverſuch nach dem andern vergeblich machten, bis endlich 1642 die dringliche Verwendung des Kaiſers bewirkte, daß er zu Dinglingen bei Lahr am 24. März gegen Guſtav Horn ausgewechſelt wurde. Er fand, daß die wunderbar zähe Widerſtandskraft Oeſtreichs und Bayerns noch nicht gebrochen ſei, aber der Krieg war vollends zum Raubkrieg ausgeartet, der Soldat und noch mehr der Merodebruder Herr der Zeit, das Land eine Wüſtenei, das Elend gränzenlos. Die Monarchen machten ihn zum Generallieutenant des Reichsheeres, doch ein ſelbſtſtändiges Heer konnten und mochten ſie ihm nicht geben und ſo eilte er über Cöln, wo das Landvolk ihn fußfällig um Rettung anflehte, an den Niederrhein, brachte neues Leben in das Lager bei Zons, wo er die meiſten Reiter ohne Pferde gefunden und trug trotz der durch ſeinen Sturz vom Pferde veranlaßten Schlappe bei Liedberg, welche der Mercure françois mit franzöſiſcher Prahlerei ausposaunte, das Meiſte bei, daß Guébriant ſich am Niederrhein nicht mehr zu halten vermochte und im Vertrauen auf die Siege der Schweden ins Hildesheimiſche zog. Von der Wegnahme der Eroberungen des von der Landgräfin von Heſſenkaſſel geſchulmeiſterten Guébriant wurde Werth mit Wahl durch die Niederlage bei Breitenfeld abgerufen. Der große Taktiker Mercy ließ Guébriant am 31. Januar 1643 durch Werth ein Quartier zwiſchen Hoppach und Schorndorf aufſchlagen, was nicht ganz gelang und wobei Werth ſeinen jüngern Bruder Stephan verlor. Der Franzoſe redete viel von errungenen „avantages," aber Mazarin ſagt darüber: „nous espérons de voir être suivis de succès plus remarquable" und am 26. Juli zwang Werth jenen, Sturm und Belagerung Rottweils aufzugeben und ins Kinzigthal zu fliehen, trieb ihn über den Rhein und lagerte ſelbſt bei Weißenburg. Als Guébriant durch Ranzau verſtärkt wieder vordrang, vernichtete Werth's waghalſiger Schüler Spork ihm in Geislingen 3 Regimenter. Am 8. November begann Rottweils abermalige Belagerung, am 17. wurde der franzöſiſche Feldherr ſchwer verwundet und während er am 24. in der am 17. übergebenen Stadt ſterbend jammerte: „Ah, ma pauvre armée, on la défait! mes bottes!... mes armes!... mon cheval!... tout est perdu, si je n'y suis! —" wurde Tuttlingen zum Roßbach und zur Katzbach des 30jährigen Krieges. Seit Tilly's Tagen war kein ähnlicher Sieg erfochten worden und obwohl Churfürſt Max Werth erſt am 30. November nur belobte und zur „Continuation" aufforderte, gebührt ihm doch der Hauptantheil an der Vernichtung der franzöſiſchen Armee, weil er es war, welcher den Ueberfall mit gewohnter Meiſterſchaft leitete und ausführte und die Hauptarbeit mit ſeinen Reitern vollbrachte, bevor Mercy mit dem Fußvolke heranrückte. Er hatte längſt eine Oberfeldherrnſtelle erwartet, und getäuſchte Erwartung mag beigetragen haben, daß der tapfere Comte de Tourval ſich während des Winters hielt und ſeinen Trümmerhaufen erſt am 20. Mai 1644 übergab. Im März finden wir ihn in Cöln, wo er Gift bekommen haben will, und, wieder hergeſtellt, den berüchtigten Grafen Merode — übrigens bei einem Anlaſſe, der ein düſteres Licht auf die Sitten jener Zeit wirft und in Werth den Soldaten nicht aber den Chriſten wieder erkennen läßt — im Zweikampfe

Digitized by Google

niederhieb und bald befreit wieder zur Armee ging. Klaren Blickes durchſchaute er Wiederholds falſches Spiel und rieth, dem Herzog von Würtemberg zu Leib zu gehen, bat aber um Geheimhaltung ſeines Rathes „da die großen Herren Herren, er aber ein armer Soldat ſei.“ Vor Freiburg i. B. maß er ſich mit Roſen in unaufhörlichen Reitergefechten, bis Turenne wich und die Stadt nach 11 Stürmen übergeben wurde; zeichnete ſich in den mörderiſchen Schlachten aus, welche das verſtärkte franzöſiſche Entſatzheer wegen Enghiens menſchenverachtendem und ruhmdürſtigem Leichtſinn im Auguſt 1644 vergeblich ſchlug, da die Befolgung von Erlachs Rath ohne große Opfer wohl zu beſſerm Ziele geführt haben würde. Das encore mille! und die gemeinen Scherze der franzöſiſchen Feldherrn über 7000 Franzoſenleichen zeigen, welche Anſichten von der „canaille“ ſchon damals unter denen gang und gäbe waren, welche dem Throne des „allerchriſtlichſten“ Königs am nächſten ſtanden. Weniger die Lebendigen durch Waffen als die Todten durch ihren Geruch beſtimmten Mercy am 10. Auguſt ſeinen Rückzug anzutreten und über St. Peter rettete er das Heer nach Villingen, während Werth ihm den Rücken frei hielt. So glänzend das Jahr für Oeſtreich begonnen, ſo trübe ſollte es ſchließen, weil Ereigniſſe daſſelbe zur Zerſplitterung ſeiner Macht zwangen, während die Bayern für ſich zu ſchwach waren, um zu hindern, daß Guébriants heißgehegte Plane nach deſſen Tod erfüllt wurden. Bevor noch Enghien mit der Einnahme Philippsburgs ſeine rheiniſchen Eroberungen eröffnete, erhielt Werth Vorwürfe, weil er eine auf Mercys Commando unternommene „Cavalcade“ ausführte, ohne trotz der beſten Gelegenheit einen Gefangenen zu machen: „er möge berichten, wie das zugegangen, damit man ihn entſchuldige und nicht ſage, er ſei derjenige alte von Werth nicht mehr, der er hievor geweſen.“ Werth ſchob die Schuld auf Mercy, der ihm das nöthige Fußvolk verweigert habe und zeigte ſich als der Alte durch die Einnahme von Mannheim, bei der von Bensheim, wie durch Vertreibung der Heſſen aus Höchſt und die blutige Säuberung der Bergſtraße. Um dem ſchwer bedrängten Kaiſer beizuſpringen ſammelte er auf eigene Fauſt einige 1000 „Freireiter“ die nur ihm dienten und gehorchten, der tapfere Herzog Ulrich von Würtemberg ſelbſt trat unter ſie, der Kaiſer, der auf Werth Alles baute, befahl zu ſchlagen und zu ſiegen, wie er gerathen, doch die Schlacht bei Jankau am 6. März 1645 wurde ein ſchwerer Schlag für Oeſtreich und zumeiſt dadurch herbeigeführt, daß 3 Generale: Götz, Hatzfeld und Werth commandirten. Der erſte verlor Leben und Leute, der zweite die Freiheit und viele Leute; Werth, ein großer Verehrer der hl. Jungfrau, welche ihm im Traume erſchienen ſein und Sieg verheißen haben ſoll, ſiegte wirklich, aber die Plünderungsſucht ſeiner Reiter, welche ſofort über das Gepäck der ſchwediſchen Generale herfielen und ſelbſt L. Torſtensſons Gemahlin in Gewalt bekamen, brachte das feindliche Fußvolk zur Umkehr und die Loſung „kein Quartier“ wurde jetzt ihr eigenes Verderben. Werth wurde zweimal gefangen und jedesmal befreit; er wich zum zweitenmal von einem Schlachtfelde, aber nur um dahin zurückzukehren. Doch ſeine auf dem Tabor geſammelten Haufen hielten Flucht für das Beſte und er mußte dieſelben in die Oberpfalz zurückführen. Torſtensſon aber drang mit ſeinen Teutſchen in die kaiſerlichen Erblande ein und ſtand am 9. April unfern Wien zum großen Jubel der Proteſtanten, welche den „theuern Durſtenſohn“ nicht genug beſingen konnten; doch gegen Ende des Jahres war Oeſtreich wiederum frei, beſonders durch das Verdienſt eines höchſt ausgezeichneten Mannes, nämlich des Cornelius Strauch, Abtes des Ciſtercienſerkloſters Lilienfeld im Lande ob der Ens, eines Landsmannes und Freundes unſeres Werth. Dieſer ſchlug mit dem großen Mercy am 5. Mai bei Herbſthauſen den aus ziemlich unauffindbaren Gründen hochgeprieſenen Turenne in ſchimpfliche Flucht, indem derſelbe binnen einer Stunde ſein ganzes Heer, ſeine ganze Artillerie und das eigene Gepäck verlor und einſam wochenlang umherirrte

Digitized by Google

Aber wie nach der Schlacht bei Tuttlingen half die Landgräfin von Heſſen „die heſſiſche Lieſel" den Todfeinden ihres Vaterlandes, wenn nicht aus Liebe zum „einfältigen, lautern Evangelinm" ſo doch aus gemeinem Eigennutz, wieder auf die Beine. Am 3. Auguſt opferte bei Allerheim unfern Donauwörth Enghien als Vindex Franciae ſeiner Ehrſucht die Blüthe des franzöſiſchen Adels, die beſten Oberſten und faſt das ganze Fußvolk, ſo daß in Paris die biſſige Montpenſier beim Gange in das Te Deum richtig ſagte: „il eut mieux valu faire un de profundis pour les morts! —" allein die Kaiſerlichen wurden durch Grammonts Gefangennahme, 70 eroberte Fahnen und 3 Kanonen für Mercys Verluſt um ſo weniger entſchädiget, weil die Heſſen unter Gais den ſpät und ermüdet von allzuhitziger Verfolgung zurückkehrenden Werth zurückdrängten. Bei Allerheim krönte Werth nach Bartholds Ausdruck „Meiſter der Schlacht, ſeine Ehre als tapferer Soldat, verlor aber den Ruhm eines umſichtigen beſonnenen Feldherrn." Bayern vergalt am gefangenen Grammont Werth's ehrenvolle Behandlung in Paris und that noch mehr, indem es den raſch Ausgewechſelten als Unterhändler mit dem franzöſiſchen Hofe benützte, während neben dem Mangel höherer tactiſcher Ausbildung und der vielfach verletzten Eitelkeit der bayeriſchen Kriegsräthe Werth's unerſchütterliche Treue gegen Kaiſer und Reich einen Grund abgab, weßhalb man nicht ihm die längſt gehoffte Oberfeldherrnſtelle übertrug, ſondern dem ausgewechſelten Geleen. Werth war vom Ehrgeiz ſeines Standes nicht frei und fühlte die Zurückſetzung tief, allein er gab in der furchtbar entarteten Zeit als Chriſt ein erhebendes Beiſpiel von Selbſtverläugnung, indem er ſeine Pflicht unter Geleen getreulich erfüllte, die Franzoſen über den Rhein jagte und während der ereignißarmen Feldzüge von 1646 und 1647 ſeinen Churfürſten, der lange und ſchreckliche Jahre hindurch treu wie keiner bei Habsburg geſtanden, ebenſo eindringlich als freimüthig vor den „langwierigen und betrüglichen Tractaten der Franzoſen" warnte und mit politiſchem Scharfblicke alle Folgen eines ſolchen vorausſagte, wofür ſeine Briefe z. B. vom 5. und 20. September und 6. October 1646 und ſogar noch vom 16. und 22. Februar 1647 ſprechen, während die Zurücknahme des Befehls vom 18. Mai 1647 hinſichtlich der Entlaſſung der überzähligen Officiere von Maxens eigenem Schwanken oder etwas Schlimmerem zeugt. Man mag namentlich mit Rückſicht auf das Benehmen der meiſten andern, vor allem der proteſtantiſchen Reichsglieder den Ulmervertrag die verzeihlichſte aller Früchte, welche die Staatsklugheit ſeit Luthers Tagen im teutſchen Reiche getragen und eine Wohlthat für Bayern, ja ſogar das Ergebniß politiſcher Nothwendigkeit nennen und damit in beiden Fällen das Nützlichkeitsprincip der Revolution als das der Politik bezeichnen — allein jener Vertrag war und bleibt nicht nur vom Standpuncte des höhern ſondern auch von dem des poſitiven Rechtes eine ſchwere Rechtsverletzung, denn der Churfürſt von Bayern war damals noch kein „Souverän," welcher ohne und mittelbar gegen Kaiſer und Reich mit fremden Staaten rechtlich ſich verbinden durfte. Das Gemüth Werth's mag bei der Kunde des Friedensvertrages von den widerſprechendſten Empfindungen beſtürmt worden ſein, doch von einem „beiſpielloſen Widerſtreit der Pflichten" konnte bei einem Manne ſchwerlich die Rede ſein, der ein Vierteljahrhundert hindurch für Kaiſer und Reich ſein Blut verſpritzte, in der Picardie bewies, daß er nur in der Vorausſetzung von Reichstreue Bayern diene, zahlreiche Beweiſe einer durchaus klaren politiſchen Weltanſchauung gab, ſeinen dem Kaiſer untergeordneten Herrn ohne Rückſicht auf Gnade oder Ungnade vor dem Friedensvertrag mit dem Feinde warnte und nach Abſchließung deſſelben nicht zum erſtenmale „von Jeſuiten mit Gewiſſensbiſſen geängſtiget" zu werden brauchte, um zu wiſſen, was er von Gott und Rechtswegen zu thun habe. Alle Kaiſerlichgeſinnten waren einig über Bayerns Handlungsweiſe den Stab zu brechen, Geleen legte entrüſtet den Oberbefehl nieder und erklärte ſich öffentlich bereit, trotz ſeinem Ueberdruſſe

Digitized by Google

am Krieg für den Kaiſer gegen Bayern zu fechten. Werth, für deſſen weiteres Verfahren die damalige Bedrängniß des Kaiſers, die unverwüſtliche Kampfkraft in der Nähe des Kriegsſchauplatzes und die vielfachen von München ausgegangenen Anfeindungen und Zurückſetzungen mächtige Entſchuldigungen abgäben, wenn er ſolcher wirklich bedürfte, blieb und wartete ab, was ſein oberſter und nunmehr einziger Herr, der Kaiſer, thun würde. Derſelbe konnte damals am wenigſten ſofort offen gegen einen untreuen Vaſallen verfahren, aber ſobald ſeine geheimen Abberufungsſchreiben an das bayeriſche Reichsheer gelangt waren, befand ſich der ſchon durch den Ulmervertrag ſeiner Pflichten gegen den Churfürſten entbundene Werth im Kriegszuſtande gegen denſelben und ſeine erſte Aufgabe war, deſſen Heer dem Kaiſer zu erhalten und zuzuführen. Von dieſem Geſichtspuncte aus erklären ſich einfach und natürlich alle einzelnen Handlungen des grundehrlichen Chriſten und ſchlauen Soldaten Werth, insbeſondere die Schreiben nach München vom 16., 24., 25. und 28. Mai. Im folgenden Monat wurde die Muſterung der 15,000 Bayern bei Regensburg vorgenommen, Max ernannte Werth abermals nicht zum Feldmarſchall und gab durch fortgeſetztes Zögern, ſich gegen das Heer offen und beſtimmt über das Verhältniß zu Kaiſer und Reich auszuſprechen, die an ihm ungewohnte Unſicherheit deſſen zu erkennen, der ſich nicht in ſeinem Rechte fühlt. Dem zweideutigen Befehl an Werth „mit auserleſenen Schwadronen jedes Regimentes die Grenzen zu ſchützen," folgte am 25. Juni raſch der Gegenbefehl, damit bei Franzoſen und Schweden „keine Jalouſie" erregt würde. Dagegen erregte Werth ſofort Marens ganze „Jalouſie," indem er, der den Gegenbefehl entweder nicht erhielt oder Befehle aus dem kaiſerlichen Lager denſelben vorſetzte, den Oberſten Aufbruch und Sammlung in Vilshofen befahl. Das Benehmen des proteſtantiſchen v. Holz, welchen Werth mit dem Degen in der Fauſt zum Unterſchreiben der Ordre zwingen mußte, weil derſelbe zärtliche Sorgen wegen „Vernichtung der lutheriſchen Partei" befürchtete, nachdem er jahrelang gegen dieſe gefochten, inſofern man die franzöſiſchen, ſchwediſchen und zumeiſt in Teutſchland geborene Räuberbanden, welche damals noch den Kaiſerlichen gegenüber ſtanden, „lutheriſche Partei" nennen will, trug wohl bei, daß Werth ſeinen Hauptfehler beging, indem er nur den eifrig katholiſchen Spork und 2 andere Officiere ins Geheimniß zog. Am 3. Juli erfuhr der Churfürſt Werth's Abzug und handelte gerade wie Einer, der begangenes Unrecht durch Anhäufung von neuem zu verbeſſern und den Gewinnſt davon zu ſichern ſtrebt. Er ließ augenblicklich Werth und die andern „Rädelsführer" für meineidig, ehrlos und vogelfrei im ganzen Lande feierlich erklären, ſetzte 10,000 Thaler auf den Kopf ſeines älteſten Feldherrn, ließ deſſen Güter einziehen und verbrennen, warf deſſen ſchuldloſe Diener in den Kerker und wußte ſeine Befehle mit Blitzesſchnelle nur mehr an die marſchirenden Regimenter zu bringen. Werth trat der Wuth des nunmehr offenen Feindes mit gleicher Wuth entgegen und ſeine Reiter lieferten einen gräulichen Commentar zu dem uralten: „quidquid delirant reges, plectuntur Achivi" — aber auf dem Marſche von Vilshofen nach Berlasreuth bei Paſſau zeigten ſie, wie wetterwendiſch und leicht beſtimmbar die Menge immer und überall iſt, und wie ſehr das Bewußtſein der Reichseinheit ſelbſt bei deren berufenen Vertheidigern verſchwunden ſei. Dem durch Marens Verhaltungsmaßregeln, durch verletzte und gewinnſüchtige Officiere hervorgerufenen Aufſtande mühſam entfliehend, ſprengte Werth ohne Heer ins kaiſerliche Feldlager. Ferdinand III. aber verläugnete die ſeinem Hauſe eigene Großmuth gegen treue und unglückliche Diener nicht; er hob die bayeriſche Achterklärung augenblicklich auf, ſtellte Werth dem Heere feierlich als General der Reiterei vor, ſchenkte ihm die Herrſchaft Benaubeck oder Benatek in Böhmen, rechtfertigte deſſen Betragen und erließ ein öffentliches Abberufungsſchreiben an alle Officiere und Gemeine des bayeriſchen Heeres, welches Max in der Urkunde des Ulmervertrages ſelbſt eine „Reichsarmada"

Digitized by Google

genannt. Wer die kaiſerlichen Schreiben lieſt, muß bekennen, daß Werth nur deßhalb einer Rechtfertigung bedurfte, weil die mit der Reformation begonnene Verſchiebung und Zerſtörung aller Rechtsverhältniſſe bereits bis zum Erlöſchen alles Rechtsbewußtſeins in Angelegenheiten des Reiches gediehen war, was am niederſchlagendſten zu Münſter und Osnabrück klar wurde. Unter Holzapfels (Melanders) Oberbefehl, deſſen Uebertritt zu den Kaiſerlichen keine Verzeihung bei denen findet, welche im 30jährigen Kriege ſtatt eines Raubkrieges noch immer einen Religionskrieg ſehen wollen, bewährte Werth ſeinen alten Heldenmuth beim Sturm auf das ſchwediſche Lager bei Eger am 27. Juli, wo ein Sechspfünder ſein Geſicht ſtreifte, ſchlug nach dem Abzuge der kaiſerlichen Kriegsräthe mit Montecuculi den Schweden bei Triebel ein gewaltiges Quartier auf, ohne mit dem Fußvolk die Schanzen erſtürmen zu können und machte Ueberfälle mit wechſelndem Erfolg, bis der durch Erfüllung ſeiner Prophezeiungen gewitzigte Churfürſt Max am 17. September 1647 ein neues Bündniß ſchloß. Der Zorn des erſtern war noch nicht verraucht und der Kaiſer mußte ihn aus Staatsklugheit fallen laſſen. Wahrſcheinlich hielt ſich Werth meiſt in Lilienfeld bei Cornelius Strauch, dem in Staats- und Kriegsangelegenheiten wohlerfahrnen Abte auf; gewiß iſt, daß er ſich, nachdem die Gräfin Spaur ſchon längere Zeit geſtorben, ohne ihn beim Kriegsgetümmel der ruheloſen ſchrecklichen Zeit häufig geſehen zu haben, am 25. Juli 1648 wiederum mit Suſanna, der jungen Tochter des Freiherrn von Kuffſtein, Landeshauptmannes ob der Enz, vermählte. Churfürſt Max hatte noch im Spätjahr 1647 geſchrieben, ſo lange ein Tropfen Blut in ſeinen Adern ſei, werde er an Werth Rache ſuchen, allein die Noth ſeiner Lande zwang ihn, mildere Geſinnungen anzunehmen und im Auguſt 1648 ſammelte jener in Vilshofen 6000 Mann Hilfsvölker, welche er gegen Wrangel nach Böhmen führte und eilte mit ſeinem alten Waffengefährten Enkevort zum letzten Feldzug des 30jährigen Krieges. Nachdem er in Böhmen mit abwechſelndem Glücke gegen die Schweden gefochten, welche ſeine Kunſt des Quartieraufſchlagens allmählig auch verſtanden, war er der Erſte, der beim Marſch nach München über die Iſar ſetzte, und bei Dachau veranlaßte am 6. October Wrangels Jagdluſt das letzte bedeutende Gefecht des Krieges. Nur einem geängſtigten Hirſch verdankten die feindlichen Feldherrn, deren Gefangennahme den Krieg wahrſcheinlich ins Unbeſtimmte verlängert haben würde, ihr Entrinnen. Werth zeichnete ſich ſehr aus, aber Max ſah es nicht gern, daß die letzten Lorbeeren ihm zu Theil wurden und beſchuldigte ihn ſogar, er habe durch abſichtliches Säumen Wrangel entrinnen laſſen. Dieſen nöthigte Piccolomini durch keine Schlacht, ſondern durch Hunger zum Abzug, welchen er durch den Brand von 20 Ortſchaften beleuchtete. Am 13. October aber machte Werth den letzten Angriff auf die Schweden bei Obernhauſen, wo eine Stückkugel aus der befreundeten Feſte ihm den Hut vom Kopfe warf, am 14. einigte er ſich mit dem Hauptheer zu Augsburg, nahm gleich den übrigen Feldherrn des ſiegesgewiſſen Reichsheeres die Friedensnachricht gleichmüthig auf, während Wrangel und ähnliche Mordbrenner darob wütheten und zog ſich in die Stille des Landlebens zurück, müde des Krieges, der ſeine beſten Kräfte verzehrt, nicht aber den beſſern Menſchen und Chriſten in ihm, und müde der großen Welt, deren Gefahren, Schmerzen und Nichtigkeiten er genugſam kennen gelernt. Seitdem 1650 ſein Freund Cornel. Strauch geſtorben, lebte Werth meiſt zu Benatek und gleichſam als ob er nicht für den Frieden geboren, raffte ihn ſchon am 16. Sept. 1652 ein hitziges Fieber hinweg, ohne daß er einen Erben ſeines Namens und Ruhmes hinterließ. — Vgl. Geſchichte des großen teutſchen Krieges u. ſ. f. von F. W. Barthold, Stuttgart 1842, wo Thl. II. S. 645—652 faſt alle Quellen verzeichnet ſind; Guſtav Adolph u. ſ. Z. von Gfrörer, 3. Aufl. 1852 (wichtig für Kenntniß der ganzen damaligen Zeit); Iſelins Lexicon u. A. m. [Z.]

Digitized by Google

Wertheimer Bibel. Die teutſche Bibelüberſetzung Luthers hat gleich von Anfang an ſelbſt bei ſeinen Anhängern keinen ungetheilten Beifall gefunden, und man hat derſelben theils durch Verbeſſerungen nachzuhelfen, theils neue beſſere Ueberſetzungen ihr gegenüberzuſtellen geſucht. Letzteres geſchah namentlich ſeit dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Die neuen Ueberſetzer befolgten jedoch gewöhnlich unrichtige Grundſätze und bewegten ſich auf Extremen, indem die einen im Streben nach Genauigkeit und Wörtlichkeit undeutlich und unteutſch, die andern im Streben nach richtiger und zierlicher teutſcher Ausdrucksweiſe ungenau und unrichtig überſetzten. Zu erſteren gehört namentlich C. E. Triller und J. H. Reiz, deren Ueberſetzungen im J. 1703 erſchienen, beſonders aber Joh. Jac. Junckherrott, in deſſen Ueberſetzung (Offenbach 1732) z. B. die johanneiſche Apocalypſe den Titel hat: „Abhindeckung Johannis da von der Gedecktwerdung da abhin," und der Römerbrief mit den Worten beginnt: Paulus ein Knecht leibeigen Jeſu Chriſti ein gerufener da abhin geſchickter insbeſonder ein ſeyender beſcheiden worden in Ankündigung des Wohl des Gottes in dem angekündet werden da abhin." Eine ſolche Ueberſetzung war wohl geeignet, ein anderes Extrem hervorzurufen; und wirklich erſchien bald nach derſelben auf der andern Seite die ſog. Wertheimer Bibel, die wegen ihrer Eigenthümlichkeiten und des großen Aufſehens, das ſie erregte, hier eine kurze Beſprechung verdient. Sie hat den Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Meſſie Jeſus. Der erſte Theil worinnen die Geſetze der Jiſraelen enthalten ſind nach einer freien Ueberſetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und beſtätiget wird Wertheim Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker 1735." Der ungenannte Verfaſſer ſpricht ſich in der Vorrede ausführlich über ſeine Abſicht und ſein Verfahren aus. Er wollte ſich möglichſt klar in reiner teutſcher Sprache ausdrücken und band ſich daher nicht an die Worte des Originals, löſte bildliche Redeweiſen in eigentliche auf, fügte erklärende Erweiterungen bei, ließ Wiederholungen weg, jedoch nur in Fällen, wo aus ihnen „ein Eckel bei dem Leſer entſtanden wäre" (Vorr.), und ſuchte namentlich den Geſetzen des Wohllautes Rechnung zu tragen. Den Text zerlegte er auf eine eigene Weiſe in Abſchnitte, die von den üblichen Capiteln verſchieden und nach ſeiner Meinung dem Inhalte beſſer angemeſſen ſind. Endlich in Betreff der Eigennamen befolgte er die Regel, ſie ſo zu ſchreiben, „wie man ſie in der Grundſprache zu unſeren Zeiten ausſpricht," und ſchrieb z. B. Adham, Chavve, Kaiin, Hebhel, Scheth ꝛc. Jiſraelen (ſt. Iſraeliten), Mizrer (ſt. Aegyptier) ꝛc. — Aus dem Bemerkten erhellt ſchon, daß die Ueberſetzung wirklich, wie der Titel ſagt, eine freie iſt, und wenn man im Voraus erwartet, daß dieſe Freiheit, die nach Abſicht des Verfaſſers der Genauigkeit und Richtigkeit keinen Eintrag thun ſoll, doch zuweilen auch in eine willkürliche Behandlung des Originals ausarten werde, ſo wird dieſe Erwartung gleich vom Anfange an nicht bloß beſtätigt, ſondern weit übertroffen. Geneſ. 1, 2. z. B. wird überſetzt: „Was inſonderheit die Erde betrift, ſo war dieſelbe anfänglich ganz öde: ſie war mit einem finſtern Nebel umgeben und rings herum mit Waſſer umfloſſen, über welchem heftige Winde zu wehen anfiengen." So wird hier der Geiſt Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים) einfach in einen heftigen Wind aufgelöſt. Geneſ. 3, 15. wird überſetzt: „Und künftighin ſoll zwiſchen dir und der Frau und euer beider Nachkommen eine beſtändige Feindſchaft ſein: dergeſtalt, daß die Menſchen den Schlangen auf den Kopf treten, und dieſe hingegen jene in den Fuß ſtechen werden." Damit wird jeder Anlaß und ſelbſt die Möglichkeit zu einer Beziehung des ſog. Protevangeliums auf den Meſſias abgeſchnitten. Ebenſo wird Geneſ. 49, 10. die meſſianiſche Beziehung wegerklärt durch die Ueberſetzung: „Es wird den Nachkommen Jehudhas niemals an Erben fehlen, welche das Regiment führen, und ihrer Nation Geſetze geben werden: bis auf die Zeit, da ein großer Monarch aufſtehen wird, welchem ſich verſchiedene Nationen werden

Digitized by Google

unterwerfen müſſen.“ Ebenſo wird die Stelle vom Stern aus Jacob (Num. 24, 17) ihres meſſianiſchen Gehaltes beraubt durch die Ueberſetzung: „Ich ſehe einen iiſraeliſchen König auf dem Thron: ich will ſagen, es wird ein Monarch unter dieſer Nation aufſtehen, welcher die Häupter der Moabhen niederhauen und eine große Anzahl von dieſer Nation erlegen wird.“ Willkürlichkeiten von geringerer Bedeutung ſind gar häufig, wie z. B. Geneſ. 6, 3.: „Da gedachte Gott bei ſich: ich kann die Menſchen nicht mehr in der Zucht halten (לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם), denn ſie ſind wie das tumme Vieh;“ oder Geneſ. 19, 13.: „Jetzo ließ dieſer göttliche Geſandte (וַיהוָה הִמְטִיר) ein entſetzliches Wetter über Sedhom und Amora kommen, welches alles anzündete;“ oder Exod. 31, 3.: „Dieſer hat einen fürtreflichen Verſtand (וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים): er beſitzet große Geſchicklichkeit, hat gute Erfindungen ꝛc.“ Außerdem wird durch die erklärende und umſchreibende Ueberſetzungsweiſe die Schönheit und Kraft des Originals oft völlig verwiſcht und verflüchtigt, wie z. B. gleich im Anfang des Segens Jacobs Geneſ. 49, 3. 4.: „Reubhen, mein älteſter Sohn! dich habe ich in meinen beſten Jahren gezeuget, und du biſt die erſte Frucht meines Eheſtandes. Auf ſolche Art haſt du einen wichtigen Vorzug vor deinen Brüdern erhalten: du biſt hierdurch der Würde eines Regenten fähig worden, und könnteſt der mächtigſte unter deiner Nation ſeyn. Allein, du haſt dich dieſer Vorzüge verluſtig gemacht, und ſolſt derſelben hiemit beraubet ſeyn: weil du mein Ehebette beſtiegen haſt. Nachdem du dieſes gethan, und mein Ehebette beflecket haſt: ſo ſind dieſe Vorzüge verſchwunden.“ Man wird demnach das Urtheil ſchwerlich zu ſtreng nennen dürfen, welches G. W. Meyer über den Verfaſſer der Wertheimiſchen Bibel ausſpricht: „Er hat in dieſer freien Ueberſetzung das zum Grunde liegende Original gänzlich unkenntlich gemacht; das ehrwürdige Gewand des grauen Alterthums durch ſeine Bemühung, jede Spur der alten Sprache zu vertilgen, demſelben gänzlich ausgezogen; die kraftvolle Kürze und Stärke des Originals durch ſeine gedehnte und weitſchweifige Umſchreibung gänzlich geſchwächt; und den alten ehrwürdigen Schriftſteller durchaus moderniſirt; der Paradoxien, die in einzelnen Arten des Ausdrucks, welche unſer Verfaſſer beliebte, unverkennbar ſind, nicht zu gedenken“ (Geſchichte der Schrifterklärung, IV. 384). Es läßt ſich denken, daß eine ſolche Ueberſetzung bei den gläubigen Proteſtanten jener Zeit großen Anſtoß erregen und vielen Widerſpruch hervorrufen mußte. Sie war kaum veröffentlicht, als gegen ſie die Schrift erſchien: „Der philoſophiſche Religions-Spötter, in dem erſten Theile des wertheimiſchen Bibel-Werks verkappet, aber aus dringender Liebe zu Jeſu Chriſto und der reinen moſaiſchen Lehre von demſelben freimüthig entlarvet und in ſeiner natürlichen Geſtalt dargeſtellet von Dr. Joachim Langen, S. Theol. Prof. Ord. zu Halle,“ von welcher nach drei Monaten ſchon eine neue Auflage nöthig wurde, obwohl die erſte 1500 Exemplare ſtark geweſen. Lange warf dem Verfaſſer der Ueberſetzung vor, daß er es unternehme, „den Grund der ganzen chriſtlichen Religion, nemlich die Hauptlehre derſelben von Chriſto und dem Geheimniſſe der hl. Dreieinigkeit aus den Büchern Moſis auszumuſtern, und über einen Haufen zu werfen.“ Gegen dieſe Anſchuldigungen, die Lange weitläufig zu begründen ſuchte, vertheidigte ſich der Verfaſſer der Ueberſetzung in der Schrift: „Die feſt gegründete Wahrheit der Vernunft und Religion in dem erſten Theile des wertheimiſchen Bibelwerks; gegen Herrn Joachim Langens, der Gottesgelehrſamkeit Doctor und Profeſſor zu Halle, letzthin unter dem läſterhaften Titel, der philoſophiſche Religionsſpötter, herausgegebene Schmähſchrift: vertheidiget durch den Verfaſſer von der freien Ueberſetzung der göttlichen Schriften. Wertheim: gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker, 1735.“ Er warf ſeinem Gegner vor, daß er nur tadle und läſtere, aber ſeine Behauptungen nicht beweiſe, daß er ſich als einen der heftigſten

Digitized by Google

Verfolger gegen ihn zeige, gleich denjenigen, „die uns unſchuldiger Weiſe auf Leib und Leben anklagen," daß es ihm an Verſtand fehle, die Sache zu beurtheilen, die er aus Voreingenommenheit verwerfe ꝛc. Der Graf von Hohenlohe-Langenburg, als Vormund der Grafen von Wertheim, verlangte von der theol. Facultät zu Altdorf ein Gutachten über die Ueberſetzung, welches dahin lautete, „daß die Ueberſetzung viele Abweichungen von der Grundſprache und naturaliſtiſche, pelagianiſche und andere Irrthümer enthalte, und die Fortſetzung ohne Nachtheil der Kirche nicht erlaubt werden könne" (Hirſching, hiſt. lit. Handbuch, XI. 1. 296). Begreiflich wurden die genannten Schriften auch in gelehrten Zeitſchriften beſprochen, die nicht immer gegen, ſondern auch für den Ueberſetzer Partei nahmen, und riefen auch Aeußerungen und Schriften anderer Art hervor, die ſich eben ſo verhielten und zum Theil den Ueberſetzer ſelbſt wieder zu neuen Rechtfertigungen veranlaßten, ſo daß in Kurzem eine kleine Literatur über die Wertheimiſche Bibel entſtand. Ein ſchwerer Streich erfolgte aber gegen das Bibelwerk, als der „Hochlöbl. Königlich-Pohlniſch- und Chur-Sächſ. Kirchen-Rath in Dresden bewogen worden, ſelbiges, weil es mit vielen groben Irrthümern und erſchröcklichen Greueln angefüllet, und allen 3 Religionen im Römiſchen Reich höchſt anſtößlich und ärgerlich ſein muß, bey 100 Rthlr. Straffe ernſtlich zu verbiethen." Der Ueberſetzer ſuchte zwar auch gegen die in dieſem Verbote ihm gemachten Vorwürfe ſich zu vertheidigen; aber ohne beſonderen Erfolg. Lange ging ſogar noch weiter und forderte den Reichsfiscal zur Anklage gegen die Ueberſetzung auf, und der Reichshofrath befahl am 15. Juni 1737, dieſelbe im römiſchen Reiche zu confisciren und den Verfaſſer gefänglich einzuziehen. Der Name des Ueberſetzers wurde jetzt bekannt. Es iſt Johann Lorenz Schmidt aus dem Dorfe Zelle im Gebiete der Reichsſtadt Schweinfurt. Zu Jena und nachher zu Halle hatte er Philoſophie (beſ. die Wolfiſche) und Theologie ſtudirt, *und im* J. 1725 zu Wertheim die Hofmeiſterſtelle bei der jungen gräflichen Familie erhalten. Hier beſchäftigte er ſich in den Nebenſtunden anfangs mit Mathematik und Philoſophie, wandte ſich aber nachher zur Theologie und beſonders zum Bibelſtudium und unternahm dann die eben beſprochene Bibelüberſetzung. Als er den erſten Theil fertig hatte, bot er ihn „der gräflichen Kammer zu Wertheim zum Verlage an, welche ihn auch mit Bewilligung der Vormundſchaft der jungen Grafen übernahm," daher der Name Wertheimer oder Wertheimiſche Bibel. Aus der vorerwähnten Haft, während welcher der Inquiſitionsproceß gegen ihn geführt werden ſollte, entkam jedoch Schmidt, man weiß nicht auf welche Weiſe, und ſo unterblieb der Proceß. Er ging zunächſt nach Holland und dann nach Hamburg, wo er unter dem Namen Schröter als Corrector ſich durchbrachte, auch Tyndals Beweis, daß das Chriſtenthum ſo alt ſei als die Welt, mit Jac. Förſters Widerlegung, aus dem Engliſchen ins Teutſche überſetzte, Frankf. und Leipz. 1741. Später überſetzte er auch Spinoza's Sittenlehre, widerlegt von Wolf, aus dem Lateiniſchen, Frankf. und Leipz. 1744, und Cantemirs Geſchichte des osmaniſchen Reiches, Hamb. 1745. Endlich wurde er Pagenhofmeiſter zu Wolfenbüttel, wo er im J. 1749 plötzlich ſtarb. Der Verdacht, daß er auch der Verfaſſer der Wolfenbüttler Fragmente ſei, hat ſich als ungegründet erwieſen (ſ. d. A. Fragmente, Wolfenbüttler). Vgl. Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des wertheimiſchen Bibelwerks für oder gegen dasſelbe zum Vorſchein gekommen ſind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handſchriften vermehrt herausgegeben, Frankf. u. Leipz. 1738 (die Sammlung enthält 34 Schriften, Herausgeber iſt Schmidt ſelbſt). Joh. Rud. Schlegel, Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts, Bd. II. Abth. 1. S. 336. Fried. Carl Gottlob Hirſching, hiſtoriſch-literariſches Handbuch berühmter und denkwürdiger Perſonen, welche in dem 18. Jahrhundert gelebt haben; Bd. XI. Abth. 1. S. 294 ff. [Welte.]

Digitized by Google

Weſel, **Johann von** (Jo. de Veſalia oder einfach Veſalia), ſo genannt von ſeinem Geburtsorte Weſel (wahrſcheinlich Ober-Weſel bei St. Goar am Rheine). Einer jener mittelalterlichen Irrlehrer, die man als die Vorläufer der Reformation bezeichnet. Mit ſeinem Familiennamen hieß er Ruchrath oder Richrath, führte aber gewöhnlich nur den Namen von ſeinem Vaterorte. Sein Geburtsjahr iſt nicht bekannt, fällt aber jedenfalls in die erſten Decennien des 15. Jahrhunderts. Wahrſcheinlich um 1440 bezog er die Univerſität Erfurt, wo er ſich der Theologie widmete. Wann er Prieſter geworden, iſt uns nicht bekannt, daß er es geworden, iſt gewiß. Die Univerſität Erfurt ſcheint er von der Zeit an, da er ſie als Schüler beſuchte, nicht mehr verlaſſen zu haben. Um 1450 kennen wir ihn bereits als „berufenen Lehrer der hl. Schrift", 1456 wurde er Doctor der Theologie, 1458 bekleidete er ſogar unter Graf Johann von Henneberg (dem Rector honor.) das Vice-Rectorat an der Hochſchule. Sein Anſehen ſcheint damals nicht unbedeutend geweſen zu ſein, denn Wimpheling, ſein Zeitgenoſſe, nennt ihn eine Zierde Erfurts, und Luther, der bekanntlich auch ein Zögling dieſer Univerſität war, ſagt von ihm: Johannes Weſalia hat zu Erfurt die hohe Schule mit ſeinen Büchern regiert, aus welchen ich daſelbſt auch bin Magiſter geworden — ein Zeugniß das wir in Anbetracht der bekannten Sprachweiſe Luthers wohl dahin zu verſtehen haben, daß Weſalia's Schriften auch ſpäter noch zu Erfurt in Anſehen geſtanden und — vielleicht nicht einmal von Allen — als Leitfaden gebraucht wurden (Luthers Werke, Ausg. v. Walch, XVI. 2743). So berichtet auch Falkenſtein (Hiſtorie von Erffurth. Erfurt 1739. S. 315), daß „Weſels Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach (nämlich nach 1458) bei dieſer Univerſität in ein ſonderbares Anſehen gekommen." Wohl kam dem Anſehen dieſer Schriften auch die Eigenſchaft ihres Verfaſſers als eines Zöglings und Lehrers der neu aufblühenden Hochſchule ſehr zu Statten. Denn unter die Namhafteren des Mittelalters gehören ſie gewiß nicht, ſonſt wäre uns gewiß mehr darüber aufbewahrt. Gewiß iſt aber, daß ihr Verfaſſer den kirchlichen Boden ſchon bald verlaſſen. Denn zur Zeit des Jubeljahres — ohne Zweifel 1450, wo Nic. Cuſanus im Auftrage Papſt Nicolaus V. den Jubelablaß in Teutſchland verkündigte — ſchrieb Weſel ſeine Schrift über den Ablaß, die im Grunde betrachtet, eine förmliche Verwerfung deſſelben enthält (ſie iſt aufgenommen in Walchii monimenta medii aevi, Vol. II. fasc. 1. p. 111 seq.). Weder aus dem Schatz der Verdienſte noch aus dem Amte der Schlüſſel — ſo argumentirte Weſel — kann der Ablaß abgeleitet und begründet werden. Aus dieſem nicht, weil die hl. Schrift beider Teſtamente — die Weſel ſchon hier nicht undeutlich als alleinige Glaubensquelle annimmt — davon gar nichts weiß, aus jenem Schatz der Verdienſte nicht, weil ja kein Menſch wiſſen kann, ob Gott den Erſatz annehme, der ihm aus dem Gnadenſchatz dargeboten wird, um die verdienten Strafen zu tilgen. Außerdem weiß ja auch der Papſt nicht, wie groß unſere verdiente Strafe bei Gott: wie kann er einen Erſatz dafür beſtimmen! was dann die Verdienſte der Heiligen betrifft, ſo heißt es ja in der Schrift: ihre Werke folgen ihnen nach. Sobald die Heiligen aufhören zu wirken, ſo haben ihre Werke kein Daſein mehr für ſich, es iſt alſo keineswegs zu beweiſen, daß der Schatz ihrer Verdienſte hier auf Erden zurückgelaſſen ſei. Haben die Seligen überhaupt während ihres Lebens Etwas für Andere gethan, ſo geſchah es nur nach dem göttlichen Willen, der Jedem zutheilt, was ihm gutdünkt. Daß auch ein Menſch davon zutheilen dürfe, wenn er wolle, das könnte nur dann behauptet werden, wenn Gott mit dieſem Menſchen (Papſt ꝛc.) eine Uebereinkunft getroffen. Davon ſteht aber in der hl. Schrift Nichts. Es ſcheint demnach, daß die Abläſſe ein frommer Betrug ſeien — Betrug, weil ſie die Gläubigen zu dem Wahne verleiten, ſie würden dadurch von allen Strafen des Jenſeits befreit, ein frommer, weil ſie doch zu manchen guten Werken Anlaß geben. Beruft man ſich

Digitized by Google

hingegen auf die Unfehlbarkeit der Kirche, ſo läugnet Weſel dieſe — ſofern ſie im katholiſchen Sinne genommen wird — geradezu. Die allgemeine Kirche, worin auch die Böſen ſich befinden, iſt durchaus nicht unfehlbar. Dieſes Privilegium kommt nur der Kirche Chriſti zu, welche in der allgemeinen (natürlich unſichtbar) enthalten iſt (cap. 54). Vielleicht war es gerade dieſe Schrift, welche, wie berichtet wird, den damals wegen ſeiner Gelehrſamkeit berühmten Erfurter Karthäuſer Johann Hagen (Jo. de Indagine) bewog, gegen Weſel zu ſchreiben. Nachdem Weſel etwa 15 u. m. Jahre in Erfurt als Lehrer gewirkt, wurde er vielleicht um 1460 Prediger in Mainz — eine Beförderung, welche bei der nahen Verbindung von Erfurt und Mainz im 15. Jahrhundert nicht ſelten vorkam. — Eine Peſt ſoll Weſeln bald von dieſem Poſten vertrieben haben. Er ging nach Worms und nahm dort eine Anſtellung als Prediger an. In dieſer Stellung hatte er ebenſo gut Gelegenheit, wie zu Erfurt, ſeine unkirchlichen, zum Theil häretiſchen Grundſätze auszubreiten, und er verſäumte es keineswegs. Wie offen er hier die orthodoxe Lehre angriff, davon geben uns die hauptſächlich aus ſeinen Predigten gezogenen „Paradoxen des Doctors Johann von Weſel" (in: Orlhuini Gratii faſcicul. rerum expetendar. ed. II. tom. I. 325, und bei d'Argentré: Collectio judicior. etc. Paris 1728. I. 2. p. 291) Zeugniß. Auch aus den Acten des ſpäteren Inquiſitionsproceſſes geht das zur Genüge hervor. Nur die hl. Schrift, behauptete er, iſt Richtſchnur unſers Glaubens. Nur was ſie gebietet, iſt uns geboten. Was nur von den Prälaten vorgeſchrieben, verbindet unter keiner Sünde. Papſt und Biſchöfe können zu unſerm Heile nichts Weſentliches thun. Wäre auch nie ein Papſt geweſen, dennoch wären Alle beſeligt, die es wirklich ſind. Wen Gott retten will, der wird gerettet, auch wenn Papſt und Prieſter ihn verdammen würden, wen Gott verdammen will, der wird *verdammt*, und wenn alle Prieſter ihn ſelig ſprächen. Gott hat von Ewigkeit her *alle Erwählten* in's Buch des Lebens eingetragen: wer in dieſes nicht *eingetragen* iſt, der wird es nie; der es iſt, der wird nie ausgetilgt. Aus dem Glaubensbekenntniß ſoll das Wort „katholiſch" wegfallen, denn die katholiſche Kirche d. i. die Geſammtheit aller Getauften iſt nicht heilig, beſteht vielmehr dem größeren Theil nach aus Verworfenen. Der Leib Chriſti könnte im Abendmahl zugegen ſein, wenn auch die Subſtanz des Brodes bliebe. Es iſt aus der hl. Schrift nicht darzuthun, daß der hl. Geiſt vom Vater und Sohn zugleich ausgehe, und Weſel muß ſomit ſeinem Grundſatz von der alleinigen Authorität der Schrift gemäß hierin dem Dogma der griechiſch-ſchismatiſchen Kirche ſich zuneigen. Chriſtus hat weder die Faſten, noch Feſte, noch beſtimmte Gebete vorgeſchrieben, außer dem Vater-Unſer. Petrus conſecrirte das Abendmahl blos mit dem Gebete des Herrn. Jetzt aber hat man die Meſſe durch ihre Verlängerung zu etwas recht Beſchwerlichem in der Chriſtenheit gemacht. Auch höchſt frivole Aeußerungen werden Weſeln zur Laſt gelegt. So z. B. habe er geſagt: das geweihte Oel iſt nicht beſſer als dasjenige, das ihr zu Hauſe in euren Kuchen eſſet. Wenn der hl. Petrus das Faſten eingeſetzt, ſo hätte er's wohl gethan, um ſeine Fiſche beſſer zu verkaufen. Du magſt am Charfreitag einen guten Kapaunen eſſen (Paradoxa l. c.). Ich verachte den Papſt, Kirche und Concilia (Flacius, catalog. teſtium veritat. lit. XIX. tom. II. p. 885 edit. Lugd.). Auch ſchriftlich hat Weſel während ſeines Aufenthalts in Worms ſeine Grundſätze ausgeſprochen in der um dieſe Zeit verfaßten Schrift: de auctoritate, officio et poteſtate Paſtorum eccl. (in W a l c h monim. m. a. II. 2. p. 115 ſeq.). Er erklärt es hier für eine Anmaßung der Prälaten, wenn ſie einen Chriſten, der von dem ewigen und wahren Geſetze des göttlichen Geiſtes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen. Als ob der Gerechtigkeit des Gerechten Etwas fehle, das erſt durch Beobachtung menſchlicher Geſetze zu erlangen wäre! Wer hat denn Geſetze vorzuſchreiben außer dem, der Alles wirkt? Iſt es etwa der Papſt, der hier mit

Digitized by Google

dem Geiſte Gottes um die Herrſchaft ſtreiten kann? Das ſei ferne (l. c. p. 152). Wenn du gläubig biſt, haſt du mit dem Papſte Nichts zu thun als Menſch, nichts von ihm zu hoffen: was dem Papſt und Prälaten gegeben ſein mag, haſt du ſelbſt, ſoweit es Gaben zur Seligkeit betrifft. Was von menſchlichen Geſetzen Heilförderndes kommen könnte gewährt dir leichter und vollſtändiger Gott ſelbſt (153). Der Papſt, obwohl er Papſt iſt, und wenn man will ein Halbgott, unterliegt der Zurechtweiſung des geringſten Chriſten, der richtiger denkt als er. Wer uns mit Gottes Wort belehrt, der iſt unſer Papſt, Biſchof, Hirte und Herr (149). Natürlich mußten ſolche Aeußerungen das Einſchreiten der geiſtlichen Gewalt herausfordern. Weſel wurde im Februar 1579 vor ein Inquiſitionsgericht in Mainz geſtellt, zu welchem der Erzbiſchof von Mainz, Diether von Iſenburg, Heidelberger und Cölner Doctoren berufen hatte, den Angeklagten zu überweiſen (ſ. d. Acten bei d'Argentré, I. 2. p. 291—98 und in Ullmann's Ref. vor d. Reform. I. 383). Er wurde für ſchuldig erkannt und widerrief auf das freundliche Andringen der von dem Erzbiſchof zu ihm geſandten Commiſſäre. Niemanden, der die Acten lieſt, kann es entgehen, mit wie großer Rückſicht gegen ihn verfahren wurde, und wie eifrig bemüht Richter und Erzbiſchof waren, ihm ein gutes Loos zu bereiten. Ich unterwerfe mich — erklärte Weſel in ſeinem Widerruf — der hl. Mutter Kirche und den Belehrungen der Doctoren und bitte um Gnade. Er wurde zu lebenslänglicher Haft im Auguſtiner Kloſter zu Mainz verurtheilt. Nach 2 Jahren ſtarb er daſelbſt 1481. Vgl. Trithem., Chronicon Sponheim. Opp. histor. ed. Freher, II. 391. Serrarii Rerum Mogunt. lib. V. Mogunt. 1604. p. 144. 145. 877. Ullmann, Reformatoren vor der Reformat. Hamburg 1841. I. 240 ff. [Kerker.]

Wesley, ſ. Methodiſten.

Weſſel, Johann, ein Theologe aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, den man dem Kreiſe jener Männer zutheilt, die man als die Vorläufer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu bezeichnen ſich gewöhnt hat. Man hat ihm proteſtantiſcherſeits allezeit eine große Wichtigkeit beigelegt. Hat ſchon Luther einen Theil ſeiner Werke herausgegeben und geſagt, wenn er den Weſſel früher geleſen, ſo könnten ſich ſeine Feinde bedünken laſſen, er habe Alles von Weſſeln genommen, „ſo ſehr ſtimmen ihrer beider Anſichten überein", ſo liebt man es jetzt, ſeine Theologie als die reinſte Blüthe der reformatoriſchen, d. h. proteſtantiſchen Richtung in der Theologie jener Zeit darzuſtellen. Ob man dabei immer mit redlicher Abſicht und mit Wahrhaftigkeit, oder, milder geſagt, mitunter vielleicht in Vorurtheilen befangen zu Werke geht? Man weiß ja, wie gewaltig die Vorurtheile drängen, beſonders dort, wo man ſich in einem Syſteme feſtzuſetzen und daſſelbe conſequent auszubauen bemüht iſt. In jedem Falle iſt es eine bis auf dieſen Tag nicht genügend aufgehellte Thatſache, warum denn die unter Luthers Augen a. 1521 geſammelten und gedruckten Schriften Weſſels (Farrago rerum theologicarum) eine ſo ſchneidende und ſo überaus giftige und ganz andere Sprache tragen, als die bei weitem zahlreicheren und wichtigeren in der Geſammtausgabe (ed. Lydii) bekunden, welche ruhig, edel und würdevoll gehalten ſind und oft zu großer Innigkeit ſich vertiefen. Zum zweiten iſt es eine Thatſache, daß man mit jedem auch noch ſo geringfügigen Umſtande aus Weſſels Leben ungemein oft bis zur Lächerlichkeit wichtig thut, was den Unbefangenen zu der Annahme hinzuführen gar ſehr geeignet iſt, es geſchehe das deßwegen, weil im Leben und Streben Weſſels ſelbſt keine ſo große Wichtigkeit und Bedeutung liege, und man eben um jeden Preis den Kampf der Reformatoren um ein Jahrhundert zurückdatiren und am Ende die reformatoriſche Thätigkeit des 16. Jahrhunderts als das Reſultat von Beſtrebungen nicht bloß des vorausgegangenen ſondern auch noch früherer Jahrhunderte erſcheinen laſſen wolle. Oder iſt es nicht eine zu weit getriebene und lächerliche Tendenz, wenn z. B. Ullmann

Digitized by Google

und Muurling es höchlich bedauern, daß die Jugendexcerpte Weſſels, die e[r] bei ſeiner Lectüre machte, verloren gegangen ſeien, oder daß z. B. Hardenberg, einer ſeiner früheren Biographen, jede Disputation Weſſels, von der uns nich[t] einmal der Inhalt bekannt iſt, als ein wichtiges Zeitereigniß hinſtellt? Und wen[n] Muurling das Abhandenkommen genannter Excerpte dem fanatiſchen Haſſe de[r] Mönche zur Laſt zu legen geneigt iſt, ſollte ſolcher Tendenz nicht etwas zu Grun[de] liegen? Freilich wenn man jeden vorreformatoriſchen Theologen, der auch n[ur] entfernt gegen einzelne Erſcheinungen in der Kirche Oppoſition zu machen ſchein[t,] ſogleich auch für einen Vorläufer der Reformation erklärt, ſo finden ſich in Weſſ[el] ſchon Anhaltspuncte zu ſolcher Auffaſſungsweiſe ſeiner Stellung. Aber wenn de[r] eigentliche Mittelpunct und die Spitze des reformatoriſchen Zeitalters die Leh[re] von der Rechtfertigung bildet, ſo kann Weſſel nur dann zum Vorläufer der Reformation erklärt werden, wenn man entweder die katholiſche Rechtfertigungslehr[e] nicht verſteht, und in ſonderbarer Begriffsverwirrung die tridentiniſche Lehre vo[n] der Rechtfertigung für eine That der Reformatoren hält, oder wenn man b[ei] Darſtellung der Weſſelſchen Rechtfertigungstheorie bei einzelnen Ausſprüche[n] Weſſels ſtehen bleibt und jene negligirt, die mit der katholiſchen Lehre vollſtändi[g] übereinſtimmen. — Sollen wir aber der von proteſtantiſcher Seite beliebten Auffaſſung Weſſels gegenüber dieſen Mann charakteriſiren, ſo erklären wir ihn fü[r] einen Mann des Widerſpruchs, wie er denn auch ſich ſelbſt den Magister contradictionum nannte. Er liebte es eigene Wege zu gehen; indem er dem Zweife[l] Zugang verſtattete, wich er von der Lehre der Väter in nicht unwichtigen Puncte[n] ab, hatte aber ſo tiefen poſitiven Fond und vermochte es, anſtößigen Erſcheinunge[n] gegenüber in die höheren Regionen der religiöſen Anſchauung ſich emporzuhebe[n] und der bloß negativen Kritik ſich zu entſchlagen, daß er immer noch *Anhalts*puncte genug beſaß, die ihn an die Kirche ketteten und ihn vor dem *Abfalle be*wahrten. Auf der andern Seite aber, da er dem Zweifel die Einwirkung nicht verwehrte, kam er auf der abſchüſſigen Bahn ſo weit, daß er in rationaliſtiſche Anſchauungen ſich verlor und am Ende ſeines Lebens ſogar zu dem Geſtändniſſe ſich genöthigt ſah, daß er an der Wahrheit der chriſtlichen Religion faſt verzweifeln möchte. Es ſind häretiſche Momente in Weſſels Theologie, das iſt gar kei[n] Zweifel, aber jene ſind es nicht, die den Cardinalpunct der reformatoriſchen Lehre bilden. — Johann Weſſel wurde zu Gröningen geboren, wahrſcheinlich i. J. 1419 oder 1420 (nach Andern 1400). Von dem Orte, woher ſeine Eltern ſtammten, hatte er den Namen Gansfort erhalten, den er überall neben ſeinem Familiennamen führte, J. Wesselius Gansfortius. Da ihm ſeine Eltern frühe ſtarben, kam er in die Obhut einer vornehmen Matrone Oda oder Ottili[a] Clautes, die ihn ſpäter zur weiteren Ausbildung nach Zwoll ſandte in die damals ſo berühmte Schule der Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens. Er ſollte ſich dort in der Schule der Brüder mit Erlernung des Lateiniſchen, mit dem Leſen der hl. Schrift und der Kirchenväter beſchäftigen. In der Anſtalt ſelbſt wurde im Sinne des urſprünglichen Stifters Gerhard Groote vorzugsweiſe der fromme Geiſt und das chriſtliche Leben gepflegt und in Wiſſenſchaft und Leben Alles dem Einen Nothwendigen untergeordnet und darauf bezogen. Man ſpricht Viel von dem Einfluſſe, den die Anſtalt und beſonders einige ausgezeichnete Mitglieder derſelben auf die „reformatoriſche" Richtung des Jünglings gehabt haben ſollen. Aber alle Nachrichten ſprechen eher für das Gegentheil und zeigen, daß ſeinem mehr kritiſch-verſtändigen Geiſte das Leben der Brüder und der ganze Geiſt des Inſtitutes nicht zugeſagt habe. Insbeſondere wird er in Verbindung mit Thomas von Kempis gebracht und zwiſchen beiden wird eine ſonderbare Wechſelwirkung ſtatuirt, ſo daß Thomas nicht nur im liberalen Sinne auf Weſſel eingewirkt hätte, ſondern hingegen wieder von dieſem beſtimmt worden wäre, in ſeiner Nachfolge Chriſti, an der er gerade arbeitete, einige Stellen abzuändern und das auszu-

Digitized by Google

nerzen, was einem mönchiſch abergläubiſchen Sinne gehuldigt hätte. Es zeigt ich übrigens deutlich, wie beide Kinder eines ſo ganz verſchiedenen Geiſtes waren. Weſſel ging damals mit dem Gedanken um, ins Kloſter zu gehen, aber bald däuchte ihm doch, daß bei den Brüdern zu viel Abergläubiſches ſich finde. Als Thomas ihn einſt zu beſonderer Verehrung der hl. Mutter Gottes ermunterte, erwiderte Weſſel: „Vater, warum führſt du mich nicht lieber zu Chriſto, der doch alle Mühſeligen und Beladenen ſo freundlich zu ſich ruft?“ Ein anderes Mal als Thomas ihn zu recht eifrigem Faſten aufforderte, ſagte Weſſel: „Gebe Gott, daß ich beſtändig nüchtern lebe und faſte von Sünden und Miſſethaten.“ Dieſe damals ſchon ſich zeigende ſpiritualiſtiſche Richtung brachte ihn in entſchiedene Oppoſition zu dem in Zwoll herrſchenden Geiſte, und früher, als er es vielleicht Anfangs beabſichtigt hatte, verließ er die Anſtalt der Brüder und ging nach Cöln. Von ſeinen Studien auf der Univerſität wird Rühmliches berichtet, doch findet ſich nirgends die Nachricht, daß er graduirt worden ſei, im Gegentheil bekundet er an vielen Stellen eine große Bitterkeit gegen das cölniſche Doctorat. Wir bitten darauf Acht zu haben, daß er geringſchätzig davon redete, wie ein Jeder mit Leichtigkeit Cölner Magiſter werden könne, wenn er nur Albertus Magnus und Thomas von Aquin ſtudirt habe, er habe in Cöln von Nichts als von dieſen Zweien gehört. Vielleicht haben mißliebige Erfahrungen bei den Doctoren in Cöln, vielleicht auch eine geiſtloſe Behandlung der Scholaſtik an dieſer Univerſität ihm die erſten Anfänge zu ſeiner ſpätern feindſeligen Stellung gegen die Scholaſtik dargeboten. In den Klöſtern Cöln's und deſſen Umgebung muſterte er fleißig die Bibliotheken und ſtieß dabei auf Rupert von Deutz, den berühmten Exegeten aus dem 13. Jahrhundert. Deſſen myſtiſch-allegoriſche Auslegung zog ihn ſehr an, und es ſcheint faſt, daß Weſſel ſeine Exegeſe ganz der des Rupert nachgebildet habe. In jedem Falle hat Rupert einen nachhaltigen Einfluß auf die Geiſtesrichtung Weſſels gehabt. Und wenn wir bedenken, daß Rupert (wenigſtens in der erſten Zeit) die Abendmahlslehre in einem eigenthümlichen, häretiſchen Sinne auffaßte, ſo liegt die Vermuthung nahe, daß Ruperts Einfluß bei ihm wenigſtens die Schärfe der kirchlichen Auffaſſung der Euchariſtie verflüchtigt habe. Rupert hatte nämlich behauptet, es bleibe auch nach der Conſecration die Subſtanz des Brodes und Weines, denn es ſei nicht die Art des hl. Geiſtes, irgend eine Subſtanz zu zerſtören. War nun hiemit einer bloß figürlichen Auffaſſung Thür und Thor geöffnet, ſo lag die figürlich-ſpiritualiſtiſche Auffaſſung Weſſeln ſehr nahe. Von Cöln begab er ſich nach Löwen, nachdem er einen Ruf an die Heidelberger Univerſität ausgeſchlagen hatte, und in Löwen bereitete er ſich (beſonders durch häufige Disputationen) auf eine Wirkſamkeit in Paris vor, wo er bei dem mit Heftigkeit neu ausgebrochenen Kampfe zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten als ein „neuer und abſonderlicher (singularis) Kämpfer“ wie er ſelbſt ſagt (Wesselii opp. 871. 877) und als magister contradictionum glänzen wollte. Da nun auf der Pariſer Hochſchule die theologiſche Wiſſenſchaft bereits im Sinken war, ſo mußte es ganz natürlich geſchehen, daß Weſſel nach dieſen Pariſer Kämpfen ſich nach einer freieren Behandlung der Theologie ſehnte und ſich ſtrenger an die hl. Schrift anſchloß, wie dieß viele Theologen ſeiner Zeit, Nicolaus Cuſanus, Thomas a Kempis u. A. thaten. Er ſpricht ſich gegen die äußerliche Methode, mit der damals die Wiſſenſchaften gerne betrieben wurden, aus und verlangte, daß mehr die practiſchen Seiten hervorgehoben werden, und auch das Gemüth Anregung und Nahrung erhalte. Doch war er in ſeinen Urtheilen über die Scholaſtik niemals ſo maßlos wie z. B. Goch und Weſel und neben Occam, dem er als Nominaliſten, der er ſein ganzes Leben lang auch blieb, beſonders zugethan war, und ihn Doctor famosissimus und venerabilis inceptor titulirte, nennt er den hl. Thomas den heiligen Lehrer und hielt ſich ganz an dieſen bei der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Creatur. Nicht

Digitized by Google

ohne Einfluß war für ihn ſein Umgang mit Männern, welche den humaniſtiſchen Studien enthuſiaſtiſch zugethan waren, und die er fleißig aufſuchte. Um 147[illegible] reiste er nach Italien und als er nach Teutſchland zurückgekehrt war, lehrte er zu Heidelberg eine Zeit lang in der Artiſten-Facultät, denn die theologiſche hatte ihm die venia legendi nicht ertheilt, und von da kehrte er in ſein Vaterland zurück um ſeine höheren Lebensjahre ganz in dem ruhigen, ſtillen Wirken eines Gelehrten zuzubringen. Er wohnte meiſt in Klöſtern, von deren einem, dem Auguſtiner-Kloſter zu Adweſt, er geſteht, daß er daſelbſt viele Muſter eines wahren reinen Mönchthums getroffen habe, ein Zeichen, daß er gegen das Mönchthum denn doch nicht in Oppoſition ſtand. In dieſer Zeit fällt wohl die Abfaſſung ſeiner zahlreichen Schriften. Aber auch mit den Freunden ſtand er in lebhaftem, meiſt literariſchem Verkehr. Unter dieſen nennen wir außer Agricola beſonders den Dr. Höck in Müldrick, weil die freie Richtung dieſer beiden Charaktere auch auf Weſſel ein Licht fallen läßt. Aus ſeinem Briefwechſel mit letzterem führen wir Folgendes an, da es einen tiefen Blick in den Charakter Weſſels geſtattet. Weſſel bekennt dem Freunde unter Anderem, daß er ſich ſelbſt zuweilen der Sonderbarkeit verdächtig erſcheine; klagt ſich ſelbſt an wegen ſeines vielleicht allzu unüberlegten, lauten Redens und bittet den Freund ihm ſeine evangeliſchen Rathſchläge und Zurechtweiſungen zukommen zu laſſen. Er getröſtet ſich der Hoffnung, Höck werde in dem wichtigen Puncte über den Ablaß mit ihm übereinſtimmen. Sein wiſſenſchaftlicher Eigenſinn drückt ihn alſo ſelbſt, und dieſer mag groß geweſen ſein, da Höck in ſeinem Antwortſchreiben ſagen konnte, es gefalle ihm nicht, „daß du dich hartnäckig zeigſt und in allen deinen Ausſprüchen nach einer gewiſſen Singularität ſtrebeſt, ſo daß die Meiſten glauben, du würdeſt ganz mit Recht Meiſter des Widerſpruches genannt. Und zweifle nicht, ſehr Vielen gibt auch die Sonderbarkeit eines ſo gelehrten Mannes Anſtoß.“ Haben wir nun Eingangs das Charakteriſtiſche Weſſels in dieſe Liebe zur Singularität geſetzt, ſo gibt dieſer Brief den vollwichtigen Beweis dazu und beſtätigt, daß aus dieſer Singularitätenſucht die eigenthümliche Stellung Weſſels zur Kirche folgte. Denn Dr. Höck fährt ſo fort: „Ich muß offen bekennen, daß ich gerade auf der entgegengeſetzten Seite ſtehe, da ich nie, es ſei denn in den wichtigſten Gründen, von den Fußſtapfen der Väter abzuweichen, und lieber zu vertheidigen, als anzugreifen pflege.“ Weſſel aber, will er ſagen, liebt das Gegentheil und geht, die Fußſtapfen der Väter verlaſſend, eigene Wege, widerſpricht und greift an. Hiemit iſt die eine Seite ſeines Charakters bloßgelegt und ſeine Abweichung von der Kirchenlehre findet in ihr die Erklärung. Daß er nun nicht entſchieden brach daran hinderte ihn, wie wir bereits geſagt haben, ſeine tiefere Natur, und, was wir hier beiſetzen, vielleicht auch eine gewiſſe Schwäche des Charakters. Als er nämlich von dem Inquiſitionsproceſſe Weſels hörte, da war er ſelber ängſtlich und befürchtete, nachdem der Scheiterhaufen dieſes „Gotteszeugen“, den die vergrößernde Fama bereits hatte angezündet werden laſſen, erloſchen wäre, würde die Reihe an ihn kommen. In ſeiner Herzensangſt ſchrieb er einem Rechtsfreunde, dem Magiſter van Veen, Decan an der Kirche zu Utrecht, und zeigt hiebei gerade keinen durchſichtigen Charakter, indem er den Weſel nicht wegen ſeines Abfalls von der Rechtgläubigkeit, ſondern wegen der Unvorſichtigkeit tadelte, mit der er ſolche Dinge zum Aergerniß gläubiger Gemüther vor das große Publicum gebracht habe. Uebrigens ſcheint er gegen das Ende ſeines Lebens von innern Kämpfen nicht frei geweſen zu ſein. Er ſtarb den 4. October 1489. — Gehen wir nun zu den theologiſchen Lehrmeinungen Weſſels über, ſo wird es für ſeine rechte Würdigung eine fruchtbare Betrachtung ſein, wenn wir uns vor Allem die wiſſenſchaftlichen Richtungen ſeines Zeitalters in die Erinnerung zurückrufen. Auf der einen Seite finden wir die alte ſcholaſtiſche Tradition und Wiſſenſchaft, würdig repräſentirt in Gabriel Biel zu Tübingen, ihr tritt auf der andern Seite

Digitized by Google

die humaniſtiſche Richtung entgegen, die in Laurentius Valla repräſentirt, alles ſpeculativen Denkens unmächtig und in ſchönen Phraſen ſich ergehend meiſt verflachend wirken mußte. Mitten inne zwiſchen dieſen beiden principiellen Gegnern ſtehen die beſonnenen Männer der kirchlichen Reform, ein Clemangis, Gerſon, Nicolaus Cuſanus u. A. Dieſe beſtrebten ſich was an guten Elementen in der Scholaſtik und Myſtik war, in kirchlichem Sinne anzubauen und zu pflegen. Wenn ſie auch die alten Wege verließen und neue Bahnen einzuſchlagen ſich bemühten, ſo waren ſie doch mit der lebendigen Tradition der kirchlichen Theologie verknüpft, und wenn ſie auch in der Form, ſogar materiell auch in einzelnen Puncten abwichen, ſo blieben ſie doch in der kirchlichen Wiſſenſchaft und Betrachtungsweiſe feſtgewurzelt, denn ſie ſtanden in engem Anſchluß an die poſitiven Grundlagen der Kirche und der kirchlichen Lehre. Waren Clemangis und Gerſon große Eiferer wider die Ausartung und den Mißbrauch der kirchlichen Gewalt in einzelnen Trägern deſſelben, ſo ſtießen ſie doch nicht an gegen die Hierarchie ſelbſt; und drängte Thomas a Kempis immer und überall mit großem Nachdruck auf Verinnerlichung, ſo verdammte er deßungeachtet jene falſche Innerlichkeit, welche der Kirche, ihrer Zucht und Vermittlung ſich entziehen will. Bei Weſſel dagegen ſind dieſe poſitiven Elemente viel weniger ſtark und rein aufgenommen, ſie treten allzuſehr in den Hintergrund; die ſubjectiven dagegen ſind viel zu ſehr losgebunden und walten überall mit allzugroßer Macht vor, ſo daß Weſſel nicht der Mann iſt, die Beſtimmtheit die kirchliche Lehre unverletzt feſtzuhalten und rein wiederzugeben. Dieſer Standpunct führt ihn conſequenterweiſe zum Spiritualismus, und wenn Weſſel dieſen nicht in ſeiner reinſten Geſtalt ausgeprägt hat, ſo iſt nur eine glückliche Inconſequenz daran Schuld. An zwei Beiſpielen zeigt ſich dieſes Vorwalten der ſubjectiven Willkühr dem dogmatiſch gegebenen Stoffe gegenüber beſonders deutlich mit ſeinen verderblichen Conſequenzen. Indem nämlich Weſſel die Commemoratio an den verſchiedenſten Orten ſo ſtark betont, daß man wohl nicht fehlgreifen wird, wenn hier das eigentliche deſtructive Princip ſeines Syſtems (wenn man je von einem Syſteme bei ihm reden darf) gefunden werden will; verflüchtigt er nicht bloß die kirchliche Lehre von der Euchariſtie, ſondern folgerecht auch die Kirche ſelbſt und hebt dieſe in ihrer Weſenheit auf. An der Commemoratio hat der Menſch Alles, was ihm ſonſt nur die Kirche bietet und erſchwingt ſich über alle Bedürfniſſe, welche die Vermittlung der Kirche nöthig machen. Durch ſie werden gerades Weges auch da, wo alle Bedingungen zum Empfange der hl. Sacramente vorhanden ſind, dieſe ſelbſt erſetzt. Es iſt nun der wirkliche Empfang der Euchariſtie zwar gut, aber der geiſtliche d. h. die Commemoratio iſt ebenſo gut. Wer ſich das Leiden des Herrn recht lebendig vorſtellt, kann ſeinen hl. Leib ebenſo wirklich empfangen wie der, welcher ihn ſacramentaliter empfängt. Hiemit iſt nicht nur das Sacrament aufgehoben, ſondern es iſt die Kirche ſelbſt als die Anſtalt, in welcher die hl. Sacramente hinterlegt ſind, niedergeriſſen und der Einzelne iſt an die Stelle der Kirche geſetzt. In dieſem Puncte liegt das häretiſche Element Weſſels, und wo er dieſes Princip zur Geltung kommen läßt, da verflüchtigt ſich die kirchliche Lehre in falſchen Spiritualismus, ſo bei der Lehre von der Schlüſſelgewalt, vom Ablaß, von der Stellung der Gläubigen den kirchlichen Obern gegenüber u. ſ. w. Hiemit iſt nun freilich die Lehre Weſſels nicht erſchöpfend dargethan, aber wir müſſen uns genügen laſſen, das Princip, woraus die einzelnen Lehren fließen, aufgedeckt zu haben. Sollte eine umgängliche Darſtellung ſeiner einzelnen Lehren gegeben werden, ſo müßten wir das ganze Buch, das Ullmann über ihn geſchrieben hat, Schritt für Schritt widerlegen. So viel wird aber aus unſerer Darſtellung erhellen, daß Weſſel wohl von häretiſchen Elementen nicht frei iſt, daß er aber nur uneigentlich ein Vorläufer der Reformatoren genannt werden kann, und daß er richtiger dem Kreiſe der falſchen unkirchlichen Myſtiker zuzu-

Digitized by Google

theilen ſein wird. — Literatur: Ullmann, J. Weſſel, ein Vorgänger Luthers 1834. Umgearbeitet in ſeinen Reformatoren vor der Reformation, II. Bd. vgl. Bonner Zeitſchrift, Hft. 14. Muurling, orat. de Wesselii Gansfortii princip. atq. virtutib. Amst. 1840. Hardenberg, vita Wesselii vor den Opp. Wesseli ed. Lydii. [Holzwarth.]

Weſſobrunn, bayeriſches Benedictinerſtift. Die alten Namen, unter denen dieſes oberbayeriſche Benedictinerſtift vorkommt, ſind Wezzinbrunnen, Wessofontium, monasterium Wesbrunense etc. Wenn die Stiftung dieſes Kloſters einerſeits auf die drei Brüder Landfried, Waldram und Eliland (ſ. d. A. Tegernſee), andrerſeits aber auf den Herzog Taſſilo II. (Mon. Boic. VII, p. 337, Urkunde von 760) geſchrieben wird, ſo läßt ſich dieß ſo mit einander vereinigen, daß Taſſilo daſſelbe erneuert und mit Schankungen bereichert habe. Als erſter Abt dieſes Kloſters nennt man den Mönch Ilſung aus Niederaltaich. Die aus dem achten Jahrhundert erhaltenen Notizen von Mönchen dieſes Kloſters über Geographie, Maße und Gewichte, ſowie wichtige Gloſſen und das ſogenannte Weſſobrunner-Gebet dienen zum Beweiſe, daß man in dieſem Stifte ſchon in der erſten Zeit ſeines Entſtehens ſich mit Kenntniſſen und Wiſſenſchaften beſchäftigte. Das Weſſobrunner-Gebet, in althochteutſcher Sprache abgefaßt, beſteht in der erſten Hälfte aus alliterirenden Verſen, in der zweiten aus Proſa; der poetiſche Theil ſchildert Gottes vorweltliches Daſein, der zweite wendet ſich an Gottes Gnade um Glauben und Kraft; es iſt im Ganzen ein einfaches aber ergreifendes Gebet und findet ſich gedruckt in Mon. Boic. VII, 373, dann oft bei verſchiedenen Authoren abgedruckt. Beſondere Erwähnung verdient auch die wegen ihrer ſchönen Handſchriften und ihres freundſchaftlichen Verhältniſſes zu der ſeligen Herluca (ſ. d. Art. Paul von Bernried) rühmlich bekannte Diemode, welche zu Weſſobrunn ein gottgeweihtes Leben führte (ſ. v. Hefner: die Nonne Diemud von Weſſobrunn, im oberbayr. Arch. I, 355). Uebrigens kann auch das Kloſter Weſſobrunn wie ſo viele andere bayeriſche Klöſter, noch andere bedeutende Namen aufweiſen, ſo den kenntnißreichen Abt Benedict in der erſten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, den Chroniſten Pozzo im Anfang des 13. Jahrhunderts, den Ulrich Stöckl, Reformator der Literatur zu Weſſobrunn († 1443), den gelehrten Archivar und Chronographen Stephan Leopolder († 1532), den Theologen Thomas Ringmayr († 1652), den Geſchichtſchreiber des Kloſters Weſſobrunn Cöleſtin Leutner u. a. m. [Schrödl.]

Weſtenrieder, Lorenz, zu München geboren am 1. Auguſt 1748, wurde bei den Jeſuiten gebildet und 1773 zum Prieſter geweiht und als Profeſſor der Poeſie in Landshut und das Jahr darauf 1775 in München angeſtellt. In dieſem Jahre erſchien ſein „Inbegriff der Religion", worüber er in Freyſing hart angelaſſen und verhaftet, aber durch des Churfürſten Befehl wieder in Freiheit geſetzt wurde. Als Geſchichtsforſcher, Pädagog und Bildner der teutſchen Sprache hat Weſtenrieder Großes geleiſtet. Practiſchen Sinn verband er mit Popularität. Im J. 1776 wurde Weſtenrieder Büchercenſurrath, 1777 Mitglied der Academie der Wiſſenſchaften zu München, 1786 geiſtlicher Rath, 1813 wurde er in den Adelſtand erhoben. Er ſtarb in München am 15. März 1829. Im Jahre 1848 wurde in München das Andenken an ſeinen hundertjährigen Geburtstag feierlich begangen. Weſtenrieder entfaltete eine ſtaunenswerthe Thätigkeit, beſonders auf dem hiſtoriſchen Gebiete, troß dem Umſtande, daß er mehrere Jahrzehnte bis zu ſeinem Tode die qualvollen Schmerzen des Trismus (Backenſchmerz) zu ertragen hatte. Dem Auftrage, Schulſchriften zu verfaſſen, entſprach er mit gutem Tacte. Er ſchrieb eine allgemeine Erdbeſchreibung für die Gymnaſialſchulen, 1775, in 3 Bänden, dieſelbe für die Realſchulen 1776. Nächſtdem ſind zu nennen ſeine (geſammelten) Reden und Abhandlungen. Auch ein Luſtſpiel und ein Drama (Mark Aurel) ſchrieb er. — Einleitung in die ſchönen Wiſſenſchaften, 1777. —

Digitized by Google

Bayeriſche Beiträge zur ſchönen und nützlichen Literatur, 1779. — Leben des uten Jünglings Engelhof, 2 Bde. 1782. — Der Traum in drei Nächten, 1782. m nämlichen Jahre: Beſchreibung der Haupt- und Reſidenzſtadt München. — ahrbuch der Menſchengeſchichte in Bayern (Fortſetzung der bayeriſchen Beiträge). — Geſchichte von Bayern für die Jugend und das Volk, 1785. — Der bayeriſche iſtoriſche Kalender von 1787, wovon 1815 der zwanzigſte Jahrgang erſchien. — Abriß der teutſchen Geſchichte 1798, 2. Auflg. 1801. Außerdem erſchienen on ihm Aufſätze in den zu Mannheim erſchienenen pfalzbayr. Beiträgen zur Ge-ehrſamkeit und ſeine Reden für die Academie der Wiſſenſchaften, in 2 Thln. von 769—1777, und 1778—1800. Endlich beſitzen wir noch von ihm: Glossarium ermanico-latinum vocum obsoletarum primi et medii aevi imprimis bavaricarum, ollectum et illustratum. Tom. prior. Monach. 1816. — Briefe über und aus Gaſtein, München 1817. — Centum theses circa materias gravissimas ex philosophia sanae ationis et experientiae. Monach. 1819. — Gedächtnißreden auf Oefele, Lipowsky, Kohlenbrenner u. ſ. w. Als Theolog beſagt Weſtenrieder nicht viel; ſeine Rich-tung war die ſogenannte humane (z. B. anticölibatoriſche). (S. Gelehrten- und Schriftſtellerlexicon von Waitzenegger, 2. Bd. S. 510—516, wo übri-gens mehrere irrige Zahlen vorkommen.) [Haas.]

Weſtgothen, ſ. Gothen.

Weſtindien (in kirchlicher Beziehung). Einer der wichtigſten Theile Ame-rica's auch in kirchlicher Beziehung bildet die Inſelwelt, welche, weder zu Nord-america noch zu Südamerica gehörend, öſtlich von der Seite des Atlantiſchen Oceans her vor dem Mexicaniſchen Meerbuſen ausgebreitet liegt. Weſtindien beſteht aus mehreren tauſend Inſeln von ſehr ungleicher Größe, die zuſammen etwa 4674 □Meilen und über 4 Millionen Einwohner enthalten. Die große Wichtigkeit dieſes Theiles von America in kirchlicher Rückſicht liegt in dem ſeit mehr als 2 Jahrhunderten begonnenen Kampfe des Katholicismus mit den ver-ſchiedenartigen Secten des Proteſtantismus, der wegen der eigenthümlichen poli-tiſchen Beziehungen und der Miſchung der Volksſtämme in der mannigfaltigſten Weiſe auf das americaniſche Feſtland im Süden und Norden einwirkt. Gewiſſer-maßen kann man ſagen, in Weſtindien liege der Schlüſſel der religiöſen Zukunft America's, ſo wie ſich denn auch in ſeiner bisherigen Geſchichte die Geſchichte des ganzen Welttheils im Kleinen abſpiegelt. Ehe wir zur Entwicklung dieſer Ver-hältniſſe übergehen, geben wir zuerſt einen kurzen Ueberblick über die Kirchenge-ſchichte Weſtindiens. Guanahani oder St. Salvador, eine der Bahamainſeln, war der erſte Punct von America, den 1492 Columbus entdeckte. Bald darauf wurden auch die Hauptinſeln von Weſtindien, Hiſpaniola (St. Domingo oder Haiti) und dann Cuba von den Spaniern aufgefunden und in Beſitz genommen. Der Geiſt der katholiſchen Kirche war es, der dem großen Columbus den Gedan-ken der Entdeckung einer neuen Welt eingegeben hatte. Ordensmänner der katho-liſchen Kirche waren es geweſen, die den Muth des Mannes nicht ſinken ließen, als er von allen Seiten zurückgeſtoßen und verlacht ein Geſpötte der Welt zu werden in Gefahr ſtand. Für die katholiſche Kirche wurde darum auch die neu entdeckte Welt in Beſitz genommen. Sie ſollte von Oſten her die Sonne des Glaubens über die äußerſten Länder des Weſtens aufgehen laſſen, damit dereinſt die Welt des Occidents den neuen Tag zum alten Orient brächte, wohin der Islam und das Schisma der Kirche den Weg gewaltſam verſperrt hatte. Die Entdeckung America's ſtellte in Europa das Uebergewicht der katholiſchen Kirche im Kampfe mit dem Islam und dem Proteſtantismus wieder her. Schon bald nach der Rückkehr des Columbus von ſeiner erſten americaniſchen Reiſe wurde eine Miſſion, beſtehend aus Angehörigen verſchiedener Orden, ausgerüſtet, die zuerſt auf Hiſpaniola das Kreuz aufrichtete, und dann, durch immer neue Schaaren begeiſterter Glaubensboten unterſtützt, in unglaublich kurzer Zeit faſt über alle

Digitized by Google

Länder des neuen Welttheiles ſich verbreitete. In Weſtindien wurden bald na- einander 4 Biſthümer gegründet. Aber nicht lange Friſt wurde hier der katho- liſchen Kirche zu ungeſtörter Entwicklung vergönnt. Der in der alten Welt en- zündete Kampf zwiſchen der Kirche und dem Proteſtantismus pflanzte ſich in die neue Welt hinüber, und Weſtindien wurde ſein erſter Schauplatz. Für die Be- kehrung America's oder für die Rettung ſeiner durch die Berührung mit der Europäiſchen Civiliſation mit dem Untergange bedrohten Urvölker hat der Prote- ſtantismus gar nichts gethan; ſeine Miſſionsbeſtrebungen ſind von ganz neuem Datum. Vielmehr gingen die proteſtantiſchen Mächte (England und Holland) nur auf die Schwächung Spaniens und auf die Zerſtörung des von den Katho- liken mit glücklichem Erfolge begonnenen Miſſionswerkes aus. Frankreich hat zu dieſen Zwecken vielfach mitgewirkt, und was es für die Bekehrung der Bevölke- rungen in ſeinen Colonien gethan hat, iſt bis auf die neueſte Zeit herab nicht ſehr hoch anzuſchlagen. Den ſchwerſten Verlurſt erlitten die Spanier dadurch, daß es franzöſiſchen Flibuſtiern gelang, ſich auf der Inſel Haiti oder St. Domingo feſtzuſetzen und ſich zu behaupten, bis endlich im Ryswyker Frieden (1697) der nordweſtliche Theil der Inſel, d. h. die fruchtbarſte Hälfte des Landes, förmlich an Frankreich abgetreten wurde. Auch auf den kleinen Antillen ſetzten ſich die Franzoſen feſt und behaupteten Martinique, Guadaloupe und einige kleinere In- ſeln. Noch verderblicher für die Spaniſche Herrſchaft war es, daß es auch den Engländern, und ſpäter den Holländern, Dänen und Schweden gelang, in Weſt- indien Eroberungen zu machen. Anfangs war es mehr ein Seeräuberkrieg, den einzelne brittiſche Abentheurer gegen die reichbeladenen ſpaniſchen Schiffe führ- ten, Ueberfall kleinerer Inſeln, Plünderung unbewachter Städte. Aber das Mut- terland wußte derartige Privatunternehmungen einzelner Abentheurer immer treff- lich zu benutzen, und in den verſchiedenen Friedensſchlüſſen mit Spanien und Frankreich ſich immer den Beſitz einiger Weſtindiſchen Inſeln auszubedingen. Die vorzüglichſte Engliſche Beſitzung, Jamaica, wurde 1655 durch den Flibuſtier Penn erobert, die katholiſche Religion ward mit Gewalt ausgerottet, die Sclaven zwang man zur Annahme des Proteſtantismus. Der zweite Hauptpunct der brittiſchen Beſitzungen wurde die kleine Inſel Barbadoes, eines der ſüdöſtlichſten Eilande der kleinen Antillen. Eine reiche Beute machten die Engländer im ſpa- niſchen Erbfolgekriege, im ſiebenjährigen Kriege, und zuletzt im franzöſiſchen Re- volutionskriege, wo ſie einen Vorwand benutzten, die große und ſchöne ſpaniſche Inſel Trinidad an der Küſte von Venezuela zu beſetzen. Die Holländer, Schwe- den und Dänen erwarben bei Gelegenheit nur unbedeutende Gebiete; auf die Entwicklung der innern Geſchichte von Weſtindien haben ſie nie einen einiger- Maßen bedeutenden Einfluß geübt. Hier kommen alſo nur 3 Völker, die Spa- nier, Franzoſen und Engländer in Betracht, und es iſt für das Begreifen der gegenwärtigen Zuſtände Weſtindiens von großer Wichtigkeit, daß die verſchiedene Weiſe der Einwirkung dieſer 3 Nationen ins Auge gefaßt werde. Wir unter- ſcheiden in der Geſchichte von Weſtindien eine dreifache Periode. In der erſten Periode wurde die europäiſche Herrſchaft begründet, und die chriſtliche Religion zuerſt eingeführt. Die Spanier allein waren ernſtlich darauf bedacht, nicht allein die Colonien zu ihrem Nutzen auszubeuten, ſondern auch chriſtliche Civiliſation und dauernde ſociale Zuſtände in ihnen zu begründen. Konnte die Regierung auch bei der großen Entfernung der Colonien vom Mutterlande nicht allen ... ſehr ſchreienden Uebelſtänden, namentlich der Mißhandlung der Eingebornen durch die Coloniſten, vorbeugen, ſo ſorgte ſie doch für die Begründung der Kirche, für Errichtung von Biſthümern, und förderte das Gedeihen der Miſſionsanſtalten, wodurch ſie das Emporkommen einer geiſtigen Macht unterſtützte, die allein im Stande war, die Rettung der americaniſchen Völker mit Erfolg zu unternehmen. Welch unſterbliches Verdienſt die ſpaniſche Nation ſich um die Erhaltung und

Bekehrung der Völker der neuen Welt erworben hat, iſt bereits in dem Artikel „Südamerica“ beſprochen worden. Wenn in Weſtindien die Urbevölkerungen viel weniger, als auf dem Feſtlande erhalten worden ſind, ſo lag die Urſache zum Theile darin, daß dieſelben hier viel weniger, als in den ausgedehnten, oft ſehr abgelegenen Provinzen des Feſtlandes vor dem zerſtörenden Einfluß der europäiſchen Civiliſation bewahrt werden konnten, weßhalb namentlich die Blattern ganze Bevölkerungen hinwegrafften, zum Theil in den Kriegen, die faſt ununterbrochen die weſtindiſchen Inſeln verwüſteten, und die Kirche zu keiner recht ungeſtörten Wirkſamkeit gelangen ließen. Weder in den ſpaniſchen noch in den engliſchen, franzöſiſchen oder holländiſchen Colonien in Weſtindien, mit Ausnahme von Trinidad, iſt noch eine urſprünglich einheimiſche Bevölkerung übrig, die irgend in Betracht käme. Dagegen ſind die Urbewohner durch eine zahlreiche africaniſche Bevölkerung erſetzt, die heut zu Tage die große Mehrzahl der Bewohner Weſtindiens ausmacht. Bekannt iſt die Fabel, als habe Lascaſas, Biſchof von Chiapa, den Handel mit Negerſclaven veranlaßt. Derſelbe war lange vor der Entdeckung America's im Schwunge, und wurde in Aegypten aus den Ländern am obern Nil, und in Marocco aus den Ländern an der Südweſtküſte von Africa unterhalten. Wahr aber iſt, daß Lascaſas, der überhaupt von einem Zuge falſcher Philanthropie nicht freizuſprechen iſt, die Einführung von Negerſclaven in die americaniſchen Colonien bevorwortet hat, weil er hoffte, die ſchwächlichern Eingebornen in dieſer Weiſe leichter erhalten und vor Unterdrückung bewahren zu können. Die damalige Zeit hielt den Sclavenhandel nicht für unerlaubt. Die Spanier aber ſind die einzige Nation, die in der Behandlung der Sclaven nicht vergaß, daß dieſelben Menſchen ſeien, und die für eine Bekehrung und für eine ſtufenmäßige Emancipation derſelben durch ihre Geſetzgebung Sorge trug. Keine ſeefahrende europäiſche Nation hat nach Verhältniß ſo wenig Sclavenhandel getrieben, als die ſpaniſche, weßhalb auch mit Ausnahme von Weſtindien in den ehemaligen ſpaniſchen Colonien die africaniſche Bevölkerung ſehr gering iſt. Dagegen haben die vorzugsweiſe proteſtantiſchen Provinzen der freien Staaten von Nordamerica noch heut zu Tage mehr Sclaven als alle ſpaniſchen Länder zuſammen jemals gehabt haben. Wer getauft war, genoß unter ſpaniſcher Herrſchaft ſo viele Vorrechte, daß er dadurch bürgerlich ſchon halb emancipirt war. Er ſtand unter dem Schutze der mächtigen Geiſtlichkeit, die immer die ſtandhafteſte Vertreterin der Unterdrückten war. Das Geſetz geſtattete dem Sclaven, an gewiſſen Tagen für ſich zu arbeiten, er genoß der Wohlthat der Sonntagsruhe, durfte ſich eignes Vermögen erwerben, und konnte, falls er im Stande war, eine gewiſſe Summe zu bieten, nicht verhindert werden, ſich loszukaufen. So bildete ſich in den ſpaniſchen Colonien allmälig ein Stand von freien, chriſtlichen Negern, deren Zahl von Jahr zu Jahr bedeutender wurde. Dieſe hatten durch Arbeitſamkeit und gutes Betragen ihre Freiheit verdient, ſie hatten eine heilſame Schule durchgemacht, und unterſchieden ſich jederzeit ſehr vortheilhaft von jenen hochmüthigen, zur Auflehnung und Völlerei allezeit geneigten emancipirten Negern, welche proteſtantiſche Philanthropie und brittiſche Staatsklugheit urplötzlich zu freien Bürgern erklärt hatte. Auffallend iſt daher auch die große Anhänglichkeit ſelbſt der Sclaven an die ſpaniſche Herrſchaft. Wir werden einem Beiſpiel begegnen, wo die Neger nach Eroberung eines Landes durch die Engländer noch 100 Jahre lang für Spanien und für die Rettung ihres katholiſchen Glaubens die Waffen führten. — Ganz anders aber war die Einwirkung der Franzoſen in Weſtindien. Seitdem ſie ſich auf Haiti feſtgeſetzt hatten, wurde ihre Macht in dieſem Inſelreiche ſehr bedeutend. Durch die Einführung einer großen Menge von Sclaven wuchs die Bevölkerung ſo heran, daß man ihnen vor Allem es zuſchreiben muß, daß in Weſtindien die africaniſche Bevölkerung die vorherrſchende geworden iſt. In den franzöſiſchen Colonien fand der Sclave bei Weitem nicht

Digitized by Google

die milde Behandlung, wie Seitens des ſpaniſchen Herrn, und die Geſetze gewährten ihm weniger Schutz. Das Schlimmſte aber war, daß die Kirche hier nie zu Anſehn und Macht gelangte, und ungeachtet des rühmlichen Eifers vieler Miſſionäre nicht mit dem nothwendigen Nachdrucke für die Rechte der Unterdrückten auftreten konnte. Denn die franzöſiſche Regierung befolgte mit einem verderblichen Eigenſinne den Grundſatz, in ihren auswärtigen Colonien keine Biſthümer zu gründen, ſondern die geiſtlichen Angelegenheiten durch ſog. apoſtoliſche Präfecten verwalten zu laſſen. Dieſe waren natürlich der Unſicherheit ihrer Stellung wegen von den weltlichen Behörden und den reichen Pflanzern mehr oder weniger abhängig, und konnten den Unterdrückten gegen Mißhandlungen aller Art nicht den Schutz gewähren, den der Hülfsbedürftige ſonſt bei den Vorſtehern der Kirche zu finden berechtigt und gewohnt iſt. Dazu kam, daß ſich bei dieſer Einrichtung nie ein einheimiſcher Clerus bilden konnte, der namentlich auch aus der ſchwarzen Bevölkerung ſich ergänzen, und ſo die Kirche unter den Africanern recht einheimiſch hätte machen können. Frankreich hat dadurch nicht allein der Befeſtigung ſeiner Macht und ſeines Einfluſſes große Hinderniſſe in den Weg gelegt, und den endlichen Verlurſt ſeiner meiſten Colonien herbeigeführt, ſondern auch der katholiſchen Religion tiefe Wunden geſchlagen, die noch gegenwärtig bei Weitem nicht vernarbt ſind. — England fand überall, wo es ſich in Weſtindien feſtſetzte, bereits die Anfänge einer katholiſchen Cultur vor, die es mit Gewalt zerſtörte. Die katholiſchen Prieſter wurden vertrieben, die Kirchen in proteſtantiſche Tempel verwandelt, die Sclaven aber entweder zur äußerlichen Annahme des Proteſtantismus gezwungen, oder der vollkommenſten Verwilderung überlaſſen. Daher kommt es, daß bis auf den heutigen Tag ein großer Theil der Neger in den engliſchen Beſitzungen ſich zum Heidenthume bekennt. Von keinem Volke iſt der Sclavenhandel in Weſtindien in ſolcher Ausdehnung betrieben worden, als von den Engländern. Dem John Hawkins, der im Jahre 1562 das erſte Schiff mit Sclaven aus Südafrika nach Weſtindien führte, wurde von der Regierung geſtattet, einen halben mit Stricken gebundenen Neger in ſeinem Wappen zu führen. Die Zahl der Sclaven auf Jamaica ſtieg bis über 300,000, auf der kleinen Inſel Barbadoes auf 80—90,000. Dabei war die Behandlung noch grauſamer, wie bei den Franzoſen. Nachdem gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts mehrere früher franzöſiſche Inſeln unter den kleinen Antillen in die Gewalt der Engländer gefallen waren, deren größten Theils katholiſche Bewohner von dieſer Zeit an der größten Hilfloſigkeit preisgegeben blieben, erwachte in den proteſtantiſchen Ländern zuerſt der Gedanke, unter den Negern in Weſtindien Miſſionen zu begründen. So ließen ſich denn zuerſt Herrenhuter, dann auch andere Emiſſäre verſchiedener Secten und Religionsgeſellſchaften, vor allem aber die Methodiſten auf Jamaica und den kleinen Antillen nieder, und begannen die heidniſchen oder von aller geiſtlichen Hilfe verlaſſenen katholiſchen Neger für den Proteſtantismus zu gewinnen. Die Hochkirche gründete Biſthümer auf Jamaica, auf Barbadoes und auf Trinidad, und zu guter Letzt überzog ein Schwarm von Agenten der Bibelgeſellſchaften die Colonien, um überall Proſelyten zu machen. Am meiſten Eingang bei den Schwarzen fanden die Methodiſten. So ſehen wir denn die katholiſche Religion in Weſtindien bereits am Schluſſe der erſten Periode ihrer Entwicklung von allen Seiten von Gefahren bedroht. Noch größere Criſen jedoch ſollte die in der letzten Zeit des 18. Jahrhunderts beginnende zweite Periode ihr bereiten. Dieſe bezeichnet die Zeit, wo mit der völligen Umgeſtaltung der äußeren politiſchen Verhältniſſe auch in religiöſer Beziehung eine Gährung hervortrat, die beſonders dadurch gefördert wurde, daß Katholicismus und Proteſtantismus, die früher mehr äußerlich auf politiſch ſtreng geſonderten Gebieten einander bekämpfend ſich gegenüberſtanden, mit dem Aufhören dieſer politiſchen Sonderung bei immer häufiger werdender ſocialer Berührung in einen mehr

Digitized by Google

geiſtigen Kampf mit einander traten. Die katholiſche Kirche war hierbei anfangs im entſchiedenſten Nachtheile, weil ſie des früher genoſſenen politiſchen Schutzes faſt ganz beraubt, dennoch nicht die Vortheile genoß, welche ihre Verfaſſung und die ungehemmte Ausübung ihrer göttlich begründeten Rechte ihr ſonſt gewährt. Die enge Verknüpfung der Religion mit der Politik hatte im ſpaniſchen Reiche eine Verwebung und innige Verflechtung der kirchlichen und ſtaatlichen Verhältniſſe herbeigeführt, die für die Kirche läſtig und hemmend zu werden anfing, als jener tief religiöſe Geiſt, den die ſpaniſche Nation aus ihren Heldenkämpfen gegen die Mauren geſchöpft hatte, durch die erlangte politiſche Macht und durch die ſchwindelnde Höhe ihrer Weltſtellung allmälig getrübt zu werden begann. Wirklich drückend wurde dieſes Verhältniß von der Zeit an, wo die Bourbonen in Spanien regierten, und artete endlich in eine Knechtſchaft aus, die zur Unterdrückung der Kirche mißbraucht wurde. Die Verſchwörung gegen den Jeſuitenorden, der zuletzt gewaltthätig in allen ſpaniſchen Ländern dieſſeits und jenſeits der Meere unterdrückt wurde, war ein Werk des janſeniſtiſch-proteſtantiſchen Geiſtes, der ſich des Abhängigkeitsverhältniſſes der Kirche vom Staate bedienen wollte, um die katholiſche Religion zu Grunde zu richten. Für die politiſche Macht Spaniens war dieſes Syſtem noch verderblicher als ſelbſt für die Kirche. Aranda und ſeine Geſinnungsgenoſſen hatten vergeſſen, daß die Kirche viel mehr, als die Waffen ſelbſt ſeiner größten Helden, es geweſen war, die für Spanien America erobert, und, was noch viel mehr iſt, gegen zahlloſe mächtige Feinde behauptet hatte. Sobald nun der Staat feindlich gegen die Kirche wurde, löſete ſich auch das geheimnißvolle Band, welches bis dahin die Colonien an das Mutterland geknüpft hatte, auf, ſo daß es jetzt engliſch-freimaureriſchen Einflüſſen gelingen konnte, das rathlos gewordene Volk zu bethören. So ging in dem Zeitraum weniger Jahre für Spanien eine Reihe herrlicher Colonieländer verloren, wie nie ein anderer Staat ſie beſeſſen hat. Nur die weſtindiſchen Inſeln, mit Ausnahme der zunächſt an der Küſte von Südamerica gelegenen, blieben unter ſpaniſcher Herrſchaft. Der Inſel Trinidad hatten ſich die Engländer bemächtigt; Margarita mit den umherliegenden Inſeln kam zu dem Freiſtaate Venezuela. — Für Cuba und Portorico hatte dieſe Veränderung in materieller Hinſicht zwar ſehr glückliche Folgen. Früher bei dem Reichthum der Provinzen des Feſtlandes ſo ziemlich vernachläſſigt, wurden ſie jetzt der Gegenſtand einer ganz beſonderen Sorgfalt der ſpaniſchen Regierung. Die Verwaltung wurde verbeſſert, der Anbau begünſtigt, und bald entwickelte der natürliche Reichthum des Bodens eine ſolche Blüthe und Fülle des Wohlſtandes, daß die engliſchen Colonien die Concurrenz nicht mehr zu ertragen vermochten, und daß namentlich der frühere faſt unglaubliche Wohlſtand von Jamaica unwiederbringlich dahinſchwand. Aber in kirchlicher Hinſicht wurde nichts gebeſſert. Der alte Druck dauerte fort, die Friſche des katholiſchen Lebens war gelähmt, ja derſelbe kirchenfeindliche Geiſt, der die Aufhebung des Jeſuitenordens durchgeſetzt hatte, arbeitete raſtlos an der Zerſtörung aller übrigen klöſterlichen Inſtitute fort, bis endlich die politiſche Umwälzung in Spanien und die Niederlage der Carliſten ganz Spanien, und mithin auch die Colonien in Weſtindien, einer ähnlichen kirchlichen Anarchie preiszugeben ſchien, als worunter Portugal, ſeit es von engliſchem Einfluſſe beherrſcht wird, erliegt. In den franzöſiſchen Colonien ſah es in dieſer Periode noch viel trauriger aus. Die Inſel Haiti hatte ſich gegen das Mutterland empört, und zuerſt 3 unabhängige Staaten gebildet. In dem ſpaniſchen Theile, der wenig bevölkerten ſüdöſtlichen Hälfte der Inſel, wo die Zahl der Sclaven nur gering war, behaupteten ſich die Weißen, und gründeten, da das Mutterland nichts für ſie that, eine eigene Republik. Im Weſten und Norden bildete ſich ein Mulatten- und ein Negerſtaat. Beide wurden ſpäter zu einer Republik vereinigt, in der die Europäer von allen Staatsämtern und vom Bürgerrechte ausgeſchloſſen waren.

Digitized by Google

Auch die ſpaniſche Republik war eine Zeitlang dem africaniſchen Staate unterworfen, ſo daß ganz Haiti zu Einer Republik vereinigt war. Die katholiſche Religion wurde zwar als Religion des Staates anerkannt, aber man wollte keine Biſchöfe haben, ſondern ſich mit einem ſog. Generalvicar begnügen. Die an ihre erlangte Selbſtſtändigkeit ſo eiferſüchtige Neger- und Mulattenbevölkerung fürchtete, ein weißer Biſchof möchte zu großen Einfluß im Lande erlangen und der Freiheit gefährlich werden. Hätte die franzöſiſche Regierung früher die Errichtung einiger Biſthümer auf Haiti begünſtigt, und hätte ſich ein einheimiſcher Clerus bilden können, ſo würde die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ſehr leicht geweſen ſein. Unter den obwaltenden Umſtänden aber thürmten ſich die Schwierigkeiten, nachdem einmal eine falſche Bahn eingeſchlagen war, bald zu ſolcher Höhe auf, daß die Ueberwindung derſelben und die Vermeidung eines förmlichen Schisma's kaum mehr möglich ſcheint. Denn die wenigen franzöſiſchen Prieſter, welche auf Haiti geblieben ſind, geriethen, ſich ſelbſt überlaſſen, bald in Abhängigkeit von der weltlichen Macht, und ergänzten ſich nicht durch biſchöfliche Weihung, ſondern durch Zuzug ſchlecht berufener Subjecte aus Frankreich. Janſeniſtiſche Grundſätze, verbunden häufig mit ärgerlichem Lebenswandel, erhielten unter ihnen die Oberhand, und ſo wurden gerade die Prieſter das Haupthinderniß einer Vereinigung mit Rom. Natürlich mußte unter ſolchen Umſtänden die Seelſorge völlig darniederliegen, und eine große Verwilderung der Sitten einreißen. Einmal ſchien die Hoffnung einer Beilegung der Wirren ſich zu zeigen, als Boyer die Präſidentſchaft über die ganze zu einem Freiſtaate vereinigte Inſel führte. Es war ein Mann von gemäßigten Grundſätzen und der Religion nicht abgeneigt. Da durch die Vereinigung des früher ſpaniſchen Theiles der Inſel mit dem Neger- und Mulattenſtaate auch das ſchon früher gegründete aber jetzt unbeſetzte Erzbisthum S. Domingo zu dem neuen Staate gehörte, ſo durfte gehofft werden, daß die Regierung ſich nicht ferner der Wiederherſtellung einer geregelten biſchöflichen Jurisdiction widerſetzen würde. Daher betraute der Papſt Gregor XVI. den Biſchof Roſati von St. Louis in Nordamerica mit einer Miſſion nach Haiti. Im Januar 1842 langte derſelbe in der Hauptſtadt Port-au-Prince an, und übergab dem Präſidenten Boyer ein eigenhändiges Schreiben des hl. Vaters, das dieſer mit großer Zufriedenheit entgegennahm. Es wurde von ihm eine Commiſſion von 5 der angeſehenſten Männer des Staates eingeſetzt, um mit dem Biſchofe von St. Louis vereint den Entwurf eines Concordates auszuarbeiten. Ueber die Grundzüge wurde man bald einig. Es ſollte ein Bisthum gegründet und für die kirchlichen Bedürfniſſe einer Bevölkerung von faſt einer Million Neger und Mulatten hinreichend geſorgt werden. Erfreulicher noch als dieſes war die warme Anhänglichkeit an den katholiſchen Glauben, die ſich bei Gelegenheit der Anweſenheit eines Abgeordneten des hl. Vaters unter der ganzen Bevölkerung von Haiti kundgab. Wo der Biſchof Roſati ſich blicken ließ, gab die Bevölkerung ihre Freude laut zu erkennen; auf den Straßen knieten Hunderte nieder, um den biſchöflichen Segen zu empfangen, und bei der Abreiſe, die nach dreiwochentlichem Aufenthalte unter dem Zuſtrömen der ehrerbietigen Menge erfolgte, wurden ihm militäriſche Ehren erwieſen. Man erkennt daraus, daß der katholiſche Sinn des Volkes, ungeachtet der lange Zeit hindurch herrſchenden Zerwürfniſſe, noch unangetaſtet geblieben iſt. Roſati reiſete mit dem Entwurfe des Concordates nach Europa, um dem hl. Vater ſelbſt über Haiti Bericht abzuſtatten (vgl. den Brief dieſes Prälaten im fünften Hefte der Annalen der Glaubensverbreitung vom Jahre 1842, S. 63—67). Leider wurde durch den Ausbruch einer neuen Revolution die ſo glücklich eingeleitete Verſtändigung nochmal in eine ungewiſſe Ferne hinausgeſchoben. Boyer wurde geſtürzt und mußte nach Jamaica entfliehen. Die Erbitterung der Mulatten und Neger unter einander, und beider gegen die Weißen ſtieg aufs Höchſte; unter dem faſt ohne Unterricht gelaſſenen Volke nahm die Ver-

Digitized by Google

wilderung der Sitten überhand. Eine Anzahl tüchtiger franzöſiſcher Prieſter, welche nach Haiti kamen, wirkte zwar Anfangs mit gutem Erfolge; aber bald erregte man gegen ihre politiſchen Geſinnungen ſo viel Mißtrauen, daß ſie völlig allen Einfluß verloren, und ſich genöthigt ſahen, das Land wieder zu verlaſſen. Dazu kam, daß die neue Verfaſſung allgemeine Freiheit des Religionsbekenntniſſes geſtattete, ohne daß doch der katholiſchen Kirche vergönnt worden wäre, ihre Angelegenheiten ſelbſtſtändig zu ordnen. Proteſtantiſche Sendlinge von den engliſchen Antillen und von Nordamerica fielen über Haiti wie über eine gute Beute her, und errichteten an mehreren Orten ihre Tempel. Von jetzt an wurde die Gefahr für die katholiſche Religion augenſcheinlich, indem Nordamerica die Propagation des Proteſtantismus benützte, um für ſeinen politiſchen Einfluß auf der Inſel feſten Fuß faſſen, und von dort aus ſeine Abſichten auf Cuba um ſo leichter durchſetzen zu können. — Wir gehen jetzt zu den engliſchen Beſitzungen über. Von dem Beſtehen einer katholiſchen Kirche im brittiſchen Weſtindien kann in dieſer Zeit kaum die Rede ſein. Auf Jamaica gab es keinen einzigen Prieſter. Ebenſo verhielt es ſich mit den Inſeln Montſerrat, St. Chriſtoph (Kitts), Nevis, Antigua, Barbadoes, Tabago. Auf der früher franzöſiſchen Inſel St. Vincent war kaum noch ein dürftiger Reſt von Katholiken übrig; für Seelſorge war gar nicht geſorgt. Beſſer ſtand es auf Dominica, Sta Lucia und Grenada, wo die Mehrzahl der Einwohner dem katholiſchen Glauben ergeben blieb. Aber auch hier war die Seelſorge höchſt mangelhaft, Kirchen waren faſt gar nicht vorhanden, und die Sendlinge der verſchiedenſten proteſtantiſchen Secten hatten dieſe Inſeln zum eigentlichen Tummelplatze ihrer Wirkſamkeit auserſehen. Die Grenadillen, obwohl eigentlich katholiſch, hatten nicht einen einzigen Prieſter. Etwas beſſer ſtand es auf Trinidad, welches bis zum Jahre 1797 ſpaniſch geweſen war, und wo die katholiſche Religion ſchon tiefere Wurzeln geſchlagen hatte. Dieſes iſt die einzige weſtindiſche Inſel, auf welcher noch ein beträglicher Theil der Bevölkerung aus urſprünglich americaniſchen Stämmen beſteht. Aber während die engliſche Hochkirche hier mit reichen Mitteln ein Bisthum gründete, und das Sectenweſen überall ſich einniſtete, wurde die katholiſche Kirche durch die äußerſte Dürftigkeit gedrückt, und zuletzt waren auf der ganzen gegen 81 □M. großen Inſel nur noch 6 zum Theile altersſchwache Prieſter vorhanden. Man hatte der katholiſchen Kirche im brittiſchen Weſtindien ſo zu ſagen die Lebensluft abgeſchnitten, und ſie an Händen und Füßen gebunden den Weſpenſtichen eines zahlloſen Schwarmes der Sectirer preisgegeben. Daß ihr Lebenslicht nicht ganz erloſch, iſt faſt wie ein Wunder der göttlichen Allmacht zu betrachten, die dieſen unſcheinbar noch fortglimmenden Funken noch einmal zu einer mächtig lodernden Flamme anzufachen beſchloſſen hatte. Einen Wendepunct in der innern Entwicklungsgeſchichte von Weſtindien bildet die Emancipation der Sclaven. Wir bemerken bei einigen proteſtantiſchen Secten ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einen warmen Eifer für die Aufhebung der Sclaverei. Im Jahre 1780 erklärten die Methodiſten die Sclaverei für eine Schmach der menſchlichen Geſellſchaft und für Verletzung des göttlichen Geſetzes. Bald darauf, im Jahre 1784, wurden alle Sclavenbeſitzer von der Gemeinſchaft der methodiſtiſchen Secte ausgeſchloſſen. Aehnlich erklärten ſich die Presbyterianer in America auf einer im Jahre 1793 gehaltenen Generalverſammlung. In England zeigte ſich ein gleicher Eifer, und bald tönten die Verſammlungsſäle der Parlamente von dem Rufe nach Abſchaffung des Sklavenhandels und nach Emancipation der Neger wieder. Zu gleicher Zeit begann in Weſtindien eine Agitation Seitens der Sectenmiſſionäre, die allmälig eine allgemeine Gährung unter den Negern zur Folge hatte. Dadurch gewannen allerdings beſonders die Methodiſten Anhang unter den Schwarzen, aber für eine Verbeſſerung der moraliſchen Zuſtände unter ihnen wurde nicht nur nichts gewonnen, ſondern es bemächtigte ſich der für die Freiheit noch nicht reifen Sclaven ein ſo

Digitized by Google

zügelloſer Freiheitsſchwindel, daß für die Sicherheit der Colonien das Aeußerſte zu beſorgen war. Hätte die katholiſche Kirche, dieſe von Gott belehrte Erzieherin der Menſchen, in dieſer Weiſe handeln, und eine gewaltſame Zerbrechung aller Sclavenbande predigen wollen, ſo würde ſie, ſtatt wirklich das Joch der Sclaverei von den Menſchen wegzunehmen, die Welt mit Blut und Trümmern bedeckt haben. Auch würden die Secten die Emancipation der Sclaven in Weſtindien nie durchgeſetzt haben, wäre nicht der Staat aus höchſt weltlichen Motiven ihrem Streben fördernd entgegengekommen. Denn ohne eine höhere Miſſion iſt die Secte nicht im Stande, mit Beharrlichkeit und Aufopferung irgend ein ſelbſtgewähltes Ziel, ſei es an ſich noch ſo edel und ſchön, zu erreichen. Das klägliche Beiſpiel der Secten in Nordamerica gibt dazu einen ſchlagenden Beleg. Ungeachtet der feierlichſten Erklärung gegen die Sclaverei, die ſie als Bruch des göttlichen Geſetzes bezeichneten, ſind Independenten und Methodiſten feige vom Kampfplatze zurückgetreten in all den Staaten, wo der Egoismus der Pflanzer die Sclaverei aufrecht zu erhalten verſteht. Im Jahre 1816 haben die Presbyterianer den Beſchluß der Verſammlung von 1793 aus ihren Statuten geſtrichen, und die Methodiſten erklärten 1836, ſie hätten kein Recht, keine Abſicht und kein Verlangen, in das Verhältniß der Sclaven zu ihren Herren einzugreifen. Ja die Generalverſammlung der Methodiſten erklärte, die Sclaverei ſei kein moraliſches Uebel. Die engliſche Regierung aber faßte die Sache von einer ganz anderen, mehr practiſchen Seite auf. Wir haben bereits bemerkt, daß der ſteigende Wohlſtand von Cuba und Portorico die frühere Blüthe von Jamaica und den übrigen britiſchen Inſeln vernichtete. Nun hoffte England, durch ſein Beiſpiel der Aufhebung der Sclaverei, die übrigen Völker zu einem gleichen Schritte zwingen, und ſo dem Wohlſtande auch der ſpaniſchen Colonien einen verderblichen Stoß geben zu können. Außerdem glaubte England, durch eine Anzahl von Regimentern freier Neger im Falle des Ausbruches eines Krieges in den Sclavenſtaaten von Nordamerica eine große Bewegung zu ſeinen Gunſten hervorbringen zu können. So wirkten ſehr verſchiedene Urſachen zuſammen, die Bill, welche eine allgemeine Emancipation der Neger forderte, im Parlamente zur Annahme zu bringen. Seit dem 1. Auguſt 1834 hat die Sclaverei geſetzlich aufgehört. Die Wirkung dieſer Maßregel war ganz anders, als man in England erwartet hatte. Trägheit, Trunkſucht und übermüthiges Betragen gegen die früheren Herren nahmen unter den Negern überhand, und der Geiſt der Anarchie bedrohte die Sicherheit der Perſonen und des Eigenthumes namentlich auf den kleinen Antillen. Die Gouverneure, denen meiſtens nur eine geringe Militairmacht zu Gebote ſtand, waren rathlos, als ihnen ganz unerwartet eine Hülfe, woran ſie früher wohl nicht im Entfernteſten gedacht hatten, zu Theile wurde, und zwar Seitens der katholiſchen Kirche. Um dieſe Zeit nämlich begann die im Jahre 1829 ausgebrochene Emancipation der Katholiken in England ihre wohlthätigen Wirkungen bis nach Weſtindien hin zu äußern. Hat dieſes welthiſtoriſche Ereigniß für die ganze brittiſche Coloniewelt unberechenbar ſegensvolle Früchte getragen, ſo ſind in Weſtindien dieſe Früchte ſchneller und glücklicher hervorgetreten, als irgendwo. Nirgends war aber auch die Hilfe ſo dringend nothwendig, wie hier. Im brittiſchen Weſtindien und in dem mit Barbadoes im beſtändigen Verkehre ſtehenden Guiana wurden 3 apoſtoliſche Vicariate errichtet. Im Jahre 1819 hatten die wenig zahlreichen Katholiken in Guiana zu Georgestown (Stabroek) den erſten, aber erfolgloſen Verſuch gemacht, eine Kirche mit einem eigenen Geiſtlichen zu bekommen. Im Jahre 1825 wurde Heynes, ein iriſcher Dominicaner, nach Georgeſtown geſchickt, der als der erſte Begründer der katholiſchen Gemeinde zu betrachten iſt. Als er im Februar 1836 die Colonie wieder verließ, beliefen ſich die eingeſchriebenen Taufacte ſchon auf 5015. Eine zweite Kirche zu Berbice war im Baue begriffen. Im Jahre 1838 wurde W. Clancy

Digitized by Google

Generalvicar des Biſchofs Dr. England von Charlestown in Nordamerica, zum erſten apoſtoliſchen Vicar von Brittiſch Guiana ernannt. Von der Zeit nahm die Kirche hier einen höchſt erfreulichen Aufſchwung, ſo daß viele Bekehrungen von Proteſtanten erfolgten, und auch die Miſſionen unter den Eingebornen, die etwa 27,000 Seelen ſtark in 8 Stämmen noch im Lande wohnen, begonnen werden konnten. Das zweite apoſtoliſche Vicariat umfaßte Trinidad und die ſämmtlichen kleinen Antillen, in wiefern ſie brittiſch oder däniſch ſind. Aber in welchem Zuſtande traf der neu ernannte apoſtoliſche Vicar Daniel Mac-Donnel die ihm anvertraute Heerde! Sein erſtes Geſchäft war, ſeinen ganzen Sprengel zu bereiſen. Ueberall fand er die Katholiken in der traurigſten Verlaſſenheit, an Kirchen fehlte es faſt gänzlich, die Kinder beſuchten faſt durchgängig die Schulen der Sectirer; jedoch war an den meiſten Orten das Licht des Glaubens noch nicht erloſchen, und die Sehnſucht nach Unterricht war allgemein. Die Erſcheinung eines Biſchofs war für Katholiken ſowohl als Proteſtanten gleichſam ein Wunder; darum drangen auch die Worte aus ſeinem Munde um ſo tiefer ein. Bei der ſchwarzen Bevölkerung, die eben damals in Folge der Emancipation in der allergrößten Aufregung begriffen war, hatte die Ankunft des Biſchofs die Wirkung, daß die Gemüther beſchwichtigt wurden, und ein ruhiger Zuſtand der Colonien zurückkehrte. Die Berichte der Gouverneure lauteten ſo günſtig, daß die engliſche Regierung ſich bereit zeigte, für eine Anzahl katholiſcher Seelſorger einen Gehalt auszuſetzen. Das angelegentlichſte Beſtreben des Biſchofs war nun, die Zahl der Prieſter zu vermehren, und Mittel zum Baue neuer Kirchen herbeizuſchaffen. Das neu gegründete irländiſche Miſſionshaus ſandte alljährlich neue Arbeiter; andere kamen aus Frankreich und Spanien. Der Lyoner Miſſionsverein ſpendete alljährlich eine namhafte Summe, am meiſten aber trug der erwachte Eifer der Gläubigen in Weſtindien ſelbſt zur Begründung von Kirchen und Schulen bei. Wahrhaft rührend iſt die Aufopferung, mit welcher die Neger ihre Mußeſtunden nach überſtandener Tagesarbeit zum Baue ihrer Kirchen verwenden. Auf Trinidad ward zu Puerta de Espana (Spaniſh Town) ein Collegium gegründet; die Zahl der Prieſter wurde auf 12 gebracht; es gab 9 Kirchen, die im guten Stande waren; an der Wiederherſtellung von 3 im kläglichſten Zuſtande befindlichen wurde fleißig gearbeitet. Selbſt mehrere Stämme der Ureinwohner, welche von den Engländern verdrängt auf den ſumpfigen Inſeln an der Mündung des Orinoco ſich niedergelaſſen hätten, wurden von den Miſſionären auf Trinidad beſucht, oder kamen ſelbſt von Zeit zu Zeit nach Siparia und Savanne Grande herüber. (Die Bekehrung eines ganzen Stammes dieſer Indianer meldet der Miſſionär Poirier im VI. Hefte der Annalen, 1842, S. 23—29.) — Die große Wichtigkeit dieſer Miſſionen für die Küſten des Feſtlandes (Venezuela) leuchtet ein. Auch die andern Inſeln erhielten Hilfe. Es kam hier vorzüglich auf Grenada, Sta Lucia, Dominica und St. Vincent an, weil hier noch ein großer Theil der Bevölkerung zu retten war. Die Inſel Grenada, wo früher die Britten den Katholiken alle ihre Kirchen, 10 an der Zahl, genommen und die Prieſter vertrieben hatten, erhielt ſeit 1835 wieder einen Prieſter, der mit außerordentlichem Eifer und Segen wirkte. Unter den 28—30,000 Einwohnern erklärten ſich 25,000 für ihn. Bald begann der Bau mehrerer ſteinerner Kirchen, und einige Gehilfen unterſtützten den eifrigen Apoſtel. Auf Lucia ließen ſich 4 Prieſter nieder, 2 ſteinerne und 2 hölzerne Kirchen wurden erbaut, und unter 25,000 Seelen bekannten ſich 19,000 zum katholiſchen Glauben. Dominica erhielt 2 Prieſter; eine große ſteinerne Kirche wurde gebaut, und unter 18,000 Seelen hielten ſich bald 16—17,000 zur wahren Kirche. Auf St. Vincent fanden ſich unter 26,000 Seelen nicht viel über 3000 Katholiken, für die ein irländiſcher Prieſter beſtimmt wurde. Auch er begann den Bau einer Kirche. Für Tabago mit 9—10,000 Einw. und für Barbadoes mit 109,000 Einw. konnte noch kein Prieſter beſtimmt werden. St. Tho-

Digitized by Google

mas, wo unter 18,000 Einw. 8000 Katholiken lebten, und Sta Cruz mit 16,0 Einw., darunter 10,000 Katholiken, beides däniſche Beſitzungen, hatten je ein Prieſter. Die brittiſchen Inſeln Nives, Antigua, Chriſtoph und Montſerrat, ſchon ſeit anderthalbhundert Jahren unter brittiſcher Herrſchaft ſtehen, ha unter 70,000 Einw. kaum einige Tauſend Katholiken, die nur von Zeit zu von Prieſtern beſucht werden konnten. Ueberall wo Prieſter einen bleiben Sitz hatten, waren die Fortſchritte des katholiſchen Glaubens faſt wunderbar, auf Trinidad und Vincent wurden die Uebertritte der Proteſtanten nach Hunde gezählt. Nach dem Berichte vom J. 1840 hatten die kleinen Antillen außer franzöſiſchen und holländiſchen Beſitzungen ſchon 27 Kirchen und 21 neue w im Baue begriffen. Die Zahl der Katholiken wurde auf 150,000 angege (Annalen, 1840 IV. S. 44.). Bald wurde es dem Biſchof möglich, auch die n wärts von Grenada gelegenen Grenadillen durch Miſſionäre beſuchen zu laſ die, ſeit ſie unter engliſcher Herrſchaft ſtanden, von keinem katholiſchen Prie mehr betreten worden waren. Dieſe fanden auf Cariacou, der Hauptinſel, m 4000 Einw. kaum eine Spur von Katholicismus. Aber die Bevölkerung ger bei dem Erſcheinen katholiſcher Prieſter in eine ſo freudige Aufregung, daß E von ihnen ſich entſchloß, auf Cariacou zu bleiben. Als der Coadjutor des a ſtoliſchen Vicars, Richard Smith, im J. 1842 die Inſel mit einigen Geni wieder beſuchte, fand er zwar die gläubige Heerde ſehr vermehrt, aber die ga Bevölkerung in der äußerſten Bedrängniß, indem ſeit 18 Monaten kein Trop Regen gefallen war. Haufenweiſe umdrängte das Volk die Prieſter und fleh um Hilfe. Da nahmen dieſe zum Gebete ihre Zuflucht. Es wurde eine neu tägige Andacht zu Ehren der allerſeligſten Jungfrau gehalten, woran das gan Volk mit der größten Inbrunſt theilnahm. Vor dem Schluß der Andacht ergoß ſich ein heftiger Regen vom Himmel und erquickte die lechzenden Felder. Dieſer Vorfall, der bei Proteſtanten und Katholiken das freudigſte Erſtaunen hervorrief, hatte die unmittelbare Folge, daß von 4000 Bewohnern der Inſel 3500 ſich zum katholiſchen Glauben bekannten (Annal. 1847 I. 48—50.). Auf Dominica ge lang es dem Coadjutor Richard Smith, die Todfeindſchaft zweier mächtigen Par teien, die in blutigen Hader auszuarten und die ganze Inſel mit Jammer u Verwüſtung zu erfüllen drohte, zum größten Staunen des engliſchen Gouverneur durch eine neuntägige Andacht aufzuheben. Von dieſem Augenblick wurde Do minica einer der Brennpuncte des katholiſchen Lebens in Weſtindien. Bei de Abreiſe des Coadjutors ſagte ihm der proteſtantiſche Gouverneur: „Ich glaub nicht, daß es ſeit Chriſti Zeiten noch Wunder gäbe; wie könnte ich aber jetzt no daran zweifeln, nachdem unter meinen Augen ein ſo großes Wunder der Gna gewirkt worden iſt? Keine menſchliche Gewalt hätte einen ſolchen Erfolg erlangen können.“ Ein ähnlicher Eifer ergriff bald auch die Inſeln Sta Lucia und Grenade Als der apoſtoliſche Vicar Mac-Donnel im J. 1835 ſtarb, folgte ihm ſein Coad jutor Richard Smith, der zum Biſchof von Olympus i. p. geweiht worden war. Unter ihm nahm die katholiſche Kirche auf den engliſchen Antillen erſt den rechten Aufſchwung. Er konnte zu Anfang des J. 1846 melden, daß ſein Vicariat be reits 70 Prieſter und 170,000 Gläubige zähle (Annal. 1847 I. 47—48.). Auf Vincent betrug die Zahl der bekehrten Proteſtanten 1200. Ordensſchweſtern zum Unterrichte der Jugend ließen ſich an mehreren Puncten des Vicariates nieder und bald wuchs die Heerde bis zur Zahl von 200,000 Seelen. — Ein drittes apoſto liſches Vicariat wurde von Gregor XVI. auf Jamaica gegründet. Es umfaßt dieſe Inſel mit den kleinen dazu gehörigen Eilanden, ferner die Bahamainſeln, und auf dem Feſtlande von Centralamerica die Colonie Balize in Honduras. Hier konnten die Fortſchritte nicht ſo groß ſein als auf den kleinen Antillen, weil es nirgends eine katholiſche Stammbevölkerung in dieſen älteſten brittiſchen Colonien Weſt indiens gab. Die Inſel Jamaica zählte im J. 1655, wo ſie von den Engländern

Digitized by Google

etzt wurde, nicht mehr als 2000 ſpaniſche Bewohner und etwa 3000 Sclaven; Zahl der Ureinwohner ſcheint auch nicht bedeutend geweſen zu ſein. Die Eng- ıder erhoben die Inſel zu großer Blüthe. Die neue Hauptſtadt Port Royal ırde 1691 durch Erdbeben faſt gänzlich zerſtört, und erholte ſich nie wieder ht. Dagegen kam Kingston ſchnell empor und iſt jetzt eine Stadt von 35 bis),000 Einw. Man ſchätzt die Zahl der Neger auf Jamaica auf 300,000. Der eograph Berghaus, der aber nicht zuverläſſig iſt in ſeinen Angaben, und wo ſich um Proteſtanten und Engländer handelt, in der Regel zu viel, wo aber n Katholiken, beſonders um Spanier, zu wenig angibt (ſo z. B. ſagt er in iner Geographie, in Frankreich bekennten ſich 4 Millionen (!) Einw. zu dem ꝫereinigten chriſtlichen Lehrbegriff"), gibt für die Inſel eine Bevölkerung von 34,000 Seelen an, was offenbar übertrieben iſt. Die früher erſtaunliche Blüthe on Jamaica iſt längſt geſunken, Cholera und gelbes Fieber haben die Bevöl- :rung gelichtet, ſo daß dieſelbe heut zu Tage nicht viel die Zahl von 400,000 Seelen überſteigen mag. Die Zahl der Katholiken iſt gering. Die vorhandenen atholiſchen Kirchen (darunter die ſchöne Kirche der ſpaniſchen Hauptſtadt St. Jago e Vega, jetzt Spaniſh Town) wurden in proteſtantiſche Tempel verwandelt, die Spanier ſelbſt kamen bei der Eroberung um, oder wanderten aus, die Sclaven ollten mit Gewalt zum proteſtantiſchen Glauben gezwungen werden. Aber die neiſten wollten mit den Engländern keine Gemeinſchaft haben; ſie zogen ſich in die unzugänglichen Gebirge im Innern der Inſel zurück und führten noch 200 Jahre lang die Waffen für ihre Freiheit und ihren Glauben. Ihre endliche Unterwerfung zwang ſie auch zur Annahme des Proteſtantismus. Doch ſollen ſich noch Spuren ihres katholiſchen Glaubens finden. Es waren Jeſuiten, denen Gregor XVI. die Miſſion auf Jamaica anvertraute. Sie fanden in der Stadt Kingston 3500 Katholiken, in Spaniſh Town 150, in St. Thomas de la Vallée 80. Außerdem lebten viele Einzelne auf der ganzen Inſel zerſtreut. Im Innern des Landes befindet ſich eine Colonie von Teutſchen, meiſtens Lutheranern, die gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts ſich dort angeſiedelt und ſorgfältig die Gemeinſchaft mit den Anglicanern vermieden hatten. Die Miſſionäre fanden unter ihnen einen Katholiken vom dritten Orden des hl. Franciscus, der ſeine Glaubensgenoſſen unterrichtete und in ihren Verſammlungen vorbetete. Die Bekehrung aller dieſer Teutſchen ſteht in Ausſicht. Im J. 1850 hatte die Zahl der Jeſuitenmiſſionäre auf Jamaica ſich ſchon auf 8 vermehrt, und rund um Kingston waren Miſſionsſtationen gegründet. Im Bereiche der Stadt wurden in Einem Jahre 100 erwachſene Perſonen getauft. — In der Colonie Balize in Honduras leben noch viele Indianer, die zur Zeit der ſpaniſchen Herrſchaft zum Theile für das Chriſtenthum gewonnen waren, ſeit dem Abfalle der Colonien und der Ausdehnung der engliſchen Beſitzung aber zum Theile in die Wildheit zurückverſunken, zum Theile aber noch ganz heidniſch ſind. Auch hier haben die proteſtantiſchen Secten eine große Rührigkeit gezeigt. Für die katholiſche Kirche war es daher von großer Wichtigkeit, daß ſie ſeit der Emancipation der Katholiken in England in dieſem Lande einmal recht feſten Fuß faſſen konnte. Die Jeſuiten fanden unter den 3000 Einw. der Hauptſtadt Balize 1200 Katholiken. Nach Begründung der dortigen Station haben die Miſſionen unter den Urſtämmen des Landes bereits begonnen. Dagegen ſcheinen die Bahamainſeln (mit 19,000 Einw.) bis auf die neueſte Zeit noch ohne katholiſche Miſſionäre geblieben zu ſein. — Der große Aufſchwung, den das katholiſche Miſſionsweſen ſeit 15 Jahren in den brittiſchen Colonien genommen hat, und die außerordentliche Vermehrung der katholiſchen Miſſionskräfte überhaupt läßt erwarten, daß das Vicariat von Jamaica bald der Schauplatz einer noch vielgrößeren Miſſionsthätigkeit werden wird, als bisher. Wie ſehr die Kirche die Wichtigkeit gerade des engliſchen Weſtindiens für die Geſtaltung der katholiſchen Verhältniſſe nicht allein in dieſem großen Inſelreiche, ſondern auch in ganz Cen-

Digitized by Google

tral- und Südamerica begreiſt, erſieht man aus der in neueſter Zeit (1850) ge-
ſchehenen Errichtung einer eigenen Kirchenprovinz durch Papſt Pius IX. Der
Erzbiſchof hat ſeinen Sitz zu Puerta de España auf der Inſel Trinidad. Zu ſei-
nem Sprengel gehören außer Trinidad die Inſeln Tabago, Grenada und die
Grenadillen, St. Vincent und Sta Lucia. Erſter Erzbiſchof wurde der bisherige
apoſtoliſche Vicar Richard Patric Smith. Ein Suffraganbisthum ward errichtet
zu Roſeau auf der Inſel Dominica. Zu dieſem Sprengel gehören außer Domi-
nica die Inſeln Montſerrat, Kitts (St. Chriſtoph), Antigua, Nevis, St. John,
St. Euſtach, Sta Cruz und St. Thomas. Zum erſten Biſchof iſt Monahan
ernannt. Wie außerordentlich die katholiſche Kirche in dieſen beiden Sprengeln
ſich entwickelt hat, wird man aus der unten folgenden ſtatiſtiſchen Ueberſicht ſehen.
Die Inſel Barbadoes mit den nächſtliegenden Eilanden iſt mit dem apoſtoliſchen
Vicariate von Engliſch-Guiana vereinigt, welches wahrſcheinlich bald zum zwei-
ten Suffraganbisthum erhoben werden wird. Das apoſtoliſche Vicariat von Ja-
maica iſt einſtweilen noch unverändert geblieben; vielleicht wird die Inſel Sitz
eines zweiten Erzbiſchofs werden. — Während ſo in ganz überraſchender Weiſe
gerade in den Theilen Weſtindiens, wo die Todfeinde des katholiſchen Glaubens
ſeit faſt 200 Jahren ihren Sitz aufgeſchlagen hatten, die Kirche zu einer herrlichen
Blüthe ſich erhob, und eine bis dahin in Weſtindien noch nicht gekannte Unab-
hängigkeit der Kirche ein reges Leben nach allen Seiten hin verbreitete, brach auch
für die ſpaniſchen Colonien ein neuer Tag an. Der Abſchluß des Concordates
zwiſchen dem apoſtoliſchen Stuhle und Spanien that dem Werke der Zerſtörung
auch auf Cuba und Portorico Einhalt. Dazu kam, daß Spanien bald gar ſehr
das Bedürfniß fühlte, die Hilfe der Kirche zur Behauptung ſeiner Colonien in
Anſpruch zu nehmen. Nicht nur hatten ſeit längerer Zeit die freigelaſſenen Sclaven
von Jamaica an der Aufwieglung der Sclaven auf Cuba gearbeitet, ſondern es
erwachte auch in den Nordamericanern eine unwiderſtehliche Begierde nach dem
Beſitze einer Inſel, die ihres unerſchöpflichen Reichthums wegen die Königin der
Antillen genannt wird, und ohne welche ihnen die Erlangung der Herrſchaft in
dem mexicaniſchen Meerbuſen nicht gelingen wird. Sie wandten zur Erwerbung
von Cuba dieſelben Mittel der Treuloſigkeit und Gewaltthätigkeit an, womit es
ihnen gelungen iſt, Texas, Neu-Mexico und Obercalifornien von Mexico loszu-
reißen. Es ließen ſich zahlreiche Americaner in Havanna und auf anderen Punk-
ten der Inſel nieder, und knüpſten dort mit den Unzufriedenen Einverſtändniſſe
an. Dann wurden in mehreren Häfen der Freiſtaaten Schiffe gerüſtet, und un-
erwartet Züge von Freiſchaaren auf Cuba gelandet. Aber jedesmal ſcheiterte das
Unternehmen an der Tapferkeit der ſpaniſchen Soldaten und an der Treue der
Landbewohner. Die Neger hielten unerſchütterlich feſt zu den Spaniern. Unter
ſolchen Umſtänden begriff die Regierung, wie wichtig für ſie der Beſtand der ſo
lange angefeindeten Klöſter ſei. Ja, als die Jeſuiten aus Neugranada vertrieben
wurden, beeilte man ſich, dieſelben nach Cuba zu berufen und die Stadt Havan-
na erbot ſich, ihnen ein geräumiges Kloſter zu erbauen. Auch in den holländi-
ſchen Colonien trat eine Beſſerung in der Stellung der Kirche ein. Statt des
früheren apoſtoliſchen Präfecten wurde ein apoſtoliſcher Vicar auf Curaçao und
einer in Niederländiſch Guiana beſtellt. Wahrſcheinlich wird die neuerdings ge-
ſchehene Organiſation der kirchlichen Verhältniſſe in Holland die Erhebung beider
Vicariate zu Bisthümern zur Folge haben. Die größte Schwierigkeit bieten da-
gegen noch immer die franzöſiſchen Colonien dar. Zwar iſt auf den kleinen An-
tillen für die noch jetzt zu Frankreich gehörigen Inſeln eine Beſſerung eingetreten,
indem auf Martinique und Guadaloupe ſtatt der früheren apoſtoliſchen Präfec-
turen jetzt zwei wirkliche Bisthümer errichtet worden ſind, aber auf Haiti ſind
die Zuſtände gegenwärtig wo möglich noch trauriger, als ſie nach dem Befreiungs-
kriege waren. Nach Boyers Sturze begannen Neger und Mulatten ſich unter

inander anzufeinden, und beide bedrückten die Weißen, die im ſüdöſtlichen, ehe-
ıals ſpaniſchen, Theile der Inſel die große Mehrzahl der Bevölkerung bilden.
Das hatte zur Folge, daß die ſpaniſch redenden Weißen ſich als eigene Repu-
lik, die den Namen Dominica erhielt, conſtituirten. Nun entſpann ſich ein hart-
äckiger Krieg, aus welchem die Dominicaner ſiegreich hervorgingen. Die Ver-
ıſſung erklärte die katholiſche Religion als Staatsreligion und Papſt Pius IX.
atte die Freude, das lang verwaiſete Erzbisthum St. Domingo wieder beſetzen
u können. Man durfte erwarten, daß dieſes Beiſpiel auch auf die franzöſiſche
Neger- und Mulattenrepublik heilſam einwirken würde. Aber es dauerte nicht
ange, ſo begann jener Einfluß der engliſchen Freimaurerpartei, die ſeit den Frei-
eitskriegen in den ſpaniſchen Colonienländern ihr Weſen treibt, und ſyſtematiſch
uf eine Knechtung der Kirche durch den Staat und auf eine Losreißung von
Rom hinarbeitet, auch in der Republik Dominica ihren verderblichen Einfluß zu
ben. Zu Anfange des J. 1853 kam es dahin, daß der Erzbiſchof, ein ehrwür-
iger Greis, weil er ſich weigerte, den Eid auf die Conſtitution anders, als mit
Vorbehalt aller Rechte der Kirche zu leiſten, durch den Präſidenten Santana aus
er Republik verbannt wurde. Das kaum begonnene Werk der Wiederbefeſtigung
irchlicher Ordnung war alſo wieder unterbrochen. Unter den Negern und Mu-
atten im franzöſiſch redenden Theile warf ſich ein Neger, Soulouque mit Namen,
um Alleinherrſcher auf, nahm den Titel eines Kaiſers an unter dem Namen
Fauſtinus I. Er ernannte eine Anzahl Herzoge, Grafen und Barone, ſchaffte
ich einen glänzenden Hofſtaat an, und ließ ſich durch den Generalvicar feierlich
krönen. Die Einführung der monarchiſchen Verfaſſung könnte, wenn ſie ſonſt nur
uf haltbaren Grundlagen aufgebaut wäre, zur Verbeſſerung der moraliſchen Zu-
tände auf Haiti Vieles beitragen. Der neue Kaiſer ließ auch dem Papſte
Pius IX. ſo beruhigende Eröffnungen machen, daß dieſer einen außerordentlichen
nit der biſchöflichen Würde bekleideten Bevollmächtigen, den M. Spaccapietra,
ıach Haiti ſendete, um wo möglich den Abſchluß eines Concordates vorzubereiten.
Anfangs wurde der Abgeordnete des hl. Vaters mit vielen Ehrenbezeugungen,
ınd vom Volke mit großem Jubel aufgenommen. Aber auch dieſes Mal wußten
janſeniſtiſch geſinnte Prieſter, in Verbindung, wie es ſcheint, mit engliſch-ameri-
kaniſchen Einflüſſen, den Abſchluß einer Verſtändigung mit dem Oberhaupte der
Kirche zu vereiteln. Spaccapietra ſah ſich bald von Spionen und Wachen um-
geben, und wurde faſt wie ein Gefangener behandelt. Offenbar fürchtete die
eiferſüchtige öffentliche Macht die gute Geſinnung des Volkes. Der Zweck der
Miſſion wurde vollſtändig vereitelt, was den hl. Vater bewog, zum erſten Male
die Angelegenheiten von Haiti in einem geheimen Conſiſtorium (am 19. Dec.
1853) zur Sprache zu bringen. — Wir gehen jetzt zu einer kurzen ſtatiſtiſchen
Ueberſicht der katholiſchen Kirche in Weſtindien über. I. Die ſpaniſchen Be-
ſitzungen. Hier iſt die katholiſche Religion die einzig geduldete, obwohl die Eng-
länder in neueſter Zeit ſich große Mühe geben, wenigſtens auf Cuba dem Prote-
ſtantismus Duldung zu verſchaffen. Zu den ſpaniſchen Beſitzungen gehört a) Cuba,
welches auf 2386 □Meilen gegenwärtig 1 Million 5—600,000 Einw. enthält.
Es iſt ungefähr ſo groß wie alle übrigen Inſeln von Weſtindien zuſammen, und
nimmt an Bevölkerung alljährlich bedeutend zu. Ein beträglicher Theil der Be-
wohner beſteht aus freien Negern. Auf Cuba beſteht das Erzbisthum St. Jago
de Cuba, welches den ſüdöſtlichen Theil, und das Bisthum Havanna, welches
den nordweſtlichen Theil der Inſel in ſich begreift. Die Stadt Havanna, die
größte Stadt Weſtindiens und eine der wichtigſten Handelsſtädte der Welt, ent-
hält über 200,000 Einw. In der Domkirche ruhen die Gebeine des Chriſtoph
Columbus. b) Die Inſel Porto, 187 □Meilen groß, mit 400,000 katholi-
ſchen Einwohnern. Die Hauptſtadt St. Juan de Portorico iſt Sitz des Biſchofs,
deſſen Sprengel die ganze Inſel und die ſpaniſchen Jungferninſeln umfaßt. Unter

Digitized by Google

den Einwohnern beſteht faſt die Hälfte aus freien Negern; nur der zehnte T
beſteht noch aus Sclaven. c) Die ſpaniſchen Jungferninſeln Bieque, Culebra
mit etwa 3000 katholiſchen Einwohnern. — II. Die Inſel Haiti, und zw
a) das gleichnamige Kaiſerthum, welches die größere und fruchtbarere Hälfte d
im Ganzen 1385 □Meilen enthaltenden Inſel umfaßt. Die Einwohner ſ
mit Ausnahme weniger Weißen Neger und Mulatten in Zahl von etwa 1 Mi
lion. Hier und da haben ſich proteſtantiſche Sectirer eingeniſtet, die jedoch n
geringen Eingang gefunden haben. Ein Bisthum beſteht noch nicht. Unter d
Negern ſollen noch viele Spuren des Heidenthumes gefunden werden. Ueberha
mag es wohl keinen Theil der katholiſchen Welt geben, der bis jetzt noch in ein
verwahrloſeteren Zuſtande ſich befände, als Haiti. b) Die Republik Domin
von Weißen ſpaniſcher Abſtammung bewohnt. Die 200,000 Einw. ſind au
ſchließlich katholiſch. Hier beſteht das Erzbisthum St. Domingo. — III. D
engliſchen Beſitzungen. a) Das Erzbisthum Puerta de Espana (Spaniſh Tow
Hierzu gehört die Inſel Trinidad, gegenwärtig im brittiſchen Weſtindien wo
blühendſte Colonie. Unter den 70,000 Einw. bekennen ſich 60,000 zum kat
liſchen Glauben. Im J. 1852 beſtanden bereits 18 Pfarrkirchen und 12 Su
curſalen. Die neue Domkirche zu Puerta de Espana iſt 240 Fuß lang, im go
ſchen Styl mit einem Koſtenaufwand von 364,000 Thalern erbaut. Sie w
im Februar 1851 vor der Inthroniſirung des neuen Erzbiſchofs mit großer Fe
lichkeit eingeweiht. Die Inſel Tabago hatte 1852 unter ihren 10—12,000 Ein
noch nicht viele Katholiken, weil dort noch kein Geiſtlicher ſeinen bleibenden S
hatte. — Grenada hat 30,000 Einw., darunter 25,000 Katholiken. Es beſteh
bereits (im J. 1852) 6 Pfarreien mit eben ſo vielen ſteinernen Kirchen. D
Grenadillen haben 2 Kirchen. Auf Carriacou ſind unter 4000 Einw. 3500 katho-
liſch; auf den übrigen Inſeln mögen noch 15—1600 Katholiken wohnen. Auf
St. Vincent war 1852 erſt eine Kirche; die Zahl der Katholiken iſt unter 26,000
Einw. auf 6—7000 gewachſen. Sta Lucia hat 25,000 Einw., worunter 19 bis
20,000 Katholiken. Im J. 1852 beſtanden bereits 10 Pfarreien mit eben ſo
vielen Kirchen. Im Bereiche des erzbiſchöflichen Sprengels, wo vor 20 Jahren
kaum von einem Beſtande der katholiſchen Kirche die Rede ſein konnte, wohnen
alſo 110—112,000 Katholiken und 40,000 Proteſtanten. Zu Puerta de Espana
wirken für die Erziehung der weiblichen Jugend unter Negern und Weißen die
Schweſtern vom hl. Joſeph von Clugny. Auf Sta Lucia beſteht eine Genoſſen-
ſchaft vom Herzen Mariä. b) Das Bisthum Roſeau auf der Inſel Dominica.
Hier ſind die 21—22,000 Einw. faſt alle katholiſch. Im J. 1852 beſtanden
ſchon 10 Pfarreien. Für den Unterricht ſorgen die Schweſtern des hl. Joſeph
von Clugny. Die Inſel Montſerrat, St. Chriſtoph, Nevis ꝛc. haben unter einer
Bevölkerung von etwa 90,000 Seelen nur 8—10,000 Katholiken, eine Zahl, die
ſich vermehren wird, ſobald für Kirchen und Seelſorger hinreichend kann geſorgt
werden. Die däniſchen Inſeln Sta Cruz, St. Johann und St. Thomas mögen
zuſammen unter 40,000 Einw. 22,000 Katholiken in 3 Pfarreien enthalten.
c) Der hierher gehörige Theil des apoſtoliſchen Vicariats von brittiſch Guiana.
Die große Maſſe der Einwohner von Barbadoes iſt proteſtantiſch. Die Beſatzung
beſteht großen Theiles aus katholiſchen Irländern. Die Zahl der ſonſtigen Ka-
tholiken wiſſen wir nicht genau anzugeben. d) Das apoſtoliſche Vicariat von
Jamaica, dieſe Inſel nebſt den Bahamainſeln und Balize umfaſſend. Die Inſel
Jamaica iſt 188 □Meilen groß mit 400—420,000 Einw. Die Zahl der Prote-
ſtanten mag ſich auf 150—160,000 belaufen. Die katholiſche Kirche iſt erſt im
Werden begriffen, und mag 9—10,000 Gläubige zählen. Auf den Bahamain-
ſeln kann ihre Zahl nur unbedeutend ſein; beträglich iſt ſie dagegen in Honduras
oder Balize. In ganz brittiſch Weſtindien überſteigt die Zahl der Katholiken
bereits 200,000. — IV. Die franzöſiſchen Beſitzungen. Sie umfaſſen a) die

Digitized by Google

iſeln Marie Galante, Deſiderade und Saintes, die zuſammen 136,000 Einw. iben, welche ſich mit geringen Ausnahmen zum katholiſchen Glauben bekennen. ointe a Pitre iſt der Sitz des neu errichteten Bisthumes. b) Martinique mit 30,000 Einw. bildet ebenfalls ein eignes Bisthum. Die ſämmtlichen franzöſi-)en Beſitzungen enthalten demnach 266,000 Einw. — V. Die däniſchen und)wediſchen (Barthelemy) Beſitzungen ſiehe unter Nr. III. — VI. Die holländi- ſhen Beſitzungen. Hier hat ſich die katholiſche Kirche in neueſter Zeit bedeutend :hoben. Curaçao hat unter 18,000 Einw. 16,000 Katholiken, an deren Spitze n apoſtoliſcher Vicar ſteht. Die andern Inſeln Buen Ayre, Oruba, St. Eu- ache, Saba, St. Martin haben ungefähr eben ſo viele Einwohner, unter denen ie Proteſtanten die größere Hälfte bilden mögen. — VII. Die zu Venezuela ge- örigen Inſeln. Die vorzüglichſte iſt Margarita. Alle zuſammen haben etwa 5,000 kathol. Einwohner. Ganz Weſtindien enthält demnach 3 Erzbisthümer, Bisthümer und 3 apoſtoliſche Vicariate. Die Zahl der Katholiken beläuft ſich uf etwas über 3,700,000; die der Proteſtanten auf 4—500,000. — Die große Bichtigkeit Weſtindiens für die katholiſche Kirche leuchtet aus der gegebenen Dar- tellung ein. Die engliſchen Colonien ſind es, wo unter den jetzigen Umſtänden ie Freiheit und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate ſich am glücklichſten ntwickeln kann. Sie bilden in dieſer Hinſicht einen heilſamen Gegenſatz zu den Ländern ſpaniſcher Coloniſation, welche das Syſtem der Knechtung der Kirche us der Zeit des inneren Verfalles der ſpaniſchen Herrſchaft ererbt und meiſtens bis jetzt beibehalten haben. Der heilſame Einfluß der engliſchen Colonien, von denen ſonſt ſo viel Böſes ausgegangen iſt, auf eine freiere Entwicklung der Kirche in den ſpaniſchen Colonieländern kann nicht ausbleiben. — Die ſpaniſchen Be- ſitzungen in Weſtindien aber ſind für die katholiſche Kirche eben ſo wichtig, weil ſie ein Band bilden müſſen zwiſchen dem alten Spanien und den jungen Tochter- ſtaaten in der neuen Welt. Dieſelben ſind fortwährend der Gefahr ausgeſetzt, von der anglo-americaniſchen Barbarei überflutet zu werden, und ihren katholi- ſchen Charakter zu verlieren. Spanien muß ihnen die Hand reichen, und die reichen Schätze geiſtigen Lebens, deſſen dieſes Land in der Zeit ſeiner Blüthe und Macht eine ſo reiche Fülle erzeugte, ihnen zufließen laſſen, um ihre wahre Selbſt- ſtändigkeit zu erhalten. Das kann Spanien freilich nur, wenn es im Geiſte des mit Rom geſchloſſenen Concordates ſeinen eigenen katholiſchen Beruf wieder recht begreift. Die franzöſiſchen Colonien und Haiti endlich haben einen ganz eigen- thümlichen Beruf, und zwar für die Neger ſowohl in America als in Africa ſelbſt. Durch eine eigenthümliche Zulaſſung Gottes iſt es geſchehen, daß die africaniſche Bevölkerung in den Oſtländern von Süd- und Nordamerica und in Weſtindien zu einer Stärke von 10—12 Millionen Seelen herangewachſen iſt. Etwa 7 Mil- lionen von ihnen bekennen ſich zum katholiſchen Glauben, aber von einer eigent- lichen Durchdringung durch denſelben, von einer ſelbſtſtändigen freien Erfaſſung des Glaubens kann in Bezug auf die große Maſſe noch nicht die Rede ſein. Wie unendlich wichtig wäre es daher, wenn in Haiti, dem einzigen freien Ne- gerſtaat in America, die kirchlichen Verhältniſſe geordnet wären, wenn ſich dort ein kräftiges katholiſches Leben entwickeln könnte! Sicher auch hätte die Vor- ſehung nicht zugelaſſen, daß ſo viele Tauſende von Negern ihrer unglücklichen Heimat und den Armen der Ihrigen entriſſen wurden, hätte ſie den Negervölkern aus ihrem Unglücke nicht ein großes Heil bereiten wollen. Von den chriſtlichen Negern in America muß dereinſt die Bekehrung von Guinea und Inner-Africa, wo nicht ausgehen, doch weſentlich unterſtützt werden. Die Errichtung der vier neuen Bisthümer unter der Negerbevölkerung von Trinidad, Dominica, Guada- loupe und Martinique iſt daher als ein doppelt wichtiges und bedeutungsvolles Ereigniß zu betrachten. Möchten nur recht bald noch einige Bisthümer auf Haiti hinzukommen. [Eduard Michelis.]

Digitized by Google

Weſtphal, Joachim, proteſtantiſcher Theologe, ſtrenger Anhänger Luthers wider die Sacramentirer, ward um 1510 oder 1511 zu Hamburg von unbemittelten Eltern geboren, beſuchte die Schule St. Nicolai daſelbſt, ſpäter legte er fünf Jahre lang zu Lüneburg den Grund zu den höheren Studien, bezog im J. 1527 die Univerſität Wittenberg, wo ihn gute Freunde unterhielten, da ihm ſein Vater, ein armer Zimmermann, nichts geben konnte. Sehr großer Fleiß und ungewöhnlicher Fortgang im Studium befähigten ihn zur Erlangung der Magiſterwürde; im J. 1532 ward er auf den Vorſchlag Melanchthons als Conrector an die St. Johannisſchule zu Hamburg berufen, begab ſich aber ſchon im J. 1534, nachdem der Magiſtrat ihm ein anſehnliches Stipendium ausgeſtellt hatte, nach Wittenberg zurück, von da jedoch wegen graſſirender Peſtkrankheit 1535 nach Jena, und in demſelben Jahre nach Erfurt, wo er mehreren Studenten Unterricht ertheilte. Nachdem er noch die Univerſitäten Marburg, Straßburg, Heidelberg, Tübingen, Baſel und Leipzig beſucht hatte, kam er wieder nach Wittenberg, war hier ein fleißiger Schüler Luthers und Melanchthons und zeichnete ſich durch Diſputirkunſt aus. Bereits war Weſtphal als Profeſſor nach Roſtock berufen, und ſchon war er im Begriffe, dahin abzureiſen, als ihm 1541 zu Hamburg das Paſtorat an der Catharinenkirche angetragen wurde. Er nahm daſſelbe an und ſtand ihm mit unermüdlichem Eifer vor. Im J. 1571 ward er Superintendent in Hamburg, ſtarb aber ſchon im J. 1574 im Januar im 64. Lebensjahre. Man nahm es ihm von mehreren Seiten übel, daß er ſich ſtark in die damals unter den Proteſtanten ſelbſt herrſchenden Streitigkeiten gemiſcht, ſeinen eigenen Glaubensgenoſſen in mehreren Schriften ſcharfe Hiebe verſetzt, und bei Gelegenheit des Sacramentſtreites (ſ. d. A.) ſelbſt ſeines Lehrers Melanchthon nicht geſchont habe. Das erklärt ſich bei Weſtphal daraus, daß er ein ſteifer Anhänger der Luther'ſchen Abendmahlslehre, und ein Widerſacher der ſog. Sacramentirer, d. i. derjenigen war, welche die reale Gegenwart Chriſti im hl. Abendmahle beſtritten, und dieſes Sacrament, wie die Schweizer Theologen Zwingli, Calvin u. ſ. w. gethan, zu einer bloß ſymboliſch ſignificativen Bedeutung herab zu idealiſiren trachteten. Da nun der feine Melanchthon Luthers Abendmahlslehre noch zu craß fand, und in dieſem Puncte kryptocalviniſtiſche Anſichten hegte, ſo war es in der Natur der Verhältniſſe gelegen, daß Weſtphal im Eifer für ſeine vermeinte „orthodoxe" Abendmahlslehre auch an Melanchthon herankam. Weſtphal hat viele Schriften, meiſtens polemiſchen Inhalts, hinterlaſſen, wovon hier folgende erwähnt werden ſollen: Lutheri sententia de metaphoris e scriptis ejus collecta (zu Magdeburg auch teutſch erſchienen); Historia vituli aurei Aaronis ad nostra tempora et controversias accommodata (ins Teutſche überſetzt erſchienen zu Magdeburg 1549); Explicatio psalmi 46; fundamentum doctrinae de remissione peccatorum per prophetas et Apostolos positum; farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta; recta fides de coena Domini ex verbis apostoli Pauli et Evangelistarum demonstrata et communita; justa defensio adversus cujusdam sacramentarii falsam criminationem; collectanea sententiarum Augustini de coena Domini, addita est confutatio, vindicans a corruptelis plerosque locos, quos Sacramentarii pro se ex Augustino falso citant; fides D. Cyrilli, episcopi Alexandr. de praesentia corporis et sanguinis Christi in s. coenae Communione; loci praecipui de vi, usu et dignitate salutiferi baptismi ex evangelistis et apostolis collecti, epistola responsoria ad convicia Joh. Calvini, item defensio adversus insignia mendacia Joh. a Lasco, quae in epistola ad Poloniae regem contra Saxonicas ecclesias sparsit; confessio fidei de eucharistiae Sacramento; Phil. Melanchthonis sententia de coena Domini ex scriptis ejus collecta; apologia adversus venenatum antidotum Valer. Pollani sacramentarii; confutatio aliquot enormium mendaciorum Joh. Calvini secuturae apologiae contra ejus forores praemissa; epistola ad *Conr. Schlüssel-*

burgium contra errorem Synergistarum et Majoristarum etc. Zwei Predigten aus Matth. XXI., daß man in den Kirchen alles in bekannter gemeiner Sprache leſen und ſingen ſoll; vier Predigten wider die Interimiſten und Adiaphoriſten; auch hat Weſtphal Fr. Alberi's Buch wider die verfluchte Lehre der Carlſtädter (Carlſtadt war der Patriarch der Sacramentirer) und alle fürnehmſte Häupter der Sacramentirer ꝛc. zum Druck befördert. Seine übrigen Schriften ſind nachzuſehen in Jöchers allgem. Gelehrtenlexicon, Bd. IV. — Ein anderer Joachim Weſtphal jener Zeit († 1569) war Prediger zu Sangershauſen, ſpäter in Gerbſted im Mansfeldiſchen, und klagte bereits im J. 1567 über heranfluthenden Sittenverfall ſeit der Einführung der „reinen" Lehre, über den groben Epicuräismus, der ſich überall zeige, und ſo traurig abſteche gegen die guten Zeiten der einfältigen Vorfahren; dieſe würden, meint Weſtphal, wenn ſie wieder kommen ſollten, Teutſchland und ſeine Bewohner nicht kennen; denn „es ſei alle teutſche Art umgekehrt, und Treu, Glauben und dergleichen Tugenden ſeien ſeltſam, beſonders ſei die Sündfluth, Sodoma und Gomorrha, auch der Venusberg ſelber nur ein Kinderſpiel geweſen gegen die jetzt verlaufende Unzucht." Schriften von dieſem Weſtphal ſind: deſſen Willkomm, Urſell 1568, und ſein Hoffartsteufel im theatr. diabol.; dann „Leichreden." S. Döllingers Reformation und ihre Entw. II. Bd. [Dür.]

Weſtphalen (ſeine kirchliche Stellung und Bedeutung in neuerer Zeit). Was die Begründung des Chriſtenthumes in Weſtphalen betrifft, ſo müſſen wir hier auf die Artikel Münſter, Osnabrück, Paderborn und Minden hinweiſen, obwohl die beiden erſteren einer Umarbeitung gar ſehr bedürfen. Wir faſſen hier Weſtphalen nicht nach der alten Eintheilung auf, wo es einen eignen Kreis des teutſchen Reiches bildete, ſondern nach ſeinem engern Begriffe, wonach es die gleichnamige Provinz des preußiſchen Staates und einige durch Volksthümlichkeit und durch kirchlichen Verband damit verbundene Gebiete in ſich begreift. Die preußiſche Provinz Weſtphalen iſt zuſammengeſetzt aus dem größten Theile des ehemaligen Hochſtiftes Münſter, aus dem ganzen Fürſtenthume Paderborn mit Ausnahme einiger Ortſchaften, die an Churheſſen gefallen ſind, dem Herzogthume Weſtphalen (früher Churcölniſch), der Grafſchaft Mark, der Grafſchaft Ravensberg mit dem Fürſtenthum Minden (alle 3 früher Brandenburgiſch), dem Fürſtenth. Recklinghauſen (früher Churcölniſch), dem Gebiete der Abtei Corvey, dem ſog. Siegerlande (früher Naſſauiſch), nebſt einer großen Anzahl früher reichsunmittelbarer Grafſchaften, Herrſchaften und Reichsſtädten u. ſ. w., wie Salm, Tecklenburg, Lingen (der oberen Grafſchaft), Hohenlimburg, Steinfurt, Wittgenſtein (mehre Linien), Gemen, Höxter, Dortmund, Soeſt ꝛc. Die ganze Provinz enthält 367 □Meilen und etwa 1,500,000 Einw. — Außerdem rechnen wir hier zu Weſtphalen das Fürſtenthum Lippe-Detmold, früher ein Lehen vom Bisthum Paderborn mit 21 □Meilen und 72,000 Einw.; die Grafſchaft Pyrmont (zu Waldeck gehörig) mit 6100 Einw.; die hannoverſche Landdroſtei Osnabrück, enthaltend das Fürſtenthum gl. N.; das Herzogthum Aremberg (ehemals zum Bisthum Münſter gehörend), die Grafſchaft Niederlingen, die Grafſchaft Bentheim mit 110 □Meilen und 280—290,000 Einw.; endlich die beiden oldenburgiſchen Aemter Vechte und Kloppenburg mit etwa 70,000 Einw., die ehemals zum Fürſtenthume Münſter gehörten. Auf dieſem ganzen Ländergebiete wohnt alſo eine Bevölkerung von beinahe 2 Millionen Seelen. Es umfaßt von dem alten Reichskreiſe Weſtphalen gerade den Theil, der von den ungemiſchteſten Stämmen des Sachſenvolkes bewohnt war, und der bis auf den heutigen Tag die alte teutſche Sitte und Volkseigenthümlichkeit unter allen Bewohnern Teutſchlands vielleicht am treueſten bewahrt hat. Im Norden und Nordweſten läßt ſich die Grenze des Sachſenvolkes ſchwerlich genau beſtimmen. In den Niederemsländern ſaßen den Sachſen verwandte Stämme, die ſpäter mit ihnen ganz

Digitized by Google

verſchmolzen. Einige Theile des früher zum Fürſtenthume Münſter gehörenden jetzt oldenburgiſchen Amtes Kloppenburg (Frieſoyte) ſind ſchon ganz entſchieden frieſiſch, und haben ihren Volkscharakter bis auf den heutigen Tag bewahrt. Im Oſten bildet die Weſer von der heſſiſchen Grenze bis beinahe zum Einfluſſe der Hunte die eigentliche weſtphäliſche Grenze, wenn man nämlich das Land Engern, deſſen Grenzen ſchwer mit Genauigkeit zu beſtimmen ſind, zum weſtphäliſchen Lande rechnen will. Engern gehörte ganz zum Biſthume Minden, das ſich über das Fürſtenthum Minden auf beiden Seiten der Weſer, über die Grafſchaft Ravensberg und über die jetzt hannoverſchen Grafſchaften Hoya und Diepholz erſtreckte. In jetziger Zeit rechnet man nur den Theil des alten Biſthumes Minden, der zum preußiſchen Staate gehört, zu Weſtphalen im engeren Sinne. Im Süden gehören die Bevölkerungen der Kreiſe Berleburg und Siegen nicht mehr dem eigentlich ſächſiſchen Volksſtamme an. Ebenſo gehen im Weſten und Nordweſten an der Grenze der Rheinlande und der Niederlande die Sachſen allmälig in Franken und Frieſen über. Auf dem rechten Ufer der Weſer, namentlich in den Gegenden der Aller, Leine und des Harzes, und dann die Elbe abwärts findet ſich zwar auch ſächſiſche Nationalität, aber nirgends iſt ſie ſo rein und ungemiſcht wie in Weſtphalen. Je weiter man nach Oſten vordringt, um ſo gemiſchter wird die Bevölkerung mit ſlaviſchen Elementen, während am rechten Ufer der Elbe nur noch germaniſirte Slaven zu finden ſind. In Weſtphalen hat ſich zugleich mit der Reinheit der Abſtammung auch die alte Sitte und Verfaſſung am ungetrübteſten erhalten. Der Weſtphale liebt nicht das Zuſammenwohnen in großen Dörfern. In den Ortſchaften wohnen meiſtens nur die geringeren Bauern, die Schenkwirthe und Handwerker. Der freie Bauer wohnt draußen inmitten ſeines Beſitzthumes. Rund um den Hof iſt ein Kranz von Bäumen gepflanzt, oft ſind es hundertjährige Eichen, die ihr Geäſte auf das bemooſete Dach des Hauſes niederſenken. Auf der einen Seite iſt der Hof von dem Garten, auf der andern von Wieſen und Ackerfeldern umgeben. Die Felder ſind umſchloſſen von einem Erdwall, auf dem dichtes Geſträuch wächſt, und knollige Baumwurzeln immer neue Sproſſen, die jedes Mal nach 5 oder 6 Jahren abgehauen werden, hervortreiben, und über die Felder und Wieſen hin ragt das Gehölz. Je älter und unberührter die Eichen im Gebüſche, deſto ſtolzer und ſelbſtbewußter der Landmann. Hier und da gewähren die Gebüſche eine Durchſicht bis zum Hofe des Nachbarn, oder es öffnet ſich eine Fernſicht zu dem emporragenden Thurm des Dorfes, der am Sonntage alle Bewohner der Hunderte von zerſtreuten Höfen zur Kirche ruft, die den eigentlichſten Einigungspunct der Gemeinde bildet. Wer Weſtphalen, und namentlich das Münſterland auf den großen Straßen oder auf der Eiſenbahn durchreiſet, wird von ſeiner eigenthümlichen Schönheit, die ſeine Bewohner mit ſo inniger Liebe an die Heimath feſſelt, wenig ahnen. Man muß abſeiten der großen Heerſtraßen die ländlichen Gaue mit ihren reichen Bauerhöfen und Adelsſitzen, mit ihren Kirchen, Capellen und Heiligenbildern, mit ihren ſchattigen Hohlwegen und ihrem unvergleichlichen Grün der Wieſen und Wälder durchwandert haben, um die Schönheit des Landes würdigen zu können. Die Eigenthümlichkeit des Landes hat ſich im Charakter des weſtphäliſchen Volkes in ganz auffallender Weiſe abgeprägt. Der Weſtphale erſcheint, trotz der vorwiegenden Gemüthlichkeit ſeines Charakters, gegen den Fremden, oder vielmehr gegen das Fremde, abgeſchloſſen und mißtrauiſch. Er lebt in einem Kreiſe, der in einer ganz beſonderen Weiſe ſein iſt. Eine lange Ueberlieferung an Sitte, Brauch und Denkungsart aus alter Vorzeit hat ſich ihm eingelebt. In ihr iſt er zu Hauſe, in ihrem Lichte ſchaut er alle Dinge an, und läßt ſich von dieſer mit ſeinem Leben und Weſen verwachſenen Anſchauung durch fremden Einfluß nicht ſobald abbringen. Bei ſolcher Eigenthümlichkeit des weſtphäliſchen Volkscharakters läßt ſich begreifen, wie wichtig es für die katholiſche Religion in Norddeutſchland iſt,

Digitized by Google

aß gerade in den Ländern zwiſchen dem Rhein, der Weſer und der Nordſee ein Beſtand für die Kirche gerettet iſt. Bei einer Verbindung mit einem proteſtan-ſchen Staate mußte gerade Weſtphalen eine zähe Widerſtandskraft gegen das Eindringen des Proteſtantismus beſitzen. Es mußte eine ſolche in ſich abgeſchloſ-ene Volksthümlichkeit bei hinzutretender tüchtiger Bildung im Stande ſein, Charaktere hervorzubringen, die unter allen Verhältniſſen ihre katholiſche Ge-nnung behaupteten, und vielen Schwankenden eine Stütze boten. In der That t auch der Provinz Weſtphalen in der neuern Entwicklungsgeſchichte Preußens ine Rolle zugefallen, die dem bezeichneten Charakter ſeines Volkes entſpricht. Wird aber einmal der Weſtphale in ſeinem katholiſchen Glauben erſchüttert, da t er geneigt, in wilde und finſtere Schwärmerei überzugehen. Die Geſchichte er älteren und neueren Zeit liefert dazu Belege in Menge. Beim Ausbruche er Reformation waren es faſt nur die Städte, in welchen die Neuerung Ein-ang fand. In der Stadt Münſter hatte die Reformation in unglaublich kurzer Zeit bereits alle ihre Phaſen bis zur Wiedertäuferei durchlaufen, während der Bauernſtand und der größte Theil des Adels noch unerſchütterlich dem katholiſchen Glauben anhing, und bei der Belagerung und Eroberung der Hauptſtadt die treueſten Dienſte leiſtete. Als bald darauf vom Biſchofe ſelbſt der Verſuch ge-macht wurde, das Hochſtift in ein weltliches Fürſtenthum zu verwandeln, leiſteten ie Stände und wieder vorzugsweiſe der Adel und die Bauern den entſchloſſen-ten Widerſtand. In der Stadt Münſter wucherte der Proteſtantismus im Ge-eimen noch mehr als 100 Jahre lang fort, und unterhielt ein Einverſtändniß mit en Holländern, welche 200 Jahre hindurch die gefährlichſten Feinde der katho-iſchen Religion im nördlichen Weſtphalen blieben. Dem großen Fürſtbiſchof Bernhard von Galen gelang es, durch Begründung eines tüchtigen Schulunter-ichtes und durch Heranbildung eines ſittenreinen, ſeeleneifrigen Clerus, die letz-en Reſte des Proteſtantismus im Münſterlande zu erſticken. Er vertrieb auch ie Schweden aus Vechte, wo ſie ſeit dem 30jährigen Kriege ſich eingelagert atten und das Niederſtift brandſchatzten, und bedrängte die Holländer, die bis ahin ihre Raub- und Plünderungszüge von der Grafſchaft Lingen aus bis in das igentliche Münſterland und den Rhein aufwärts bis ins Cölniſche ausdehnten, n ihrem eignen Lande dergeſtalt, daß Weſtphalen von dieſer Seite fortan Ruhe atte. In Zeit der franzöſiſchen Revolution, während in Teutſchland unkirchlicher Sinn und Verflachung überall herrſchte, und ſelbſt von den Sitzen der Kirchen-ürſten aus verbreitet wurde, genoß das Fürſtenthum Münſter das Glück, unter er eben ſo weiſen und kräftigen als ſtreng kirchlichen Leitung des Miniſters Frei-errn von Fürſtenberg zu ſtehen. Die Hauptſtadt war damals der Sammelplatz berühmter Männer und Frauen, deren Verdienſt um die katholiſche Sache in Teutſchland ihnen einen unſterblichen Namen erworben hat. Wir nennen hier außer der Fürſtin von Gallitzin (Galyczin) nur die Namen Stolberg, Overberg, Kiſtemaker, Katerkamp, Kellermann, Clemens Auguſt, Maximilian und Franz von Droſte zu Viſchering. Auch Proteſtanten, wie Hamann, Hemſterhuys und Claudius ſchloſſen ſich dieſem Kreiſe edler Männer an. — Das Bisthum Pader-born war ebenfalls zur Zeit der ſog. Reformation bis zum Schluß des weſtphä-liſchen Friedens großen Gefahren ausgeſetzt. Das Fürſtenthum Lippe entzog ſich ganz der Lehenshoheit des Biſchofs und ging zum Proteſtantismus über. Die Hauptſtadt ſelbſt huldigte bereits der neuen Lehre, und wurde erſt allmählig durch die Jeſuiten wieder bekehrt. Was die Holländer für das Hochſtift Münſter, das waren die Heſſen für das Fürſtenthum Paderborn. Es iſt unglaublich, wie viel im 30jährigen Kriege das Land durch Heſſen, Braunſchweiger und Schweden gelitten hat. Auch wäre das Bisthum wohl ſchwerlich der Seculariſation ent-gangen, wenn nicht zur Zeit des weſtphäliſchen Friedens die Verwendung des Domcapitels von Mans, mit dem das Domcapitel von Paderborn ſeit der Ueber-

Digitized by Google

tragung der Reliquien des hl. Liborius (episcop. Cenomanensis) in einem ganz eigenthümlichen Bündniſſe ſteht, bei Ludwig XIV. die Erhaltung des Hochſtiftes erwirkt hätte. Später wurden die vielen dem Lande geſchlagenen Wunden durch die weiſe Verwaltung vortrefflicher Fürſtbiſchöfe beſonders aus dem um die katholiſche Sache in Weſtphalen ſo verdienſtvollen Hauſe Fürſtenberg allmählig wieder geheilt, und ſo ein überaus wichtiger Theil Weſtphalens der Kirche erhalten. Das ſog. Herzogthum Weſtphalen, früher zu Churcöln gehörend, theilte mit dieſem ſeine Geſchicke. Die größte Gefahr wurde dem Glauben bereitet durch den Abfall des Churfürſten Gebhard zu Ende des 16. Jahrhunderts, indem dieſer Apoſtat gerade auf das Herzogthum Weſtphalen ſein Augenmerk geworfen hatte und ſich dort als weltlicher Fürſt zu behaupten ſuchte. Aber das kräftige Gebirgsvolk erhob ſich einmüthig für ſeinen Glauben, und trieb die Söldlinge Gebhards von den Grenzen zurück. Im 30jährigen Kriege hielt Attendorn ſiegreich eine Belagerung der Schweden aus. Das Herzogthum ſelbſt, weil hohes Gebirgsland, litt verhältnißmäßig wenig, und ſeine Kriegesknechte fochten mit großem Ruhm in den Heeren der Liga und des Kaiſers. Bis auf den heutigen Tag wird dieſes weſtphäliſche Gebirgsland von einem echtkatholiſchen Volke bewohnt. Andere höchſt wichtige Theile Weſtphalens gingen dagegen für die katholiſche Kirche verloren. Minden benahm ſich in der Zeit des Abfalls nicht allein ſchwach, ſondern leichtſinnig und frivol, und zog den größten Theil des Biſthumes mit in den Abfall hinein. Tilly ſtellte im 30jährigen Kriege zwar in mehreren Orten den katholiſchen Gottesdienſt her, ſo daß beim weſtphäliſchen Frieden ſelbſt das Stiftscapitel in der Hauptſtadt Minden zum großen Theile katholiſch belaſſen wurde; da aber die Landeshoheit an Brandenburg überging, ſo war an eine Wiedergewinnung des Landes für den katholiſchen Glauben nicht zu denken. Nur einzelne Funken des katholiſchen Glaubens glüheten in Minden und Ravensberg fort, die nur mit Mühe vor gänzlichem Erlöſchen bewahrt wurden. Aehnlich ging es mit der Grafſchaft Mark, die das ſchöne Hügelland zwiſchen der mittleren Lenne und Ruhr einnimmt, und dann über die Ruhr hin an der Weſtſeite das Herzogthum Weſtphalen begrenzt. Auch hier ſtellte Tilly im 30jährigen Kriege in manchen Orten den katholiſchen Gottesdienſt her, und erhielt ſo eine große Anzahl von Kirchen, um welche ſich nach und nach zahlreiche Gemeinden ſammelten. Unter brandenburgiſcher Herrſchaft lebten die Katholiken in der Mark unter ſchwerem Drucke. Die Grafſchaft Tecklenburg und Wittgenſtein, die Reichsſtadt Höxter, ferner Lippſtadt, Dortmund, Soeſt ꝛc. gingen für die katholiſche Kirche ganz oder doch größten Theils verloren, die gefürſtete Abtei Corvey jedoch mit ihrem Gebiete wurde erhalten. Sehr ſchlimm ſtand es im Biſthum Osnabrück, wo die Stadt größten Theils, und das Land zur Hälfte vom Glauben abfiel, und von der Zeit des weſtphäliſchen Friedens an ein proteſtantiſcher Fürſtbiſchof mit einem katholiſchen abwechſelnd regierte. — Aus religiös ſo verſchiedenen Elementen iſt das heutige Weſtphalen zuſammengeſetzt. Es war zu erwarten, daß, ſobald die früher durch viele Landesgrenzen von einander getrennten religiöſen Gebiete zu einem größeren Ganzen zuſammengeworfen wurden, ein Hinüberſtrömen aus dem einen Religionsgebiete in das andere beginnen würde, und es iſt äußerſt intereſſant zu beobachten, auf welche Seite hin ſich hierbei der größere Vortheil neigt. Die Katholiken ſtehen von einer Seite in einem entſchiedenen Nachtheil, der durch andere Vortheile ſchwerlich ganz aufgewogen werden kann. Die Regierung iſt proteſtantiſch, und ſie begünſtigt nicht allein die Proteſtanten, ſondern ſie verwendet geradezu die Mittel des Staates zur proteſtantiſchen Propaganda. Es werden vorher die Orte auserſehen, wo eine proteſtantiſche Gemeinde gegründet werden ſoll. Darauf wird eine Anzahl von Beamten hingeſchickt, die nur dann Beförderung, Gratificationen u. dgl. zu erwarten haben, wenn ſie einen gehörigen Eifer für Aufrichtung proteſtantiſcher Kirchen und

Digitized by Google

Schulen beweiſen. Der Staat iſt dann ſehr gerne bereit, zur Begründung eines neuen Pfarrſyſtemes die Mittel herzugeben. Zur proteſtantiſchen Kirche richtet man gerne eines der aufgehobenen Klöſter ein. Was die Regierung, um den katholiſchen Theil der Bevölkerung durch gar zu einſeitige Verwendung der Staatsmittel nicht zu ſehr zu verletzen, nicht auf ſich nehmen mag, das bewerkſtelligt ſie durch den Guſtav-Adolph-Verein. In dieſer Weiſe iſt in neueſter Zeit die Provinz Weſtphalen mehr als irgend eine andere Gegend Preußens der Tummelplatz einer unermüdlichen proteſtantiſchen Propaganda geweſen. Es ſind proteſtantiſche Gemeinden begründet im Regierungsbezirke Münſter, in Münſter ſelbſt, in Coesfeld, Warendorf, Dülmen, Rheine, Recklinghauſen, Bochhold, Borken ꝛc. Noch auffallender aber wird das Syſtem der Propaganda in den Regierungsbezirken Minden und Arensberg betrieben. So beſteht eine proteſtantiſche Gemeinde zu Paderborn, Lippſpringe, Lichtenau (wo zugleich eine Schule für noch zu erwartende Kinder geſtiftet iſt; augenblicklich hat der Lehrer kein einziges Kind in der Schule) zu Warburg, Brilon, Meſchede, Arensberg, Menden, Olpe, Attendorn ꝛc. Allerdings erwächſt hieraus für Weſtphalen eine Gefahr. Jedoch läßt ſich nicht verkennen, daß alle dieſe neugegründeten proteſtantiſchen Gemeinden mehr oder weniger das Anſehen von Treibhauspflanzen haben, und mit Ausnahme der Städte, wo eine Menge von großen und kleinen Beamtenfamilien angeſiedelt wird (wie in Münſter, Arensberg, Paderborn) ſich eben keines bedeutenden Wachsthumes zu erfreuen haben. Dem Schreiber dieſes ſind proteſtantiſche Gemeinden bekannt, die regelmäßig durch Uebertritte zur katholiſchen Kirche decimirt werden. Die großen Nachtheile, die die Kirche durch die von Oben her planmäßig betriebene proteſtantiſche Propaganda erleidet, werden jedoch durch andere Vortheile zu Gunſten der Katholiken zum Theile wieder aufgewogen. Die Volksüberlieferung iſt in Weſtphalen durchgängig eine katholiſche, der Proteſtantismus iſt im Volke nicht einheimiſch. Das katholiſche Volk ſieht nicht ſowohl mit einem Gefühle von Furcht, als vielmehr von ſelbſtbewußter Ueberlegenheit auf den Proteſtantismus herab; das proteſtantiſche Volk dagegen zeigt im Allgemeinen einen Zug zum katholiſchen Glauben hin. Die aus den altpreußiſchen Provinzen hinübergepflanzten Beamten erregen häufig durch ihr ſchroffes Weſen Anſtoß bei ihren weſtphäliſchen Glaubensgenoſſen, und finden ſich bei ihnen nicht in ihrem rechten Elemente. Doch gibt es auch Gegenden, die ſich durch eine bittere Intoleranz gegen die Katholiken auszeichnen, namentlich in dem Theile der Mark, welcher an die Ruhr grenzt, ſowie in Ravensberg und Tecklenburg. Der katholiſche Bauernſtand in Weſtphalen zeigt ſich bei näherer Berührung im Allgemeinen über den proteſtantiſchen überlegen, ſo daß viel leichter katholiſche Bauern in einer proteſtantiſchen Gegend Wurzel faſſen, als umgekehrt. Der Grund davon liegt außer anderen Urſachen in der größeren Sittlichkeit, wodurch die Ehen fruchtbarer ſind. Ein zweiter Vortheil der katholiſchen Landestheile iſt der, daß dieſelben ganz überwiegend von einer Ackerbau treibenden Bevölkerung bewohnt ſind, die in der oben bezeichneten Weiſe in Höfen zerſtreut leben, wo die Anſammlung einer größeren Maſſe von Proteſtanten nicht ſo leicht möglich iſt, während die proteſtantiſchen Gegenden mit Städten mittlerer Größe bedeckt ſind, und die vielen Fabriken und Bergwerke Hunderte von Arbeitern aus allen Theilen des Landes herbeiziehen. Im Allgemeinen iſt darum die katholiſche Bevölkerung in den proteſtantiſchen Landestheilen in einer auffallend ſchnellen Zunahme begriffen. So iſt namentlich in der weſtphäliſchen Mark die Zahl der Katholiken viel beträglicher, als ſie in den öffentlichen Statiſtiken angegeben wird. In der Stadt Minden, wo die katholiſche Gemeinde im J. 1800 höchſt unbedeutend war, iſt jetzt mehr als der fünfte Theil der Einwohnerſchaft katholiſch. In Bielefeld, der Hauptſtadt von Ravensberg, iſt faſt der dritte Theil der Einwohner katholiſch. In Hörter an der Weſer, wo vor 160 Jahren kaum ein

Digitized by Google

dürftiger Ueberreſt von Katholiken noch vorhanden war, halten beide Confeſſionen ſich jetzt das Gleichgewicht, und dürften die Katholiken bei unparteiiſcher Zählung die Mehrzahl bilden. In Lippſtadt, wo bis 1806 gar keine Katholiken geduldet wurden, ließ Napoleon im J. 1810 für 300 Katholiken eine Gemeinde gründen; die Proteſtanten zählten damals 2070 Seelen. Nach der Zählung von 18[illegible] enthielt die Stadt 2700 und einige Katholiken, und gerade noch 2070 Proteſtanten. Die Stadt Soeſt hat nur Eine katholiſche Kirche nebſt einer Capelle, während die Proteſtanten im Beſitze von 6 oder 7 Kirchen ſind. An Zahl aber ſind die Proteſtanten den Katholiken nur noch wenig überlegen. In der fruchtbaren Soeſter Börde, die von einer dichten proteſtantiſchen Bevölkerung bedeckt iſt, ſind ſchon 16—1700 Katholiken angeſiedelt, die aber noch keine einzige eigene Kirche haben. Hier müßten 3 bis 4 Pfarreien gegründet werden. Hamm, die alte Hauptſtadt der Mark, zählt bereits 5—600 Katholiken mehr als Proteſtanten. In Unna iſt der fünfte, in Iſerlohn der vierte, in Dortmund und Hagen mehr als der dritte Theil katholiſch. In Bochum, Blankenſtein, Wattenſcheid und Caſtrop bilden die Katholiken die größere Hälfte. Ein großes Hinderniß für die katholiſche Kirche bildete früher der Umſtand, daß die Regierung nur äußerſt ſchwer die Erlaubniß zur Gründung neuer Gemeinden ertheilte. Das J. 1848 brachte hierin der Kirche größere Freiheit, ſo daß die Biſchöfe jetzt wenigſtens aus eigenen Mitteln für die Begründung von Schulen und Kirchen Sorge tragen können. Namentlich hat die Diöceſe Paderborn in neuerer Zeit hierin einen rühmlichen Eifer gezeigt. Neue Gemeinden oder Miſſionen ſind begründet zu Plettenberg, Meinerzhagen, Lüdenſcheid, Breckerfeld, Witten, Berleburg, Lübbecke, Petershagen ꝛc. Auch auf das Fürſtenthum Detmold hat der Biſchof von Paderborn ſeine Sorge gewandt; außer der ſchon ſeit mehreren Jahren beſtehenden Gemeinde zu Lemgo iſt eine neue in der Stadt Detmold gegründet und wird Gottesdienſt in Schwallenberg und Pyrmont gehalten. In der Diöceſe Münſter wurde eine Gemeinde gegründet in Tecklenburg. — Das ſehr zuſammengeſchrumpfte Biſthum Osnabrück hat durch die neue Organiſation einen beträchtlichen Zuwachs bekommen. Es gehört dazu außer dem früheren Fürſtenthum, der niederen Grafſchaft Lingen und der Grafſchaft Bentheim gegenwärtig das früher zum Hochſtifte Münſter gehörige Fürſtenthum Aremberg-Meppen und die hannoverſche Provinz Oſtfriesland, ſo daß es heut zu Tage einen Beſtand von 170—180,000 Katholiken enthält. Im alten Fürſtenthum Osnabrück iſt der katholiſche Bauernſtand wohlhabend und kräftig. Er hat dem proteſtantiſchen Boden abgewonnen, und bildet heut zu Tage die Ueberzahl. In der niedern Grafſchaft Lingen war früher die katholiſche Religion gewaltſam durch die Holländer unterdrückt, alle Kirchen, Schulen, Pfarrgüter waren den Proteſtanten übergeben. Unter preußiſcher Herrſchaft beſſerte ſich die äußere Lage der Katholiken nur wenig. Unter Hannover (ſeit 1815) erhielten ſie einen Theil ihrer Kirchen wieder, und bilden gegenwärtig neun Zehntel der Bevölkerung. Gleichwohl wird bis auf den heutigen Tag im hannoverſchen Staatskalender als die herrſchende Religion in der Provinz die reformirte bezeichnet. Im Fürſtenthum Aremberg, welches nur einige Hundert Proteſtanten zählt, wurde zu Meppen eine proteſtantiſche Gemeinde gegründet. Dagegen hat ſich die katholiſche Kirche in der ſonſt faſt ganz proteſtantiſchen Provinz Oſtfriesland in letzter Zeit ſehr befeſtigt, ſo daß daſelbſt jetzt 7 Gemeinden (zu Emden, Leer, Norden, Aurich, Neuſtadt-Gödens, Neuderveenen und Weener) beſtehen. Die Gründung neuer Gemeinden ſteht noch in Ausſicht. Was endlich das Großherzogthum Oldenburg betrifft, ſo iſt der früher münſterſche Theil mit etwa 72,000 Einw. mit Ausnahme einiger Hundert Proteſtanten ganz katholiſch. Das ſog. Saterland (ächte Frieſen) mit dem Hauptorte Frieſoyte mag wohl kaum Einen Proteſtanten unter ſeinen Bewohnern zählen. Die Stadt Wildeshauſen iſt bereits zu gleichen Hälften gemiſcht. Darüber hinaus

Digitized by Google

nach Norden gibt es nur einzelne katholiſche Gemeinden, und zwar zu Oldenburg und Jever und die neu gegründete Gemeinde zu Varel. — Aus allem dem wird man erſehen, daß die katholiſche Religion in Weſtphalen ungeachtet der außerordentlichen Begünſtigung des Proteſtantismus durch die proteſtantiſchen Regierungen ſich nicht auf den Standpunct eines bloß paſſiven Widerſtandes beſchränkt hat, ſondern raſtlos an ihrer weiteren Ausbreitung arbeitet. Dazu kommt, daß die 3 in Weſtphalen beſtehenden Biſthümer Münſter, Paderborn und Osnabrück ſich weithin über altproteſtantiſche Gebiete erſtrecken, ſo daß ihnen ſchon dadurch ein eigenthümlicher Miſſionsberuf zu Theil geworden iſt. Ins Beſondere iſt Paderborn, welches faſt alle proteſtantiſchen Theile der Provinz Weſtphalen, außerdem aber die ganze Provinz Sachſen, das Herzogthum Gotha, Schwarzburg-Sondershauſen und Rudolſtadt, und die Fürſtenthümer Lippe und Waldeck umfaßt, ein ganz beſonderer Beruf für die Miſſionen in Teutſchland zugefallen. Wir betrachten es darum auch als eine glückliche Fügung der göttlichen Vorſehung, daß gerade in dieſer Diöceſe das Directorium des Bonifaciusvereins ſeinen Sitz bekommen hat. — Zum Schluſſe geben wir eine kurze Ueberſicht des Beſtandes der katholiſchen Kirche in den einzelnen Theilen der Provinz Weſtphalen. Der Regierungsbezirk Münſter mit etwa 440,000 Einw. iſt faſt ausſchließlich katholiſch. Proteſtantiſch iſt nur ein Theil des Kreiſes Tecklenburg, der die gleichnamige proteſtantiſche Grafſchaft und die überwiegend katholiſche Grafſchaft Oberlingen enthält. Außerdem beſtehen nur 3 alt proteſtantiſche Gemeinden in dieſem Regierungsbezirke, zu Steinfurt, der Reſidenz des Fürſten von Bentheim-Steinfurt, die ſelbſt gemiſcht iſt, während der Kreis faſt ganz zur katholiſchen Kirche ſich bekennt, zu Gemen, der Hauptſtadt der Standesherrſchaft gleichen Namens (wo erſt ſeit einigen Jahren eine katholiſche Pfarrei gegründet wurde; die Einwohnerſchaft iſt zu 2 Dritteln katholiſch), und eine zum Kreiſe Warendorf geſchlagene Gemeinde. Der Regierungsbezirk Minden iſt gemiſcht. Die 450,000 Einw. bekennen ſich nicht ganz zur Hälfte zur katholiſchen Religion. Ueberwiegend proteſtantiſch ſind die Kreiſe Minden, Lübbecke, Herford, Bielefeld, Halle. Katholiſche Gemeinden beſtehen hier zu Minden, Petershagen, 3 werdende Gemeinden zu Rahden, Bünde und Enger, zu Vlotho, Herford, Bielefeld, Schildeſche, und die Stationen zu Stockkempen, wo das Grab Stolbergs iſt, Brinke und Tatenhauſen. Katholiſch dagegen ſind die Kreiſe Wiedenbrück (wo die Ortſchaften Reda und Gütersloh mehr als zur Hälfte proteſtantiſch ſind), Paderborn, Büren, Warburg und Brakel-Hörter. In letzterem Kreiſe liegen 3 alt proteſtantiſche Gemeinden. Der Regierungsbezirk Arensberg enthält gegen 600,000 Einw. die ihrem religiöſen Bekenntniſſe nach ungefähr eben ſo gemiſcht ſind, wie im Regierungsbezirke Minden. Damit die Vertheilung der verſchiedenen Bekenntniſſe auf dieſem gemiſchten Gebiete beſſer überſehen werden kann, gehen wir die einzelnen Kreiſe durch. Der Kreis Arensberg, zum Theil hohes Gebirgsland, iſt katholiſch, und hat nur 1 oder 2 neuerrichtete proteſtantiſche Gemeinden. Die Kreiſe Meſchede, Brilon und Olpe, die höchſten Gebirgsgegenden Weſtphalens enthaltend, ſind katholiſch; nur einige kleine proteſtantiſche Gemeinden ſind hier neu errichtet. Das Dorf Alt-Aſtenberg iſt der höchſte Punct Weſtphalens. Der Kreis Berleburg iſt proteſtantiſch. Es beſtehen hier die katholiſchen Gemeinden von Berleburg und Neu-Aſtenberg; zu Laasphe wohnt noch kein ſtändiger Prieſter. Der Kreis Siegen iſt gemiſcht, doch ſo, daß die Proteſtanten 4 Fünftel der Bewohner ausmachen. Die katholiſche Religion hat ſeit 15 Jahren hier ſehr merkliche Fortſchritte gemacht. Der Kreis Altena iſt proteſtantiſch; es beſtehen hier katholiſche Gemeinden zu Altena, Plettenberg, Meinerzhagen, Lüdenſcheid, Breckerfeld. Der Kreis Hagen iſt überwiegend proteſtantiſch, doch zählt er auch eine große Zahl Katholiken. Der Kreis Iſerlohn iſt gemiſcht; etwa das öſtliche Drittel (Menden, Balve ꝛc.) iſt katholiſch. Der Kreis Bochum iſt ebenfalls

gemiſcht, doch ſo, daß ſich die größere Hälfte der Einwohner zur katholi- Religion bekennt. Die Kreiſe Dortmund und Hamm ſind gemiſcht, jedoch über- wiegend proteſtantiſch. Der Kreis Soeſt iſt faſt zu gleichen Theilen kathol- (Werl) und proteſtantiſch. Der Kreis Lippſtadt endlich iſt katholiſch, nur Stadt iſt zu 2 Fünfteln proteſtantiſch. Die Provinz Weſtphalen wird nach unpartheiiſchen Zählung etwa 900,000 Katholiken und 600,000 Proteſtanten halten. — In dem Fürſtenthume Lippe-Detmold hat ſich allmählig wieder nicht unbeträglicher Beſtand an Katholiken angeſammelt. Ganz enclavirt Detmold und Pyrmont liegt die preußiſche Stadt Lügde, die mit ihrem Ge- 2200 nur katholiſche Einwohner enthält. Von da aus wird der Gottesdienſt Pyrmont verſehen. Zu Falkenhagen im Lippiſchen gründeten im 17. Jahrhun- die Jeſuiten eine Miſſion, die jetzt eine Pfarrei mit 1200 Seelen bildet. da wird der Gottesdienſt in Schwallenberg beſorgt. Die Pfarrei zu Lemgo 300 Katholiken, und die zuletzt gegründete Pfarrei zu Detmold erſt 115. ſchen Detmold und der Paderborner Grenze liegen im Teutoburger Walde ſog. Exterſteine (Rupes picarum, d. i. „Elſterſteine, in der Volksſprache ſteine"; Grimm leitet den Namen lächerlich genug von „ehgeſtern Steine, alte Steine" her!), in denen eine in den Felſen eingehauene Capelle offenbar den Zeiten Carls d. Gr. ſich erhalten hat. Die auf der Felswand eingegraben Sculpturen (die Kreuzabnahme) ſind wohl das älteſte ächtteutſche Monum- dieſer Art, welches wir beſitzen, und ſind, was das Verhältniß des Nation- Teutſchen zu dem Chriſtlichen betrifft, ſehr treffend mit dem Gedichte des „He- liand" verglichen worden, das auf weſtphäliſchem Boden nicht weit von der Stä- der Hermannsſchlacht und den blutigen Feldern der Sachſenkriege unter d. Gr. vielleicht in der Nähe dieſer hl. Grotten entſtanden iſt. So wie dieſe ernſten, erhabenen Bilder, dieſe unverwerflichen Zeugen von der tiefinniger Durchdringung des alten Sachſenvolkes durch die geheimnißvolle Kraft des katho- liſchen Glaubens, die Stürme einer frivolen Glaubensneuerung überdauert haben und dem Volke, das ſie nicht mehr verſtand, als ein Heiligthum werth geblieben ſind, nach deſſen Verſtändniß der Durſt in ihm nicht erloſchen, ſo ruht überall im Grunde ſelbſt des proteſtantiſchen Volkes in Weſtphalen noch ein ächtes des katholiſchen Glaubens, das von den übergeſchütteten Schlacken befreit einſt noch wieder reinen Stahl liefern wird. [Eduard Michelis.]

Weſtphäliſcher Friede. Dieſer Friedensſchluß begreift zwei zuſammen- hängende Verträge, welche zur endlichen Beilegung des unſeligen Religions- krieges, des dreißigjährigen, in Teutſchland in Folge der vom Kaiſer Ferdinand und den katholiſchen Reichsſtänden mit dem Könige Ludwig XIV. von Frankreich zu Münſter, und gleichzeitig mit Guſtav Adolphs Tochter, der Königin Chriſtine von Schweden, und den proteſtantiſchen Reichsſtänden zu Osnabrück gepflogenen Unterhandlungen den 14. (24.) October 1648 zu Stande kamen. Das I. P. O. (In- strumentum Pacis Osnabrugensis) enthält die Beſtimmungen dieſes Friedens in Hinſicht der religiöſen Verhältniſſe der Katholiken und Proteſtanten; das I. P. M. oder Münſteriſche Friedens-Inſtrument dagegen die territorialen und politiſchen Veränderungen. (Bezüglich letzterer ſ. d. A. Dreißigjähriger Krieg, Bd. III S. 302.) Die religiöſen Verhältniſſe aber wurden auf der Grundlage des Re- ligionsfriedens zu Augsburg 1555 (ſ. d. A. Augsburger Religionsfriede Bd. I. S. 524 f.) in folgender Weiſe beſtimmt: 1) Unter den katholiſchen Stän- den und den Ständen der Augsburger Confeſſion, welchen ſofort mit gleicher Berechtigung auch die Zwinglianer und Calviniſten unter der Benennung „Re- formirte" beigezählt wurden, ſollte hinſichtlich ihrer ſtaatspolitiſchen und bürger- lichen Rechte (abgeſehen von der Verſchiedenheit des religiöſen Bekenntniſſes) vollſtändige Gleichheit herrſchen (I. P. O. Art. V. § 1). Von da an war ſomit dem Proteſtantismus in Teutſchland eine bleibende Stätte reichsgeſetzlich garan-

Digitized by Google

t. — 2) Alle Religionsdifferenzen und Angelegenheiten ſollten künftig nicht
ehr durch Stimmenmehrheit der Reichsſtände entſchieden, ſondern nur durch
ıtlichen Vertrag zwiſchen den katholiſchen und proteſtantiſchen Ständen verein-
ırt und erlediget werden (I. P. O. Art. V. § 52). Es durfte alſo auch die
Linorität auf dem Reichstage ihre eigenen Beſchlüſſe faſſen (jus eundi in partes),
nd wenn dann eine gütliche Vereinigung nicht erzielt würde, ſollte alles bis auf
eiteres beim alten bleiben. — 3) In Anſehung der Ausübung der Religion Seitens
er Unterthanen der verſchiedenen Länder wurde jedem Landesherren vermöge
einer Landeshoheit die Befugniß eingeräumt, den Religionsgenoſſen der einen
nd der anderen Confeſſion die öffentliche Uebung ihres Glaubens zu geſtatten,
der nur im beſchränkten Maße freizugeben, oder auch ganz zu verbieten, wobei
r nur durch das ſog. Normaljahr (wovon unten Nr. 4) gebunden war. Man
ıannte dieſe Befugniß das landesherrliche Jus reformandi (ſ. d. A. Reforma-
ionsrecht, Bd. IX. S. 85 ff.). Je nach der Handhabung dieſes Reforma-
ionsrechtes beſtimmten ſich demnach auch die Rechte der Religionsübung einer
Confeſſion gegenüber der anderen. Wurde eine Confeſſion vom Landesherrn aus-
drücklich im Staate aufgenommen (ecclesia recepta), ſo erhielt ſie dadurch ein
Recht der Exiſtenz, welches ihr ſofort die Staatsgewalt nicht willkürlich wieder
entziehen durfte. Auch wenn ihr die Aufnahme nur unter beſchränkenden Be-
dingungen ertheilt wurde (ecclesia secundum quid recepta), erhielt ſie unter Ein-
haltung jener Bedingungen das Recht auf dauernden Beſitzſtand. In beiden
Fällen erwarb ſie das Recht einer zur äußeren Ausübung ihres Cultus (religionis
exercitium) berechtigten Gemeinde. Es konnte aber der Landesherr der in ſolcher
Weiſe anerkannten oder recipirten Glaubensgenoſſenſchaft die Vereinigung unter
eigenen Kirchenoberen und in gemeinſamer Religionsübung nur unter dem Ge-
ſichtspuncte einer Privatgeſellſchaft gewähren (ecclesia privata s. privatum reli-
gionis exercitium); oder er konnte ihr eine ſo freie Wirkſamkeit einräumen, daß
ſie ſich nicht nur eine ihrem Dogma entſprechende Verfaſſung geben, ſondern dieſe
auch völlig frei entfalten durfte (ecclesia publica s. publicum religionis exerci-
tium); oder er konnte unter mehreren öffentlich anerkannten Confeſſionen Eine
durch beſondere Bevorzugung als die herrſchende Kirche erklären (ecclesia domi-
nans). Hatte er dagegen eine Religionspartei nicht ausdrücklich recipirt, ſo konnte
er ihr doch ihre Religionsübung nachſehen und dieſelbe ignoriren (religio tolerata),
oder ſie auf den Kreis der einzelnen Familien beſchränken, alſo wenigſtens den
Familienangehörigen die ſog. Hausandacht (devotio domestica) geſtatten, und zwar
mit dem Rechte, einen Geiſtlichen dabei zuzuziehen (devotio domest. qualificata)
oder ohne dieſe Befugniß (dev. dom. simplex). Endlich konnte der Landesherr
eine Religion ausdrücklich ausſchließen, ſohin verbieten (religio reprobata), ent-
weder ſo, daß er dieſelbe bloß als mit dem Staatsbürgerrechte unvereinbar er-
klärte; oder ſo, daß er dem Bekenner derſelben auch den Aufenthalt in ſeinem
Lande unterſagte; oder aber ſo, daß er ihre Ausübung in die Reihe der Ver-
brechen ſtellte (ſ. d. A. Religionsübung, Bd. IX. S. 184 f.). — 4) In der
Ausübung dieſes Reformationsrechtes war jedoch der Landesherr in ſoweit be-
ſchränkt, daß er Unterthanen abweichenden Glaubens die eigene kirchliche Ver-
faſſung und die öffentliche oder Privatausübung ihres Cultus, ſo wie ſie dieſe an
den betreffenden Orten irgendwann im Laufe des Jahres 1624 gehabt hatten,
belaſſen, und ſelbſt denen, die durch dieſen Beſitzſtand nicht geſchützt waren, ent-
weder, wenn er ſie in ſeinem Lande dulden wollte, wenigſtens die einfache Haus-
andacht, oder doch, falls ſie auswandern wollten, oder dazu gezwungen wurden,
jedenfalls freien Abzug ohne allen Nachtheil an Ehre und Vermögen geſtatten
mußte (I. P. O. Art. V. §§ 31—37). Für die gemiſchten Reichsſtädte aber, und
namentlich für Augsburg, Dünkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Kaufbeuern
wurde nicht jedweder Tag im ganzen Jahre 1624, ſondern präciſe der erſte

Digitized by Google

Januar deſſelben Jahres als der entſcheidende Termin feſtgeſetzt (Art. V. § 2). Für Schleſien jedoch und für Niederöſtreich galt ein ſolcher Termin gar nicht, denn hier hatte der Kaiſer ſich völlige Freiheit vorbehalten, und nur verſprochen, niemanden wegen der Augsburg'ſchen Confeſſion zur Auswanderung zu zwingen (Art. V. §§ 38. 39. 40). Wie bezüglich der Religionsübung ſo wurde auch hinſichtlich des Kirchenvermögens jeder Confeſſion ihr reichsunmittelbares Kirchengut, wie ſie ſolches am 1. Januar des J. 1624 beſeſſen hatte, für ewige Zeiten geſichert, und ebenſo ſollten die reichsunmittelbaren Prälaturen und ſonſtigen Stellen in den reichsunmittelbaren Stiftern immer nur mit Individuen jener Confeſſion beſetzt werden, welcher der Inhaber des fraglichen Kirchenamtes an dem beſagten Jahr und Tage zugethan geweſen war (Art. V. §§ 2. 14. 2[illegible]). Aber auch betreffs des Kirchenvermögens der unmittelbaren Stifter, Klöſter, Kirchen, Schulen, Hoſpitäler &c. ſollte der Beſitzſtand des erſten Januars 1624 entſcheiden (Art. V. §§ 25. 26. 45—47), welches Jahr deßhalb das Entſcheidungs- oder Normaljahr hieß (ſ. d. A. annus decretorius, Bd. I. S. 2[illegible] — 5) Jeder geiſtliche Reichsfürſt, Erzbiſchof, Biſchof oder ſonſtige Prälat, der ſeine Confeſſion wechſeln würde, war nach dem ſchon im Augsburger Religionsfrieden für apoſtaſirende katholiſche Geiſtliche aufgeſtellten, jetzt aber auch auf die der Augsburg'ſchen Confeſſion ausgedehnten ſog. geiſtlichen Vorbehalte verbunden, ſeine Pfründe zurückzulaſſen (Art. V. § 15), und das kraft ſeines Amtes innegehabte Kirchengut herauszugeben (ſ. d. A. Reservatum ecclesiasticum Bd. IX. S. 221 f.). Für den Fall der Confeſſionsänderung eines weltlichen proteſtantiſchen Landesherren aber wurde beſtimmt, daß dieſer zwar für ſich einen Hofgottesdienſt ſeines Bekenntniſſes einrichten, und einer im Lande ſchon vorhandenen mit ihm übertretenden Gemeinde die Religionsübung gewähren könnte, dagegen aber auch verpflichtet ſei, die öffentliche Religionsübung der bisher berechtigten Confeſſion ſowie die bisher beſtandene Kirchenordnung und das Kirchengut derſelben unangetaſtet zu laſſen (I. P. O. Art. VII. §§ 1. 2). — 6) Zur Erledigung künftiger Gravamina religionis wurde verordnet, daß der Verletzte den Beleidigenden zuerſt von allen Thätlichkeiten abzubringen ſuchen, und die Sache entweder einer gütlichen Ausgleichung oder einer rechtlichen Entſcheidung unterwerfen ſollte. Wenn der Streit auf dem Wege Rechtens oder durch gütliche Vereinbarung nicht innerhalb drei Jahren beendigt ſei, ſo ſollten alle Theilnehmer am Friedensſchluſſe für den Verletzten Partei nehmen, und mit bewaffneter Hand dem Unrecht ſteuern. Wer nicht auf dem Rechtswege ſondern durch Selbſthilfe ſein Recht ſucht, iſt des Friedensbruches ſchuldig erklärt (I. P. O. Art. XVII. §§ 5. 6. 7); u. ſ. w. (vgl. d. A. Religionsbeſchwerden, Bd. IX. S. 172 f.). — Dieſe durch den weſtphäliſchen Frieden eingeführten Grundſätze hat das teutſche Staatsrecht im Weſentlichen ſeither beibehalten, wenngleich im Laufe der jüngſten zwei Jahrhunderte einzelne Abweichungen ſtattgefunden haben. So wurde z. B. der ausbedungene Beſitzſtand vom 1. Januar 1624 fünfzig Jahre ſpäter in nahezu 2000 Ortſchaften verändert, indem König Ludwig XIV. von Frankreich in jenen Landestheilen, welche er durch die ſog. Reunion (1680) mit Frankreich vereinigt hatte, den Katholicismus wiederherſtellte, und bei deren Zurückgabe an das teutſche Reich (1697) durch eine beſondere Clauſel ſich ausbedingte, daß der status religionis in dieſen Diſtricten künftig ſo bleiben ſollte, wie er zur Zeit ihrer Wiederabtretung an Teutſchland beſtanden habe (ſ. d. A. Ryswickerfriede, Bd. IX. S. 479 ff.). So wurde ferner durch den Reichsdeputations-Hauptſchluß vom 25. Febr. 1803 ausgeſprochen, daß es dem Landesherren frei ſtehe, neben den durch den weſtphäliſchen Frieden allein berechtigten Confeſſionen, den Katholiken, Lutheranern und Reformirten, auch andere chriſtliche Religionsparteien aufzunehmen und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gewähren (Reichsdep.-Hauptſchl. § 63). Die teutſche Bundesacte vom 8. Juni 1815 end-

Digitized by Google

modificirte durch ihren Art. XVI. das im weſtphäliſchen Friedensſchluſſe ge-
cleiſtete landesherrliche Reformationsrecht wenigſtens inſoweit, daß jetzt kein
nner einer der drei recipirten Confeſſionen auf Grund ſeines Bekenntniſſes
Religionswechſels aus dem Lande gewieſen werden kann, weil dieß eine
letzung der den reichsgeſetzlich anerkannten Religionsparteien gleichmäßig garan-
n vollen bürgerlichen Freiheit wäre. [Permaneder.]

Wetin, ſ. Hatto, IV. 883.

Wetſtein, ſ. Bibelausgaben, I. 924.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Doctor und Profeſſor der eologie zu Baſel, wurde am 12. Jan. 1780 zu Ulla, einem kleinen Dorfe an Heerſtraße von Weimar nach Erfurt, geboren. Sein Vater, Joh. Auguſtin, r damals Pfarrer zu Ulla und wurde vier Jahre ſpäter nach Großkromsdorf der Nähe von Weimar verſetzt. Hier erhielt der junge de Wette ſchon an ſei- n ſechſten Geburtstage für ſeine bereits erworbene Fertigkeit im Leſen von nem Vater eine Bibel zum Geſchenke. Im J. 1792 kam ſein Vater nach annſtädt in der Nähe von Buttſtädt, und der Sohn beſuchte bald darauf die chule in letzterer Stadt und kam dort mit dem nachmaligen weimariſchen Ober- nſiſtorialpräſidenten Peucer, der aus Buttſtädt gebürtig war und dieſelbe Schule ſuchte, in freundliche Beziehungen, die ſich nachher zu einer dauernden Freund- aft geſtalteten. Mit ihm bezog de Wette im J. 1796 das Gymnaſium zu Wei- ar, wo beſonders Herder großen Einfluß auf ihn übte und wahrſcheinlich auch uf ſeine ſpätere theologiſche Richtung beſtimmend einwirkte. Im J. 1799 ging r auf die Univerſität Jena, um Rechtswiſſenſchaft zu ſtudiren, bald aber ent- hied er ſich für das Studium der Theologie und ſuchte zunächſt die bis jetzt ver- achläſſigte Kenntniß der hebräiſchen Sprache nachzuholen, wobei er, um mög- ichſt ſchnell copiam verborum zu bekommen, die Worte mit Kreide an die Thüre chrieb und im Zimmer auf- und abgehend durch lautes Herſagen dem Gedächt- iſſe einprägte. Von beſonderem Einfluſſe auf ihn waren in Jena Griesbach, Eichhorn und Paulus; von letzterem ſagt er ſelbſt, daß er ihn durch ſeine an- egenden Vorträge in die freie Bibelforſchung eingeweiht habe (ſ. Hagenbach, W. M. L. de Wette. Eine academiſche Gedächtnißrede ꝛc. S. 6). Als es ihm nachher durch das Lynker'ſche Stipendium möglich geworden war, ſeine Studien- zeit über das gewöhnliche Maß auszudehnen und ſich für ein academiſches Lehr- amt vorzubereiten, warf er ſich mit allem Eifer auf die Kritik der hl. Schriften, jedoch nicht auf die Texteskritik, ſondern auf die Kritik der Thatſachen. Die Entſtehungszeit der bibliſchen Bücher, ihre Aechtheit, ihren hiſtoriſchen Gehalt ꝛc. machte er zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchungen, befaßte ſich aber zunächſt mehr mit dem alten als mit dem neuen Teſtamente. Im Spätjahr 1805 wurde er Privatdocent zu Jena, eröffnete ſeine Lehrthätigkeit mit der Dissertatio critica, qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur (Jen. 1805. 4.), und hielt Vorleſungen über altteſtamentliche Einleitung. Schon im April deſſelben Jahres hatte er ſich mit Eberhardine Boye aus Baireuth verheirathet, die ihm aber der Tod ſchon im folgenden Jahre wieder entriß. Im J. 1806 veröffentlichte er den „Kritiſchen Verſuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinſicht auf die Geſchichte der moſaiſchen Bücher und Geſetzgebung" als erſtes Bändchen der „Beiträge zur Einleitung in das alte Teſtament," und im folgenden Jahre die „Kritik der Iſraelitiſchen Geſchichte" als zweiten Band der Beiträge. Verfahren und Ergebniß war negativ und deſtructiv, ſo daß ſelbſt de Wette's Vater mit großer Beſorgniß über das Beginnen ſeines Sohnes erfüllt wurde. Indeſſen hatten ihm dieſe Schriften doch einen gewiſſen ſchriftſtelleriſchen Namen im Gebiete der bibliſchen Kritik verſchafft, und noch im J. 1807 wurde er als außerordentlicher Profeſſor der Theologie nach Heidelberg berufen. Hier verheirathete er ſich

Digitized by Google

mit Frau Henriette Friſch aus Heidelberg, die früher mit dem Kaufmann
in Mannheim verehelicht geweſen. In Heidelberg arbeitete er ſeinen „Comme
tar über die Pſalmen" aus, der 1811 erſchien, und 1823, 1829 und 1836
aufgelegt wurde. Auch fällt in dieſe Zeit der Anfang ſeiner Bibelüberſetzung
er gemeinſam mit Auguſti von 1809 bis 1814 zu Stande brachte, und die
in zweiter und 1838 in dritter Auflage erſchien; in der erſten Auflage
Pentateuch, die Bücher Samuels und der Könige, die Chronik, die Pſalm
Job, Jeremia und die kleinen Propheten von de Wette überſetzt, die zweite
lage beſorgte de Wette mit Genehmigung Auguſti's allein, und ebenſo die
um mehr Gleichförmigkeit in die Ueberſetzung zu bringen. In Heidelberg
übrigens de Wette's Einkommen zu ſeinem Unterhalte kaum ausreichend (500
dazu bildete ſich noch eine feindliche Partei gegen ihn, die ihn des Unglaub
beſchuldigte und bei jeder Gelegenheit zu verketzern ſuchte. In ſolcher Lage
ihm ein Ruf an die Univerſität Berlin ſehr erwünſcht. Das Berufungsſchreib
vom 11. Juli 1810 datirt, bot ihm eine ordentliche theologiſche Profeſſur
einem jährlichen Gehalt von 1500 Thalern und einer Vergütung von 300
für Reiſekoſten. De Wette verließ bald darauf Heidelberg, um nach Berlin
reiſen und beſuchte auf der Hinreiſe ſeine Eltern zu Mannſtädt und ſeine
freunde zu Weimar. In Berlin geſtaltete ſich aber ſeine Lage nicht ganz
den gehegten Erwartungen, denn die Zeitverhältniſſe wirkten drückend auf
Univerſitätsbeſuch, und anfangs hatte er nur 6—8 Zuhörer in ſeinen Vorleſungen
Dagegen hatte der Umgang und Verkehr mit Lücke, Schleiermacher, Buttm
Böckh u. A. für ihn viel Angenehmes und wiſſenſchaftlich Anregendes. De
richtete jetzt ſeine Thätigkeit mehr auf die dogmatiſche Theologie, und die
Schrift, die er in Berlin veröffentlichte iſt die Diſſertation de morte Chr
expiatoria (Berl. 1813), die er der Breslauer Facultät zum Danke für
honoris gratia verliehene Doctorwürde dedicirte. Der Grundgedanke
fand heftigen Widerſpruch und wurde von ihm ſelbſt ſpäter theilweiſe zurück
nommen; in den Opusculis theologicis (Berl. 1830), wo ſie wieder abgedruckt
ſagt de Wette: Sunt quaedam in isto libello, quae mihi jam meliora edocto
plicent et ab iis, qui doctrinae christianae placita a majoribus accepta
servant, in crimen versa sunt. Im nämlichen Jahre erſchien auch noch ſein
buch der chriſtlichen Dogmatik in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung. Erſter
die bibliſche Dogmatik enthaltend" (Berlin 1813. 2. Aufl. 1818).
ſpäter veröffentlichte er ſein „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie"
1830. 3. Aufl. 1842), im J. 1815 ſeine Schrift: „Ueber Religion und
logie" (2. Aufl. 1821), im J. 1816 ſeine kirchliche Dogmatik, als zweiten
des Lehrbuches der chriſtlichen Dogmatik, und in den Jahren 1819—23
„Chriſtliche Sittenlehre" in 3 Bänden, worin er ſich offen als einen Anhänger
der Frieſiſchen Philoſophie bekennt, mit deren Urheber er ſchon in Jena und
delberg in freundliche Beziehungen gekommen war, und dem er auch eine
ſtelle an der philoſophiſchen Facultät zu Berlin zu verſchaffen ſuchte,
vergeblich. Neben den erwähnten Arbeiten hat er aber ſeine ſchon in Jena be
gonnenen kritiſchen Forſchungen nicht wieder aufgegeben, vielmehr veröffentlichte
er im J. 1817 ſein „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanon
ſchen und apokryphiſchen Bücher des A. Teſtamentes" das noch fünf weitere Auf
lagen erlebte (1822, 1829, 1833, 1840, 1845). Außerdem wandte er ſeine
Aufmerkſamkeit auch den Zuſtänden des teutſchen Proteſtantismus zu, und be
ſchäftigte ſich in Gedanken viel mit einer Wiedergeburt deſſelben „aus dem
lichen Geiſte der Reformation." Dieſes Ziel verfolgen einige ſeiner Abhand
lungen im Reformationsalmanach von 1817 und 1818, und in den „Theologi
ſchen Aufſätzen zur chriſtlichen Belehrung und Ermahnung," Berl. 1819. Noch vor
der Vollendung der vorerwähnten Sittenlehre traf ihn ein Mißgeſchick, auf das

Digitized by Google

wenig gefaßt ſein mochte. Er hatte an die Mutter Sands, der den ruſſiſchen aatsrath Kotzebue ermordet, einen Troſtbrief geſchrieben und darin das Verchen auf eine Weiſe zu verkleinern und den Verbrecher zu entſchuldigen geht, daß man eine gewiſſe Billigung der That darin finden konnte. Als daher n Schreiben zur Kenntniß der höhern Behörden gelangte, wurde er durch Caetsordre vom 2. Oct. 1819 ſeines academiſchen Lehramtes entſetzt. Was er bei zu ſeiner Vertheidigung gethan, und mit welchem Erfolge, iſt aus der von n ſelbſt veröffentlichten „Actenſammlung über die Entlaſſung des Profeſſors Wette vom theologiſchen Lehramt zu Berlin“ (Leipz. 1820) zu erſehen. e Wette zog ſich jetzt in die Gegend ſeiner Heimath zurück und hielt ſich eine it lang zu Weimar auf, wo er ſeinen „Theodor oder des Zweiflers Weihe, ildungsgeſchichte eines evangeliſchen Geiſtlichen“ (Berl. 1822. 2. Aufl. 1828) röffentlichte, welche Schrift vielen Beifall, aber auch vielen Tadel fand, weil an gerade die wahre Weihe vermißte, „die erſt durch gründliche Kenntniß der ünde zum Erlöſer und deſſen Heil führt,“ weßhalb ihr „die wahre Weihe des weiflers“ (von Tholuck) entgegengeſetzt wurde. In dieſe Zeit fällt auch die ammlung von Luthers Briefen, die er ſpäter veröffentlichte unter dem Titel: Dr. Martin Luthers Briefe, Sendſchreiben und Bedenken, vollſtändig aus den rſchiedenen Ausgaben ſeiner Werke und Briefe, aus anderen Büchern und noch abenützten Handſchriften geſammelt, kritiſch und hiſtoriſch beleuchtet“ (5 Bde., erlin 1825—28). Nach einer dritthalbjährigen unfreiwilligen Muße öffnete ch ihm endlich wieder ein erwünſchter Wirkungskreis, im J. 1822 erhielt er inen Ruf zur Uebernahme einer theologiſchen Profeſſur an der Univerſität zu Baſel, dem er ſogleich folgte, obwohl er manche Vorurtheile gegen Baſel und egen ſeiner negativen Richtung dort auch manche Vorurtheile gegen ſich hatte. Indeſſen rief gleich ſeine erſte Predigt „über die Prüfung der Geiſter“ eine ihm ünſtigere Stimmung hervor, und nach kurzer Zeit fühlte er ſich in Baſel heiniſch. Im J. 1829 gab ihm die Stadt das Bürgerrecht, und von da an gehörte r ihr dergeſtalt an, daß er mehrere ehrenvolle Rufe nach Teutſchland, darunter uch einen nach Hamburg, zurückwies. Sein Wirkungskreis in Baſel war zwar ein ſehr ausgedehnter, denn die Univerſität war nur von Wenigen beſucht, und eine Vorleſungen von noch Wenigeren; aber er war längere Zeit zugleich Mitglied des Kirchen- und Schulrathes und betheiligte ſich auch an der geiſtlichen Praxis, zu welchem Behufe er ſich vom Baſeler Kirchenconvente die Ordination geben und auf „die milde und unter allen Bekenntnißſchriften weitherzigſte Baſeler Confeſſion (von 1534)“ ſich verpflichten ließ. Auch hielt er von Zeit zu Zeit vor einem größeren gebildeten Publicum Vorleſungen, die vielen Beifall fanden. Als Früchte ſeiner practiſchen Richtung und der letzterwähnten Vorträge erſchienen: „Vorleſungen über die Sittenlehre“ (Berlin 1823. 24. 2 Thle. in 4 Bänden); „Die hl. Schrift des neuen Bundes, ausgelegt, erläutert und entwickelt; ein Andachtsbuch für die häusliche Erbauung und ein Handbuch für Prediger und Schullehrer“ (2 Bde. Berlin 1825—28); „Ueber die Religion, ihr Weſen, ihre Erſcheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben“ (Berlin 1827); „Heinrich Melchthal, oder Bildung und Gemeingeiſt“ (Berlin 1829), ein Seitenſtück zu „Theodor,“ worin der Bildungsgeſchichte des Geiſtlichen die eines Weltmannes gegenüber geſtellt wird; „Ueber die erbauliche Erklärung der Pſalmen“ (Heidelberg 1835); „Die bibliſche Geſchichte als Geſchichte der Offenbarungen Gottes. 1. Theil: Leitfaden für die Lehrer“ (Berlin 1846); „Predigten, theils auslegender, theils abhandelnder Art“ (5 Sammlungen. Baſel 1825—49). Daneben beſchäftigte er ſich aber immer noch mit kritiſchen Forſchungen, die er überhaupt bis zu ſeinem Lebensende fortſetzte, und mit ſyſtematiſcher Theologie. Im J. 1826 veröffentlichte er ſein Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des N. Teſtaments, das vier neue Auflagen erlebte (1830,

Digitized by Google

1834, 1842, 1848), und nun in Verbindung mit der ſchon erwähnten allg mentlichen Einleitung das „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die Bibel des Alten und Neuen Teſtaments“ bildete. Ueberdieß erſchienen verſchiedene Abhandlungen von ihm in den Heidelberger „Studien und Kritiken,“ dann das „kurzgefaßte exegetiſche Handbuch zum Neuen Teſtament,“ in 3 Bänden, wovon einzelne Abtheilungen die 3. und 4. Aufl. erlebt haben, und die Schrift: „Das Weſen des chriſtlichen Glaubens vom Standpunct des Glaubens dargeſtellt“ (Baſel 1846). Außerdem beſchäftigte ihn auch die kirchliche Verfaſſungsfrage vielfach. Eine Vorleſung von ihm über das Verhältniß von Kirche und Staat findet ſich im 5. Jahrg. (1827) der Baſeler wiſſenſchaftlichen Zeitſchrift, auch gelegenheitliche Aeußerungen darüber in mehreren ſeiner Schriften. „Er will eine freie Kirche im Staate,“ nicht eine Kirche als bloße Staatsanſtalt, ſprach ſich auch für confeſſionelle Einheit, für Presbyterien und Synoden aus, und widerſetzte ſich der bürgerlichen Gleichſtellung der Juden mit den Chriſten. Als im J. 1826 der Gedanke angeregt wurde, in Nordamerica eine theologiſche Bildungsanſtalt zu gründen, erließ de Wette einen Aufruf zur Förderung des Werkes: „Die teutſche theologiſche Lehranſtalt in Nordamerica. Actenſtücke, Erläuterungen, Bitten“ (Baſel 1826). Und als ſpäter im J. 1841 Zimmermann in Darmſtadt die Gründung eines proteſtantiſchen Hilfsvereines projectirte, aus dem nachher der Guſtav-Adolph-Verein geworden iſt, unterſtützte de Wette das Unternehmen nach Kräften. Auch dem Kunſtgebiete blieb er nicht fremd; und eine Reiſe nach Rom und Neapel im J. 1846 veranlaßte die Schrift: „Gedanken über Malerei und Baukunſt, beſonders in kirchlicher Beziehung“ (Berlin 1846). — In ſeinem letzten Gedichte, das er nicht lange vor ſeinem Tode ſchrieb, kommt die Strophe vor: „Ich fiel in eine wirre Zeit, die Glaubens-Eintracht war vernichtet, ich miſchte mich mit in den Streit, umſonſt, ich hab' ihn nicht geſchlichtet,“ welche die Richtung ſeines Wirkens ſo ziemlich erklärt und charakteriſirt. Die wirre Zeit und die mangelnde Glaubens-Eintracht hat früh genug Einfluß auf ihn geübt. In ſeinen erſten Schriften tritt chriſtlich gläubiger Sinn wenig in den Vordergrund; ſeine bibliſche Kritik iſt nur negativ und deſtructiv, löſt die bibliſche Geſchichte in Mythen auf und beſeitigt die Prophetie (ſ. d. A. Exegeſe, III. 834). Später gab ſie zwar ihre extreme Haltung auf und lenkte immer mehr ein, aber zu einem neuen Aufbaue an die Stelle des eingeriſſenen brachte ſie es nie. Indeſſen verdient de Wette's Gelehrſamkeit und die klare gewandte Darlegung ſeiner Anſichten alle Anerkennung (ſ. d. A. Einleitung, III. 491). Im Bereiche der ſyſtematiſchen Theologie wird ſein Hauptverdienſt darin gefunden, daß er das Ungenügende des Rationalismus und Supranaturalismus, wie beide zur Zeit von ihren Anhängern vertheidigt wurden, erkannt und eine Vermittlung der Gegenſätze von einem höhern ſie beherrſchenden Standpuncte geſucht habe, und ſo neben Schleiermacher ein Hauptvertreter der ſog. neueren Theologie geworden ſei. Mag das Streben und Ringen nach einem ſolchen Ziele noch ſo aufrichtig und ehrenwerth geweſen ſein, gelingen konnte die Ausgleichung der Gegenſätze und die Schlichtung des Streites nicht, zumal von Seite eines Mannes, der ſelbſt noch ſo vielfach unter der Herrſchaft des Rationalismus ſtand wie de Wette, beſonders in ſeinen kritiſchen und exegetiſchen Arbeiten. — Das häusliche Leben de Wette's ſcheint manches minder Erfreuliche geboten zu haben. Seine zweite Gemahlin, die ihm einen Stiefſohn zugebracht, lebte nach ſeiner Entfernung von Berlin mit ihren Kindern, von ihm getrennt, zu Heidelberg bis zu ihrem Tode im J. 1825. Seine dritte Gemahlin Sophie Streckeiſen, zuvor an den Prediger von Mai in Bern verheirathet, brachte ihm 1833 ebenfalls eine Stieftochter aus ihrer früheren Ehe zu. „In wie weit ihm in dieſer Ehe die Ruhe und Pflege geworden ſei, welche er ſich für ſein Alter daher verſprochen haben mochte, hat er als ein Geheimniß mit ſich in ſein Grab genommen“ (Thöllden). Nachdem

Digitized by Google

im Sommer 1849 ſeinen Freunden in Teutſchland noch die Hoffnung eines digen Beſuches gemacht hatte, brachten ihn rheumatiſche Zufälle am 7. Juni ſ's **Krankenlager**, auf dem er ſchon am 16. Juni, umgeben von ſeinen Ange-rigen, ſtarb. — Speciellere Angaben über ſeine Schickſale und Wirkſamkeit den ſich in: Neuer Necrolog der Teutſchen. 27. Jahrg. (1849). 1. Theil, 427—455. — W. M. L. de Wette und die Bedeutung ſeiner Theologie für ſere Zeit. Zum Andenken an den Verewigten von Dr. Daniel Schenkel. chaffh. 1849. — W. M. L. de Wette. Eine academiſche Gedächtnißrede mit nmerkungen und Beilagen von Dr. K. R. Hagenbach. Leipz. 1850. — Dr. W. t. L. de Wette. Zur freundſchaftlichen Erinnerung von Dr. Friedrich Lücke. amb. 1850. Auch in den Heidelberger „Studien und Kritiken." Jahrg. 1850. eft 3. [Welte.]

Whitefield, ſ. Methodiſten, VII. 120.

Wibald, Staatsmann und Kirchenfürſt im zwölften Jahrhundert. Geboren as hohem Geſchlechte in der Nähe der Abtei Stablo, trat er 1117 in die Abtei on Vaſor und ſpäter von Stablo, deſſen Abt er im J. 1130 wurde, womit igleich die Würde eines Abts von Malmedy verbunden war. Seine hohen Ei-enſchaften gaben ihm großen Einfluß bei Kaiſer Lothar, noch größern bei Con-ad dem Hohenſtaufen; er ſtand in hohem Anſehen bei den Päpſten ſeiner Zeit. Die göttliche Weisheit, ſagt ein Zeitgenoſſe von ihm, habe ihn auserwählt, we-en ſeines Charakters, ſeiner Frömmigkeit und Weisheit, daß er ſitze mit den ürſten und den Thron der Herrlichkeit einnehme, auf daß ſie durch ihn alle An-elegenheiten, ſei es in richterlicher Erwägung entſcheiden, oder in freundlichem lebereinkommen ſchlichten." Bei Lothars zweitem Römerzug mußte Wibald eine Flotte ſammeln und ſie durch das Mittelmeer leiten, wodurch er das Landheer interſtützte. Damals wurde er auch für kurze Zeit Abt von Monte Caſſino, wie r ſchon Abt von Vaſor war. Nach dem Abzug Lothars aber litt das Kloſter chrecklich durch die Normannen und Saracenen. Wibald kehrte nach Teutſchland zurück, wo er nach dem am 3. Dec. 1137 erfolgten Tode Lothars ſich für die Wahl Conrads des Schwaben zum Kaiſer verwendete, der am 13. März 1138 zu Aachen gekrönt wurde. Wieder reiſte Wibald 1143 in Angelegenheiten ſeines Kloſters Stablo nach Rom, wo er bei Papſt Cöleſtin II. Hilfe fand. Höhere Würden, wie die eines Erzbiſchofs von Bremen und von Cöln, lehnte Wibald entſchieden ab. Im J. 1146 mußte er dagegen auf des Kaiſers Wunſch die Würde eines Abts von Corvey übernehmen, wo er alsbald die zerrüttete Ordnung und den Frieden wiederherſtellte (die Geſchichte Wigands von Corvey ſchließt leider gerade mit Wibalds Regierungsantritt). Zugleich war und blieb Wibald einer der erſten Räthe des Kaiſers. Im J. 1147 ſandte ihn der Kaiſer mit 2 Bi-ſchöfen zu dem damals in Frankreich weilenden Papſt Eugen III. Nachher machte Wibald einen Kreuzzug gegen die Obotriten mit, der aber unglücklich endete. Im J. 1148 wohnte Wibald dem Concil von Rheims an. Er war auch des jungen Königs Heinrich, der während des Kaiſers Abweſenheit Reichsverweſer war, treueſter und beſter Rathgeber und wurde von dieſem wie ein Vater geehrt. Nach der Rückkehr des Kaiſers von dem Kreuzzuge (1149) blieb Wibald des Kaiſers einflußreichſter Rathgeber, der ihn noch einmal (1151) nach Rom ſandte. Der Kaiſer aber ſtarb ſchon, kurz nach ſeinem Sohne Heinrich, den 15. Febr. 1152. Wibald wurde auch des Kaiſers Friedrich I. treuer Rathgeber, und er-hielt von dem jungen Kaiſer viele freundſchaftliche Briefe. Unter anderm ſchreibt ihm der Kaiſer 1157, „daß alle wichtigen Angelegenheiten des Reiches mit Her-zuziehung ſeines Rathes behandelt werden ſollen; und wie du in der Treue und Aufrichtigkeit der Vorzüglichſte biſt, ſo wünſchen wir dich ſtets in unſern Ge-ſchäften als den erſten, und ohne Unterbrechung bei Uns zu haben." Die Päpſte Anaſtaſius IV. und Hadrian IV. ertheilten dem Wibald kirchliche Auszeichnungen.

Digitized by Google

Noch 1158 ſchreibt ihm Hadrian IV., er möge den Kaiſer in der Anhänglichkeit a[n] den römiſchen Stuhl erhalten. Wibald erlebte den Ausbruch des Kampfes zw[i]ſchen Papſt und Kaiſer nicht mehr. Auf einer zweiten Miſſion nach Griechenl[and] ſtarb er, am 14. Auguſt 1158 zu Butellia in Paphlagonien, wie man allgem[ein] glaubte, an Gift. Seine Gebeine wurden in Stablo beigeſetzt. — Vgl. Gervais, Geſchichte Kaiſers Lothar; Jaffé, Geſchichte des teutſchen Reichs un[ter] Kaiſer Conrad III.; die 400 Briefe von und an Wibald in „Amplissima Collectio" von Martene und Durand, mit einem „Leben" Wibalds; endlich: „Wib[ald,] ein Beitrag zur Geſchichte des zwölften Jahrhunderts." 3 Artikel in den hiſt[oriſch-] politiſchen Blättern, 1850. II. (Bd. 36). [Gams.]

Wibert, ſ. **Guibert**.

Wiborada, ſ. **Gallen, St.** IV. 282. und **Ulrich**, der Heilige, XI. 370 f.

Wicelius, Georg, ſ. **Witzel**.

Wichmann, Erzbiſchof von Magdeburg, ſtammt aus edlem boiſchen Geſchlechte, aus dem gräflichen Hauſe von Segeburk, Seburg oder auch Degenburg (es finden ſich alle 3 Namen) und wurde frühe auf den biſchöflichen Stuhl von Zeiz erhoben. Als aber im J. 1152 nach Erledigung des Magdeburger Stuhles eine zwieſpaltige Wahl daſelbſt ſtattgefunden hatte und die Parteien ſich nicht a[uf] einen der 2 Candidaten vereinigen wollten, griff der kaum erſt zur Königswürde gelangte Friedrich I. dazwiſchen, indem er die eine der Parteien beredete, den jungen und edlen Biſchof von Zeiz auf das Magdeburger Erzbisthum zu befördern. Und als dieß geſchehen, wobei berichtet wird, daß auch Wichmann durch Geſchenke auf die Wähler eingewirkt habe, ertheilte er ihm die Regalien, ohne die päpſtliche Beſtätigung zuvor abgewartet zu haben. Als der Propſt Gerard, der Eine der zuvor Gewählten, ſich klagend nach Rom wandte, nahm Eugen III. die Sache ſehr ſchwer und ſchrieb einen hart tadelnden Brief an jene teutſchen Biſchöfe, die ſich bei ihm für Wichmann verwendet hatten (Otto Frisingensis de gestis Friderici I. L. II. 8—10, wo auch der Brief mitgetheilt wird). Sein Nachfolger Anaſtaſius IV. indeß verweigerte Wichmann' das Pallium nicht, legte es aber auf den Altar mit dem Bedeuten: „Wenn du deiner geſetzlichen Wahl gewiß biſt, ſo nimm es von dieſer hl. Stätte." Wichmann zögerte, aber 2 ſeiner Begleiter nahmen es keck vom Altare und hingen es ihm um (Wibaldi Epist. 3[?]; Lunig, Reichs-Archiv, Thl. XV. Spicil. eccl. Urk. 67). Von dieſer Zeit an finden wir Wichmann als den entſchiedenſten und getreueſten Parteimann Friedrich Barbaroſſa's. Im J. 1160 war er unter jenen Prälaten, welche die Sentenz gegen Alexander III. zu Gunſten des gibelliniſchen Gegenpapſtes Victor unterzeichneten (Radevicus II. 70). Im J. 1166 ſehen wir ihn unter den Verbündeten, welche Heinrich den Löwen bekriegten, im J. 1175 zog er dem von Heinrich dem Löwen ſchmählich verlaſſenen Friedrich nach Italien zu Hilfe und ging im folgenden Jahre nach der für den Kaiſer ſo unglücklichen Schlacht von Legnano mit andern Geſandten deſſelben zum Papſte, um Friedensunterhandlungen zu betreiben. Die immerwährenden Kriegszüge und der nothwendige Aufwand am kaiſerl. Hoflager erſchöpften ſeine Caſſe ſo ſehr, daß er mit kaiſerl. und des Capitels Bewilligung den Magdeburger Domſchatz angriff, es wurden ihm 2 goldene Kelche und 2 ſilberne Candelaber bewilligt, zuſammen 81 Mark Goldes, die zu 81[?] Mark Silbers angerechnet wurden, wogegen er dem Capitel eine jährliche Rente von 300 Mark Magdeburger Währung und der Kirche zur Wiederanfertigung der eingeſchmolzenen Geräthe 40 Mark verſprach. Der Kaiſer, der ſeinem eifrigen Anhänger zu großem Danke verpflichtet war, ſtellte unter großen Lobeserhebungen der Verdienſte Wichmanns die Genehmigungsurkunde zu Gelnhauſen aus (1182). Beide Urkunden befanden ſich in dem Provinzialarchiv zu Magdeburg und ſind abgedruckt in Ledeburs Archiv für die Geſchichtskunde des preußiſchen

Digitized by Google

ſtaates (Bd. XVI. S. 271—275). Auch nach Friedrich I. Hingang blieb er n Gibellinen getreu und wir treffen ihn im J. 1198 auf der Verſammlung zu rnſtadt im Schwarzburgiſchen, wo Philipp von Hohenſtaufen verlangte, daß er ährend der Minderjährigkeit Friedrichs II. zu deſſen Vormund und zum Reichs- erweſer ernannt werde; deßgleichen iſt er unter jenen Biſchöfen und Prälaten, elche am 23. Mai 1198 zu Gunſten Philipps wider den Gegenkönig Otto IV. n Innocenz III. ſchrieben. Von ſeiner oberhirtlichen Thätigkeit als Erzbiſchof iſſen wir wenig zu berichten. Er ſtiftete das Kloſter Zinna und verſchönerte die agdeburger Cathedrale durch Thürme. Er ſtarb im J. 1202. [Holzwarth.]

Wicliffe, John (auch Wicliff, Wiklef genannt), einer der bedeutendſten ittelalterlichen Häretiker und Vorläufer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, ar geboren um 1324 in der Pfarrei Wicliffe bei der Stadt Richmond in York- ire. Seine Studien machte er zu Oxford, wo er, wie damals allgemeine Sitte ar, einem der verſchiedenen Collegien, zuerſt Queens-, dann Mertons-Colleg ls Alumnus, ſpäter als Mitglied (socius) eingegliedert war. Mertons-Colle- ium hatte bedeutende Männer unter ſeinen Mitgliedern gezählt, namentlich Duns cotus und Occam. Dieſer letztere lebte damals noch, aber in Teutſchland bei aiſer Ludwig dem Bayer (von 1328 an). Geſehen hat ihn Wicliffe wohl nie- als, daß er aber ſeine Schriften geleſen, und durch ſie zum Theil beſtimmt, enigſtens beſtärkt worden, kann kaum bezweifelt werden. Auch Bradwardin ſ. d. A.), dem man einen gewiſſen Einfluß auf die Bildung der wicliffitiſchen nadenlehre zuſchreibt, hatte kurz vor Wicliffe's Ankunft ſeine berühmten Vor- ſungen „de caussa Dei contra Pelagium" im Mertons-Colleg gehalten. Damals efand er ſich gerade in Frankreich wohin er Eduard III., ſeinem Könige, als eichtvater gefolgt war. Und ſo iſt auch mit dieſem Manne Wicliffe wohl ſchwer- ch jemals perſönlich zuſammengetroffen. Wicliffe's Studien in Oxford ſollen ſich uf Philoſophie, Theologie und auf die damals einem Geiſtlichen ſo nothwendigen echtswiſſenſchaften bezogen haben. Auch habe er ſich viel mit dem Leſen der . Schrift abgegeben (ob ſchon in der erſten Zeit, müſſen wir dahin geſtellt ſein iſſen) und daher den Namen Doctor Evangelicus erhalten. An der Univerſität xford lebte und wirkte Wicliffe den bei weitem größten Theil ſeines Lebens. urch ſeine Gelehrſamkeit und ſpitzfindigen Scharfſinn ſcheint er auch auswärts inen Namen ſich erworben zu haben, wenn anders des Chroniſten Knyghton und es Theologen Thomas Waldenſis Ausſage über ihn ernſt gemeint und nicht viel- ehr eine Phraſe iſt. In der Philoſophie, ſo berichtet der Erſtere, ſtand er Kei- em nach, in den ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaften war er unvergleichlich. Hauptſäch- ch ging ſein Streben dahin, Andere durch die Subtilität ſeiner Wiſſenſchaft, urch die Tiefe ſeines Geiſtes zu übertreffen und abweichende Meinungen aufzu- ellen (ab opinionibus eorum variare; ſ. Twysden, scriptores Angliae, Londin. 652 p. 2644). Beſtimmtes erfahren wir von ihm 1356. Damals erſchien ine Schrift „de ultima aetate Ecclesiae", worin er ſeine Klagen über die be- übte Zeit ausgießt und dem unwiſſenden verderbten Clerus ein baldiges ſtrenges trafgericht droht. Schlimme Zuſtände waren allerdings damals (es war die eit des avignon'ſchen Exils) in der Kirche zu beklagen, in England außerdem och andere Mißſtände. Die Peſt von 1348 hatte einen großen Theil des Clerus eggerafft. Um die Lücken auszufüllen, weihte man, wer eben kam und ſich an- ot, wenn er nur leſen konnte (Knyghton, p. 2600). Anlaß genug für ein trü- es Gemüth zur Troſtloſigkeit. Aber Wicliffe miſchte an und für ſich berechtigten lagen auch ſchon Etwas von jenen apocalyptiſchen Träumereien bei, die ſchon ft der Kirche verderblich geworden ſind. Wie er damals die Zeit des jüngſten erichts ganz beſtimmt in die letzten Jahre des 14. Jahrhunderts verlegte, und emſelben die Beſtrafung der böſen Cleriker unmittelbar vorhergehen ließ, ſo ſah r ſpäter die Zeit des Antichriſts bereits gekommen, den Antichriſt ſelbſt auf dem

Digitized by Google

päpſtlichen Stuhle. Große Bitterkeit miſchte ſich bald ſeiner trüben Stimm-
bei, ſeitdem er mit den Mendicanten-Orden in Streit gerathen war. Wie a-
derwärts, z. B. in Paris gleich anfänglich, ſo lagen auch in Oxford damals
Univerſitätsmitglieder mit Jenen im Hader. Zank über Privilegien, Exem-
u. dgl., Neid und Rivalität auf der einen Seite, Selbſtüberhebung und viele
Uebergriffe auf der andern hatten nicht verfehlt, den Streit immer heftiger an-
fachen. An dieſem Hader ſoll Wicliffe ſchon an. 1360 lebhaften Antheil ge-
men und Streitſchriften gegen die Mendicanten verfaßt haben. Die Libelle,
man gewöhnlich in dieſe Zeit verſetzt, z. B. von der Armuth Chriſti, wider
ſtarke Bettelei, vom Müſſiggang in der Bettelei, Klage an den König
Parlament (ſ. Schröckh, K.-G. XXIV.), gehören indeſſen zum Theil nach-
bar in eine ſpätere Zeit, zum Theil iſt ihre Abfaſſungszeit ſelbſt ungewiß (Va-
han, the life of Wicliffe, I. 270. not. 9.). Daß aber Wicliffe in dieſem oder
nächſtfolgenden Jahren wirklich gegen die Mendicanten geſchrieben, ſcheint
gemacht. Zu welcher Höhe übrigens im Verlaufe der Zeit ſich der Haß de-
Mannes gegen die Mendicanten-Orden, dieſe allerdings jederzeit ſtreitfer-
Gegner der Häreſie, geſteigert, davon legen die Capitel des Trialogus (IV.
die von dieſem Gegenſtande handeln, ein trauriges Zeugniß ab. Dieſe Be-
brüder, ſagt er (cap. 35), verpeſten die Luft durch die Ausdünſtung ihres
durch Wohlleben krankenden Fleiſches und tragen die Schuld, daß ſeitdem
Atmosphäre über dem Lande viel ungeſunder, die Körper viel hinfälliger,
Leben kürzer iſt. Inficientes — um nur einige ſeiner Worte anzuführen —
cum ingurgitato stomacho, et sudoribus evaporatis indebite inficiunt aërem co-
muniter et inferunt suis confratribus nocumenta (l. c.). Im J. 1361 wurde W-
liffe Rector des Balliol-Collegs von wo er bald darauf durch den Erzbi-
Islep von Canterbury zum Vorſteher des von ihm geſtifteten Collegs Canter-
Hall befördert wurde (1365). Dieſes Colleg ſollte laut des Stiftungsbrie-
aus einem Rector und eilf Genoſſen (scholars) beſtehen, unter den letztern
ten 3 Weltgeiſtliche ſein, die übrigen ſammt dem Rector mußten aus der
der Mönche (Benedictiner) genommen werden. Der erſte Rector wurde
man weiß nicht ob wegen Unverträglichkeit oder auf Betreiben Wicliffes
Lingard annimmt) entfernt, und Wicliffe der Weltgeiſtliche an ſeine Stelle
ſetzt. Aber Isleps Nachfolger, Simon Langham, ſtieß dieſe Verfügung
Wortlaute des Stiftungsbriefes zuwiderlaufend um; außerdem ſei ſie
Zeit erlaſſen worden, wo ſein Vorgänger durch Alter und Krankheit
fähig geworden. Wicliffe mußte das Colleg räumen und den Mönchen
Seine Appellation an den Papſt wurde verworfen, und auch der König
die ihm ungünſtige Sentenz. Daß dieſer Vorfall allerdings nicht die
laſſung geworden iſt zu der heftigen Polemik gegen die Mendicanten, iſt
macht; denn es waren ja Benedictinermönche, gegen welche er ſeine Sache
führen hatte. Daß aber das Ereigniß keinen Einfluß gehabt haben ſoll auf
bald ſo feindſelig geſtaltete Stimmung gegen den hl. Stuhl, wird im Hinblick
auf den ungeſtümen leidenſchaftlichen Charakter des Mannes ganz unwahrſchein-
lich. Allerdings hatte ſich eine Gelegenheit, dem hl. Stuhle gegenüber
Stimmung geltend zu machen, ergeben, bevor noch das Urtheil über die
der Rectorſtelle eingelegte Appellation gefällt war und Wicliffe hatte ſie benützt
Urban V. hatte von Eduard III. den von König Johann ohne Land dem hl. Stuhle
verwilligten Zins abverlangt. Das Parlament, an welches der König die Sache
gebracht, entſchied, daß König Johann kein Recht gehabt, ohne die Einwilligung
der Stände ſeines Reiches, jene Verpflichtung einzugehen, und daß ſomit dem
Papſte nichts gebühre. Wicliffe trat ſogleich auf und vertheidigte die Entſchei-
dung des Parlaments in ſeiner Schrift: „determinatio quaedam magistri Jo. W.
de dominio contra unum monachum", bei Lewis, history of Wicliffe p. 363—

Ohne Zweifel war Wicliffe auch bei einem andern gleichzeitigen Beſchluſſe des Parlaments betheiligt, der einen ähnlichen Gegenſtand betraf. Das Haus der Gemeinen erſuchte nämlich den König, keinen Geiſtlichen mehr mit einem der höheren Staatsämter zu betrauen, welche Männer dieſes Standes bisher mit ſo großer Auszeichnung bekleidet hatten. Man hat ſchon die Vermuthung ausgeſprochen, Wicliffe habe dieſen Beſchluß angeregt, andere behaupten, der Herzog von Lancaſter ſei deſſen Urheber geweſen. Später jedenfalls war dieſer ein Freund Wicliffes. Der letztere hat ſich jedenfalls zu dem vom Parlament ausgeſprochenen Grundſatz bekannt in ſeiner Schrift „de regimine eccles.“: weder den Prälaten, noch Doctoren, noch Diaconen ziemt es, Aemter zu bekleiden, wie z. B. das eines Canzlers ꝛc. (Vgl. Vaughan, the life of Wicliffe, I. 314. not. 18. I. 396.) Im J. 1374 wurde Wicliffe, der unterdeſſen Doctor und Lehrer an der Univerſität geworden, von ſeinem Könige einer Geſandtſchaft beigegeben, welche in Brügge mit den päpſtlichen Nuntien über die Beſchwerden der engliſchen Nation betreffend die Verleihung der Kirchenpfründen verhandeln ſollte. Zwei Jahre lang verweilte die Geſandtſchaft in Brügge, und es iſt wohl Reſultat ihrer Verhandlungen, was die im J. 1375 erlaſſenen Bullen beſtimmten, in denen der Papſt verſprach, die Reſervationen fallen zu laſſen (bei Rymer, foedera, convent. etc. ad original. chartas collat. stud. Holmes. Hagae 1739. III. 3. 34.). Wahrſcheinlich war es in Brügge, daß Wicliffe die Bekanntſchaft des Herzogs von Lancaſter, dritten Sohnes König Eduards, machte, eines Mannes, an dem er ſpäter einen kräftigen Protector hatte. In ſein Vaterland zurückgekehrt, warf Wicliffe auf ſeinem Lehrſtuhle jegliche Rückſicht auf die Seite und ſcheute ſich nicht, den Vorſteher der Chriſtenheit offen den Antichriſt, einen ſtolzen und gottloſen Prieſter u. A. m. (Lewis, l. c. p. 34.) zu nennen. Bis dahin war von Seite des anglicaniſchen Clerus wenig Widerſtand zu bemerken geweſen. Jetzt ſchwieg man nicht mehr. Auf Betreiben Courteneys, des Biſchofs von London, citirte man Wicliffe auf den 3. Febr. 1377, damit er in St. Paul zu London vor dem geiſtlichen Gericht erſcheine. Wicliffe kam, aber an ſeiner Seite der Herzog von Lancaſter und Lord Percy. Percy hieß Wicliffe niederſitzen; als aber der Biſchof das, als einem Beklagten nicht zuſtehend, verbot, erlaubte ſich Lancaſter, den Lord Percy unterſtützend, gegen jenen rohe, verletzende Worte, und ſchloß mit der Drohung, er wolle ſeinen, ja nicht bloß ſeinen, ſondern aller andern Prälaten Uebermuth gewiß noch brechen. Der Biſchof entgegnete auf die würdigſte, beſonnenſte Weiſe, das Volk aber, welches dieſe und ähnliche rückſichtsloſe herausfordernde Aeußerungen gegen ſeinen Biſchof vernahm, brach im heftigſten Sturme los. Lieber wolle man das Leben für den Biſchof laſſen — rieſen laute Stimmen — als es gedulden, daß derſelbe ſo ſchmählich in ſeiner eigenen Cathedrale behandelt werde. Beinahe wär's den beiden Herren ans Leben gegangen. Nur mit Mühe konnte Biſchof Courteney den Volkshaufen von der Zerſtörung des Lancaſter zugehörigen Palaſtes abhalten und die Ruhe wieder herſtellen. Wicliffe aber war unterdeſſen gut durchgekommen. Er ging zurück nach Oxford, da fürder ſein Unweſen zu treiben. Beim päpſtlichen Stuhle hatte man indeſſen Wicliffes Treiben mit aufmerkſamen Blicken zu verfolgen begonnen. Es erſchienen 4 Bullen vom 22. Mai 1377 an Canzler und Univerſität zu Oxford, an den Erzbiſchof und Primas von Canterbury, an den Biſchof von London und endlich an König Eduard III. Angehängt war ein Verzeichniß von 22 Propoſitionen, welche der Papſt in ſeiner Bulle an die Univerſität als irrthümlich, falſch, und haeresin sapientes bezeichnete, die zugleich große Aehnlichkeit zeigten mit den verdammten des Marſilius von Padua und des Joannes von Jauduno. Mit Recht konnte ſich das Oberhaupt der Kirche — wie es auch that — bei dieſer Gelegenheit über die große Sorgloſigkeit und Gleichgiltigkeit der Univerſität beklagen, welche ſo verderblichen Samen hatte ungeſtört aufkeimen laſſen. Dem

Digitized by Google

Könige aber ſollten die beiden Biſchöfe bemerklich machen, wie ſolche Grundſätze wie diejenigen des Wicliffe, jegliche Gewalt und Rechtsordnung zerſtörten (einem destruere politiam. Die Bullen bei Walſingham, hist. Angl. in Camden Anglica, Hibernica; Francof. 1602. p. 201—205.) Daß derartige Propoſitionen wie die verdammten, jegliche kirchliche und bürgerliche Ordnung zerſtören müſſen, ſieht man auf den erſten Blick. So z. B. lautet eine der Propoſitionen (3.) „Von Menſchen aufgerichtete Teſtamente, welche eine bürgerliche Erbſchaft an ewig ſichern wollen, enthalten eine innere Unmöglichkeit“ (Chartae hominis adinventae de haereditate civili perpetua, sunt impossibiles). Wenn es einen Gott gibt, ſo können weltliche Herren auf geſetzliche und verdienſtliche Weiſe der Kirche, welche ſündiget, ihre zeitlichen Güter nehmen (Prop. 6, ein Lieblingsgedanke Wicliffe's!). Ob nun die Kirche ſich in einem ſolchen Zuſtande befinde oder nicht, darüber zu entſcheiden iſt Sache der weltlichen Herren, welche, eintretenden Falles, muthig handeln und unter Strafe der ewigen Verdammung bei zeitlichen Güter wegnehmen müſſen (P. 7.). Die Jünger Chriſti haben die Vollmacht nicht, durch Cenſuren die Leiſtung ihrer zeitlichen Gebühren zu erzwingen (P. 13.). Wir müſſen glauben, daß bloß dann der Papſt (gültig) bindet oder löſet, wenn er mit dem Geſetze Chriſti übereinſtimmend handelt (P. 12.). Jeder gültig ordinirte Prieſter hat hinreichende Gewalt, alle (quaelibet) Sacramente zu ſpenden, und folglich jeden Reuevollen von was immer für einer Sünde loszuſprechen (P. 16.). Jeder Geiſtliche, ſogar der römiſche Papſt, kann erlaubter Weiſe von Untergebenen und Laien zurechtgewieſen und ſogar angeklagt werden (P. 19.). Die erwähnten päpſtlichen Bullen wurden erſt ein Jahr nach ihrer Erlaſſung in England publicirt, vielleicht weil der Tod König Eduards dazwiſchen kam. Die Univerſität Oxford ſchwankte zuerſt — gewiß ein Zeichen traurigſter Verkommenheit — ob ſie die Bulle überhaupt annehmen und nicht vielmehr mit Schande zurückweiſen ſolle. „O Schule von Oxford, ruft bei Erwähnung deſſen der Chroniſt Walſingham aus, was für einen ſchweren Fall haſt du von dem Gipfel der Wiſſenſchaft herabgethan; die du einſt die Zweifel der ganzen Welt gelöſet, ſchämſt dich jetzt nicht, das anzuzweifeln, worüber kein [illegible] einen Augenblick im Unklaren ſein darf.“ (Walsingham, hist. Angl. l. c. p. [illegible]) Zuletzt beſchloß die Univerſität die Bullen zwar anzunehmen, ihren Zweck aber durch Zaudern zu vereiteln. Da aber die beiden Biſchöfe den Canzler bedrängten, ſo mußte Wicliffe doch zuletzt, Anfang des J. 1378, zum feſtgeſetzten Gerichtstage in der Capelle des erzbiſchöflichen Palaſtes (Lambeth-House) zu London ſich ſtellen. Aber das Geſchrei des aufrühreriſchen Volkes, das jetzt in ganz anderer Stimmung als früher den Tempel umringte, ſtörte die Verhandlung, zuletzt kam von der Princeſſin von Wales geſandt, Lord Clifford, und unterſagte in höherem Auftrag den Biſchöfen jede weitere Unterſuchung. Anderen Berichten zufolge (denen Lingard folgt), hätten die Biſchöfe das von Wicliffe eingereichte Vertheidigungsſchreiben für orthodox angenommen und Wicliffe entlaſſen mit der Weiſung, ſich einer ſo zweideutigen Sprache zu enthalten, die ſo geeignet ſei, Unwiſſende zu verführen. Das genannte Vertheidigungsſchreiben wenigſtens exiſtirt in Wirklichkeit und iſt als ächt anerkannt; Walſingham hat es uns aufbewahrt (hist. Angl. 206.). Wenn Lingard über dieſes treuloſe Schriftſtück urtheilt, es erlaube ſich manchmal Kunſtgriffe und Ausflüchte, die eines ehrlichen Mannes unwürdig ſcheinen, ſo hat er in der That noch milde geſprochen. Es iſt ein Muſter von grober Falſchheit. Zum Belege diene folgendes. Seine erwähnte Behauptung, dahin gehend, „Verleihung eines immerwährenden Beſitzes ſei unmöglich, Gott ſelbſt könne ſolchen nicht für immer gewähren“ — dieſe Behauptung vertheidigt er dadurch, daß er an das jüngſte Gericht erinnert, das ja jedem immerwährenden weltlichen Beſitz ein Ende machen müſſe. Gott könne wohl nicht auf immer ſeine Braut in dieſes zeitliche Leben herein bannen und die ewige

Digitized by Google

elohnung (um ſolch eines Beſitzes willen) auf ewig hinausſchieben. Jene an-re Behauptung (P. 6.): wenn es einen Gott gebe, ſo könnten weltliche Herren it Fug und Verdienſt einer ſtrafwürdigen Kirche ihre Güter wegnehmen“ — eutet er dahin: wenn es einen Gott gebe, ſo ſei er allmächtig; wenn er all-ächtig ſei, ſo könne er weltlichen Herren befehlen, jene Güter wegzunehmen, enn Gottes Befehl müſſe man gehorchen. Seine letzte Propoſition betreffend, erief er ſich auf die Pflicht der fraterna correctio, welche, wenn die Cardinäle ch ſaumſelig erwieſen, an die übrigen Gläubigen devolvirte, und es ſei gewiß u erwarten, daß ein ſo hoher Kirchenvorſteher einer ſolchen Correctio nicht iderſtehe. Aehnlich kommt noch Manches vor. Daß man ſchon in den erſten eiten nach Wicliffe's Auftreten eine ſolche unſittliche Practik durchſchaute, be-eiſen Walſinghams Bemerkungen darüber! Ein neuerer proteſtantiſcher Biograph agegen ruft hier bewundernd aus: Quantus animi candor! (Ruever-Gronemann, iatribe in Wicliffi vitam, p. 139.). Um den übeln Eindruck zu verwiſchen, wel-hen die Hinweiſung auf das Staatsgefährliche ſeiner Lehre bei Parlament und önig gemacht haben konnte, überreichte ihnen Wicliffe am 5. April 1378 ein ertheidigungs-Libell. Darin redet er ſchon deutlicher: der Papſt könne ange-lagt werden von Clerikern und Laien, ſo oft das Heil der Kirche dieſes erfor-ere, und zwar ſoll dieſe Anklage bei den Oberen (superiores) angebracht wer-en. Wer dieſe Oberen ſeien, deutete Wicliffe bald darauf an durch die Bemer-ung, es ſeien ſchon viele böſe Päpſte von Kaiſern abgeſetzt worden. Die Weg-ahme der Kirchengüter betreffend hat Wicliffe ſpäter im trialogus l. IV. c. 18. ffen erklärt, um der Verdammung zu entgehen, müßten die Fürſten den Geiſt-ichen die zeitlichen Güter wegnehmen, dann werde ihr Reich blühen, dann würden hre Souveränetäts-Rechte ungeſchmälert beſtehen. Eine andere gerade um dieſe Zeit erſchienene Schrift „contra infallibilitatem Papae“ kennzeichnet nicht weniger, ls die vorhin genannten, den Geiſt des Mannes. Wäre, ſagt er, wie man behauptet, wirklich verdammt, wen der Papſt verdammt, ſo könnte eben damit der Papſt leichtlich alle Reiche der Welt an ſich reißen (Vaughan, I. 402. 406. not. 18.). Es begann jetzt das große abendländiſche Schisma, Wicliffe unterließ nicht, alsbald ein Libell darüber erſcheinen zu laſſen „de Papa Romano“ oder „Schisma Papae“ überſchrieben. Jetzt ſei es gelegene Zeit, rief er aus, ver-trauet auf die Hilfe Chriſti, der bereits das Haupt des Antichriſt zertreten und beide Parteien gegen einander in Waffen gebracht hat. Kaiſer und Könige ſollten in dieſer Sache helfen, Gottes Geſetz aufrecht zu erhalten, das Erbtheil der Kirche wieder zurück zu verlangen und den zahlloſen Sünden der Cleriker ein Ziel zu ſetzen (Vaughan, I. 1.). Mit immer ſchnelleren Schritten ging er von jetzt an ſeinem Endziel entgegen. Im J. 1380 erſchien ſeine engliſche Bibelüber-ſetzung. Was er damit bezweckte, kann nicht zweifelhaft ſein. Er ſelbſt hat ſich unzweideutig darüber ausgeſprochen in ſeinem „prospeculum saecularium dominorum.“ Man ſoll nicht hören, heißt es da, auf die Häretiker, welche ſagen, man möge ſich begnügen mit der Kenntniß des göttlichen Geſetzes, welche die Prieſter und Prälaten mündlich mittheilen. Es ſei beſſer, jeder Gläubige ſchöpfe ſich dieſelbe durch Leſen ſelber. Denn der Glaube ſei reiner und voller in der Schrift, als die Prälaten lehren und zugeſtehen. Dieſen ſoll man überhaupt nur in ſoweit glauben, als ſie ihre Ausſprüche auf die Schrift begründen (Ruever-Gronemann p. 163.). Im folgenden Jahre ging er endlich an die Bekämpfung des Dogmas, welches die chriſtliche Frömmigkeit vorzugsweiſe erzeugt und nährt. In 12 Theſen kündigte er eine öffentliche Disputation gegen das Dogma von der Transſubſtantiation an. Die conſecrirte Hoſtie (ſo lautet gleich die erſte Theſe), die wir auf dem Altare ſehen, iſt nicht Chriſtus, noch ein Theil Chriſti, ſondern ein wirkſames Zeichen ſeiner Gegenwart (efficax ejus signum). Einſt war der Glaube der römiſchen Kirche übereinſtimmend mit der Lehre Berengar's, wornach

Digitized by Google

Brod und Wein, welche (deren Weſen) nach der Conſecration zurückbleiben, … conſecrirte Hoſtie ausmachen. Nach Theſe 3 widerſtreitet es den Ausſprüchen … Heiligen, wenn man behauptet, daß bloß die Geſtalt des Brodes, nicht auch … Subſtanz in der Hoſtie ſei (quod accidens sine subjecto sit in hostia). Auf … hin berief der Canzler Berton eine Verſammlung von Doctoren, erklärte mit … die Theſen für häretiſch und verbot, ſolche irgendwo zu lehren, zu verthei… oder zu hören. Als der öffentliche Diener, der dieſes Decret verkündigen ſollte, in Wicliffe's Hörſaal kam, entgegnete dieſer: weder der Canzler noch Einer ſeiner Genoſſen kann meine Anſicht widerlegen. Bald wurde Courteney an des … deten Sudburns Stelle Erzbiſchof von Canterbury. An ihm hatte Wicliffe … jeher einen entſchiedenen Gegner gehabt. Auf ſeine Einladung hin kam … Verſammlung mehrerer Biſchöfe zuſammen, 17. u. 21. Mai 1382, welche … den erwähnten, das hl. Abendmahl betreffenden, noch mehrere andere Lehr… theils als häretiſch, theils als irrthümlich verdammten, unter andern auch die Be… hauptung, daß derjenige, der ſich in der Todſünde befinde, eben damit auch … liche obrigkeitliche (kirchliche oder bürgerliche) Gewalt verliere, daß für den … haft Renevollen jedes äußerliche Bekenntniß überflüſſig, daß die Meſſe nicht … Evangelium begründet ſei, daß der Prieſter im Stand der Todſünde kein Sacra… ment mehr giltig ſpenden könne u. A. (Wilkins, Concil. Britan. Vol. III. p. 15…). Zugleich erließ Courteney ein ſcharfes Decret wider die Reiſeprediger, die … jegliche kirchliche Vollmacht umhergehen und predigen, wobei ſie häretiſche Mei… nungen verbreiteten. Ohne Zweifel iſt hier die Geſellſchaft der „armen Prieſter" gemeint, welche Wicliffe gegründet, um ſeine Meinungen unter das Volk … bringen. Man hat dieſe Prädicanten und ihren Meiſter Wicliffe ſelbſt beſchuldigt, daß ſie durch ihre Predigten den blutigen Bauernaufſtand des J. 1382 zum Theil provocirt hätten. Erwieſen iſt das nicht. Daß aber Wicliffe durch ſeine Lehren von der bürgerlichen Gewalt der Unwürdigen und Sünder, von dem Eigenthums… recht u. ſ. w. jedenfalls — wenn auch abſichtslos — mit dazu beigetragen hat, das Feuer mehr noch anzufachen, dürfte ſo wenig zu bezweifeln ſein, als … Einfluß der reformatoriſchen Lehren des 16. Jahrhunderts auf den … Bauernkrieg (Lingard, Geſch. von England. Teutſch von Salis, IV. 203.) … Oxford verhinderte der neue Canzler, Riggius (Rugge) mit Namen, die Publi… cation des erzbiſchöflichen Mandats durch den Carmeliter Stokes, weil, wie er vorgab, die Privilegien der Univerſität dadurch verletzt würden. In der That aber ſcheint er ſelbſt von der Anhänglichkeit an die wicliffitiſche Partei nicht … frei geweſen zu ſein, vielleicht weil er das letzte Ziel ihres Treibens nicht … durchſchaute, vielleicht auch aus blindem Parteihaß gegen die Mendicanten. … öffentlicher Canzel herab wurden die Sätze des häretiſchen Doctors vertheidigt, und der Canzler entblödete ſich nicht, einen dieſer Prediger öffentlich zu belobe… und die Verkündigung des erzbiſchöflichen Mandats zu hindern. Doch mußte er auf einer bald darauf durch den Primas berufenen neuen Verſammlung (12. Juni d. J.) vielleicht auf den Befehl des jetzt auch erwachenden Königs hin, das Man… dat annehmen und deſſen Publication verſprechen. Hereford und Repyngdon, … hervorragende Anhänger Wicliffe's, mußten, nachdem ſie längere Zeit ihre Rich… ter mit Ausflüchten hingehalten, widerrufen; nach Oxford aber erging ein könig… licher Befehl, welcher dem neuen Sectenſtifter die Ausübung des Lehramts zu unterſagen gebot, bis er ſich vor dem Primas gereinigt haben würde. Wicliffe verſuchte noch ein Mittel. Er wandte ſich an das im Novemb. 1382 zuſammen… tretende Parlament mit einer Bittſchrift um Erhaltung des chriſtlichen Glaubens, er bat, daß man geſtatten möge, die wahre Lehre vom Abendmahl überall öffent… lich vorzutragen, daß man den Ordensgeiſtlichen volle Freiheit zum Uebertritt in den weltgeiſtlichen Stand gewähre, dem Volke keine neuen Steuern mehr auf… lege, ſondern die Staatsausgaben mit den Einkünften der ſtrafwürdigen Geiſtlichen

Digitized by Google

dem überflüſſigen Vermögen der Kirche beſtreite (Walsingham, l. c. p. 283).
es erreichte er mit dieſer Petition. Die Gemeinen beſchwerten ſich darüber,
ß der König den kirchlichen Verfügungen gegen die wandernden Prediger ſeinen
m geliehen und die Sheriffs angewieſen habe, dergleichen Uebelthäter ſammt
en Beſchützern ſo lange gefangen zu halten, bis ſie ſich vor dem geiſtlichen
richte gereinigt hätten. Dadurch werde die Jurisdiction der Prälaten erwei-
t, ſie wollten aber derſelben nicht anders unterworfen ſein, als es ihre Vor-
ren geweſen. Der König verſprach zwar das ohne Einwilligung der Gemeinen
aſſene Edict zurückzunehmen, in Wirklichkeit aber ſcheint das Verſprechen nie-
ls ausgeführt worden zu ſein. Die Appellation an weltliche Behörden in
laubensſachen mißfiel ſelbſt einigen der eifrigſten Gönner Wicliffe's, beſonders
ch dem Herzog von Lancaſter, der nach Oxford eilte, ſeinen Clienten zur Un-
werfung zu bewegen. Dieſer ſoll nun — ſo lautet eine Angabe — zuletzt,
nn auch widerſtrebend, eingewilligt haben. In Gegenwart des Primas und
anderer Biſchöfe, welche bald darauf nach Oxford kamen, habe er ſeine fal-
en Lehrſätze widerrufen, eis omnino renuncians, nec eas tenuisse, neque tenere
velle protestans, ſagt der Chroniſt Knyghton, Wicleffe's Zeitgenoſſe (Twysden,
c. pag. 2647 u. 49. So auch Wood, histor. et antiquitates Universitatis Oxo-
ensis. lib. I. p. 189. Oxon. 1674 fol.). Andere hingegen ſtellen eine ſolche
hatſache geradezu in Abrede. (So Sudbury Registrum bei Wilkins, Concil. Bri-
nn. Vol. III. p. 171 und Polydorus Virgilius, päpſtlicher Geſandter bei König
einrich VIII., in ſ. histor. Angl. lib. XIX. in fine.) Man muß geſtehen, daß die
och vorhandene Bekenntnißſchrift Wicliffe's, welche er bei dieſer Gelegenheit der
iſchöflichen Verſammlung übergeben haben ſoll, dieſer letztern Behauptung durch-
us nicht widerſpricht. Denn in einem abentheuerlichen, vielfach unverſtändlichen
Wortſchwall behauptet er ſeine alte Irrlehre, ſucht ſie bloß ein wenig durch die
Spiegelfechterei gegen das Accidens sine subjecto zu verhüllen. Schon der erſte
Satz dieſes Bekenntniſſes (bei Vaughan, II. 428. Nr. VI.) verräth deutlich
Charakter und Tendenz des Schriftſtückes: „Saepe confessus sum, heißt es da,
t adhuc confiteor, quod idem corpus Christi in numero, quod fuit assumptum de
Virgine etc. ipsum, inquam, idem corpus et eadem substantia est vere et realiter
panis sacramentalis vel hostia consecrata.“ Wir müſſen demnach die ganze Sache
dahin geſtellt ſein laſſen. Genug: Wicliffe mußte Oxford verlaſſen und auf ſeine Pfarrei Lutterworth, Diöceſe Lincoln, zurückgehen (1383). Hier traf ihn die Citation Urbans VI., welche ihn zur Verantwortung vor die Curie rief. Aber Wicliffe ging nicht, ſondern entſchuldigte ſich in einem gleisneriſchen Schreiben, worin er dem Papſte über ſeine Lebensweiſe, Pflichten u. ſ. w. eine hofmeiſterliche Lection las (Vaughan, II. 435. Nr. VIII.). Zeitereigniſſe ſcheinen den Papſt von weiterer Verfolgung der Sache abgehalten zu haben. Hier in ſeinem Exil ſchrieb Wicliffe ſein dogmatiſches Hauptwerk, den trialogus oder Dialogorum libri IV. Im J. 1384 am Tage der unſchuldigen Kinder, da er eben der Meſſe ſeines Caplans anwohnte, raubte ihm während der hl. Wandlung ein Schlagfluß die Sprache. Nach 2 Tagen ſtarb er. Andere berichten, es ſei ihm die letzte Krankheit zugeſtoßen am Tage des hl. Thomas von Canterbury, des großen Biſchofs der engliſchen Kirche, den Wicliffe mit beſonderem Ingrimm haßte (Knyghton, l. c. p. 2660) und gegen den er eben eine Rede loslaſſen wollte. Wicliffe's Lehre wurde nach ſeinem Tode auf einer Synode zu London (1396) unter Erzbiſchof Arundel auf's Neue cenſurirt. 18 ketzeriſche Sätze, aus dem Trialogus ausgezogen, wurden beſonders aufgezählt und verdammt. Auf einer andern Synode zu London (1408) wurde wiederholt gegen die einreißende Irrlehre verwarnt und das Verbot ausgeſprochen, wicliffitiſche Schriften zu leſen. Die vorhergehenden Verdammungsurtheile beſtätigte und wiederholte die Synode zu Conſtanz in der VIII. Sitzung am 4. Mai 1415; auf ihren Befehl mußten die Ge-

Digitized by Google

beine Wicliffe's, die bisher in dem Chor der Marienkirche zu Lutterw beigeſetzt geweſen waren, herausgenommen und verbrannt werden, Sentenz, welche bald darauf der Biſchof von Lincoln, Richard Flem vollzog. [Kerke.]

Wicliffiten. Mit dem Tode des Meiſters verlor ſich die Anhänglich an ſeine Grundſätze nicht. Die wandernden Prediger oder „poor priests“, ſie ihr Stifter nannte, ſorgten dafür, daß dieſe unter dem Volke verbreitet den. Das Volk nannte ſie mit einem ſchon gebräuchlichen Ketzernamen Lollarden, eine Benennung, welche ſpäter auf alle Wicliffiten überging. J. 1395 erſchienen bereits die Umtriebe dieſer Leute ſehr bedenklich. In hatten ſie an den Thoren von Weſtminſter und S. Paul Schmähſchriften den Clerus angeſchlagen. Dem Parlament übergaben ſie eine Petition, ſie ſich beklagen, daß die Geiſtlichkeit ſo gänzlich verkommen ſei, ſeitdem ſie liche Beſitzthümer innehabe, daß ſie fälſchlich die Transſubſtantiation lehre, zur Abgötterei führe, die Ohrenbeicht verlange, den Leuten geſtatte, Gold Waffenſchmiede zu werden, welche Handwerke dort, wo das Evangelium werde, unnütz und ſchädlich ſeien u. dgl. — Auf die Bitte der Prälaten der König eigens nach London zurückgekommen; er verwies den Aufwiegl auf's Strengſte und unter Todesdrohung ihre Ungebühr. Trotzdem fuhren fort im Geheimen zu agitiren. Sie riethen, ja befahlen dem Volke, Zehenten mehr zu entrichten und verfolgten mit Beharrlichkeit ihren Plan, Confiscation des Kirchenvermögens zu bewirken. Darauf waren ihre eifrig Bemühungen gerichtet, darin ſtimmten ſie ein, während in andern Puncten jeder eine Sondermeinung hegte, die oftmals geradezu auf Umſturz der bür lichen Ordnung zielte. Da geiſtliche Strafen nicht ausreichten, ſo erließ König, um dem bereits gefahrdrohenden Unweſen zu ſteuern, ein Edict, nach die lollardiſchen Prediger mit Gefängniß und, falls ſie ſich hartnäckig wieſen, mit dem Feuertode beſtraft werden ſollten. Wilhelm Sawtre, ein Prie zu London, war der erſte, an dem dieſe Strafe vollzogen wurde, am 10. 1401. Die Gemeinen dankten hierauf dem König, daß er ſo gerechte Maßregel ergriffen, „nachdem der Glaube der hl. Kirche auf dem Punct geſtanden, eine ſchlechte Lehre umgeſtürzt zu werden.“ Schon im J. 1407 erregten Umtriebe wiederholt die Beſorgniſſe des Parlaments, es möchte die Agitation zuletzt auch auf die Güter der weltlichen Lords erſtrecken und darüber zu Grunde gehen. Beide Häuſer erſuchten den König um ſtrenge Maßregeln die ihnen auch zugeſagt wurden (Lingard, IV. 376 ff.). Als Antwort ſchlugen die Lollarden während des erſten Parlaments unter dem folgenden Heinrich V. an die Kirchenthüren Placate an, in denen ſie drohten, falls man Authorität der Krone gegen ſie gebrauchen wollte, ſeien ſie im Stande 100,000 Mann zur Vertheidigung ihrer Lehre zu ſtellen und ſich mit den Waffen zu hampten. Die angeſtellte Unterſuchung ergab, daß Johann Oldcaſtle, genannt Lord Cobham, der hauptſächlichſte Anſtifter und Leiter dieſer Umtriebe ſei. fangen geſetzt und verurtheilt rief er durch Emiſſäre ſeine Anhänger unter Waffen (1413). Dieſe wollten den König aufheben, ihn mit mehreren geiſtlichen und weltlichen Lords tödten und England in eine conföderirte Republik, Cobham an der Spitze, verwandeln. So wenigſtens behauptet König Heinrich in ſeiner darauf bezüglichen Proclamation. Bereits ſtanden 20,000 dieſer Fanatiker in und um London in Waffen. Aber des Königs Schnelligkeit und Energie vereitelte ihre Abſichten. Viele wurden hingerichtet. Lord Cobham, der geflohen war, entzog ſich dem Gerichte. Bei einer zweiten Inſurrection aber, die er erhob, wurde er gefangen und hingerichtet, 1416 (vgl. Lingard, IV. 4. 38). Damit ſcheint ihre Macht gebrochen worden zu ſein. — Seine **Lehre** hat Wicliffe hauptſächlich in dem ſchon erwähnten trialogus, einer in Form eines Colloquiums abgefaßten dogma

Digitized by Google

bhandlung, und in mehreren anderen Schriften, darunter ſein Buch „de ideis“ orzüglich erwähnt zu werden verdient, niedergelegt. Eine ſehr ſchätzenswerthe Quelle, aus der wir vollkommene Kenntniß ſeines Syſtems ſchöpfen können, iſt uch das Buch des berühmten Carmeliten Thomas Waldenſis (Walden), der auf em Concil von Conſtanz eifrig für die Verdammung der wicliffitiſchen Häreſie geirkt. Er gibt eine Darſtellung und Widerlegung der wicliffitiſchen Lehre in ſeinem Doctrinale fidei“ ed. Rubeis. Venet. 1571 (Martin V. gewidmet). Es enthält ieſes Buch eine vollſtändige Zuſammenſtellung und Kritik der Lehre des Häretiers mit genaueſter Angabe und Citation der Stellen aus deſſen Schriften, über welche gerade gehandelt wird. — Wie die meiſten mittelalterlichen Häretiker hat Wicliffe ſeiner Lehre ein ſtarkes pantheiſtiſches Element beigemiſcht. „Jede Creatur, ſagt er, iſt Gott.“ Das ſei ſo zu verſtehen: „jede Creatur, als eine von Gott gedachte (secundum esse intelligibile, wie ſich Wicliffe anderwärts ausdrückt) iſt Gott, aber als eine in die Wirklichkeit überſetzte (actualiter effecta) iſt ſie von Gott unterſchieden d. i. Nicht-Gott“ (de ideis, c. 3). Sagt man mir, es laute übel, wenn man behaupte der Eſel oder irgend etwas Andres ſei Gott, ſo gebe ich das vollkommen zu bei Leuten von beſchränkter Einſicht. Daher drücken Viele dieſen Satz nur mit der Beſchränkung aus, jede Creatur ſei Gott nach ihrem intelligiblen oder idealen Sein, das ſie nach Innen in Gott hat (ibid. c. 2. vgl. Thomas Wald. I. 14). Umgekehrt könne man aber nicht ſagen: Gott ſei irgend eine Creatur (dieſe oder jene). Denn hier werde das Sein nicht als intelligibles, ſondern als individuelle Exiſtenz (esse in proprio genere) genommen. Nichts deſto weniger ſei es ein Irrthum, zu behaupten, daß in keiner Creatur die göttliche Natur und daß nicht jede Creatur ihrem intelligiblen Sein nach göttlicher Natur ſei (de ideis, c. 3). Gott iſt Alles in Allem, ſagt der Apoſtel; damit will er ſagen: Gott iſt der Inbegriff alles intelligiblen Seins in allen Creaturen (c. 2). Daraus folgt, daß Gott Nichts hervorbringen kann, als was ſchon iſt. Die Allmacht Gottes und ſeine wirkliche Schöpfung decken ſich (coaequantur). Und ſo iſt Gott allmächtig, weil er Alles ſchaffet, was erſchaffen werden kann (trialog. edit. Wirth, lib. IV. c. 10. vergl. c. 11. lib. III. c. 9. Thomas Waldensis, I. 37). Leicht iſt deßwegen die Frage zu löſen, warum Gott nicht dieſes oder jenes bewirkt? Wir antworten einfach: er bewirkt es nicht, weil es nicht bewirkt werden kann. Denn gleichwie Gott neidiſch und unmächtig wäre, wenn er nicht das Wort (den Logos) nach Innen hervorbrächte, ebenſo wäre er neidiſch und unmächtig, wenn er Etwas nicht nach Außen geſtaltete. Es iſt ſomit klar, daß Gott keinen Menſchen außer den ſchon geſchaffenen hervorbringen kann, da er keinen Menſchen erſchaffen kann als denjenigen, welchen er erkennt (deſſen Idee er in ſich trägt). Gott kann aber keinen Menſchen erkennen außer den geſchaffenen u. ſ. w. (III. 9). Mit der ſoeben ausgeführten moniſtiſchen Grundlehre des Syſtems, die gewiß jeder Pantheiſt acceptiren wird, ließe ſich der ſchauerliche Dualismus der von Wicliffe mit ebenſo viel Entſchiedenheit behaupteten Lehre von der doppelten Prädeſtination nicht reimen, wenn man nicht wüßte, daß ſolche Inconſequenzen bei manchen ſonſt dem Pantheismus zugeneigten Theologen der früheren Zeit ſich als verzerrte Ueberreſte des alten Glaubens an den perſönlichen richtenden Gott vorfinden. Es ſind Einige vorherbeſtimmt, ſagt Wicliffe, nach der Mühſal dieſes Lebens zur Seligkeit, Andere vorher gewußt d. i. nach dem elenden Leben zu ewiger Strafe beſtimmt (ordinati, l. c. lib. II. 14). Judas war vorherbeſtimmt zum Verrath an Chriſtus und zur Verdammung. Er war deßhalb, obgleich er mit Chriſto ging niemals ein wahres Mitglied des Apoſtelcollegs (bei Th. Wald. I. 65). Ein zur Verdammung vorherbeſtimmtes Kind wird nothwendig länger leben und gegen den hl. Geiſt ſündigen, um dadurch ſeine Verdammung zu verdienen (der 246ſte unter den cenſur. Sätzen, vgl. trial. IV. 13. Th. Wald. I. 65). Zwar iſt das zeitliche Verdienſt und Mißverdienſt immerhin in

Digitized by Google

Anrechnung zu bringen und es ſcheint, daß das zeitlich ſich Ereignende die Ur-
ſache der ewigen Prädeſtination ſei, praecedente tamen causa aeterna tam ex
parte Dei taliter ordinatis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae,
trialog. II. 14). An eben derſelben Stelle ſpricht es Wicliffe geradezu aus,
Gott nöthiget (necessitat) jedes Geſchöpf zu jeder einzelnen Handlung. Ueber-
haupt Alles, was geſchieht, geſchieht mit Nothwendigkeit (III. 9). Zwar iſt keine
Sünde von Gott beſchloſſen, doch kann man in einem gewiſſen Sinne ſagen, daß
er die Sünde wolle (quoad esse suum secundum, occasionaliter perficit. l. III.).
Aber Gott ſelbſt iſt von dieſem Factum beherrſcht, er kann nicht anders thun als
er wirklich thut. Doch hört er deßwegen nicht auf, frei zu ſein (non illibertatur),
wenn er auch etwas mit abſoluter Nöthigung thut, gleichwie er nicht aufhört frei
zu handeln, indem er das Wort oder den hl. Geiſt hervorbringt (producit), ob-
wohl er dieſes abſolut nothwendig thun muß (III. 28). Es iſt leicht einzuſehen,
daß dieſer ſchreckliche Fatalismus mit jenen erſtlich angegebenen Grundlehren des
Syſtems auf's Genauſte harmonirt. Man durfte nur dieſe abſolutiſtiſche Welt-
anſchauung noch mehr urgiren, conſequenter ausbilden, ſo mußte ſie auch noch die
Prädeſtinationslehre, dieſen letzten entſtellten Ueberreſt eines Glaubens an den
perſönlichen Gott und die Vergeltung jenſeits, ſprengen. Ob und wie weit bei
der Bildung dieſes Syſtems Wicliffe, wie öfters behauptet wird, von Bradwardin
und ſeiner Schrift „de caussa Dei contra Pelagium“ angeregt wurde, wird ſich
nicht ſo leicht beſtimmen laſſen. Wäre dem ſo, ſo müßte es auffallen, daß ſich
Wicliffe nicht öfters auf Jenen beruft. Außerdem ſcheinen Bradwardins Gründe
doch mehr theologiſcher Art zu ſein, während Wicliffe viel mehr von philoſophi-
ſchen Gründen beſtimmt wird (vergl. Argentré, collect. judicior. I, 1. 323 ed.
Paris 1724). Es iſt begreiflich, daß Wicliffe's Prädeſtinationslehre ſich mit der
katholiſchen Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln nicht mehr vertragen
konnte. Haß und Liebe ſind in Gott ewig und ſo haſſet Gott unendlich mehr die
zur Verdammniß vorherbeſtimmten (praescitos), auch wenn ſie ſich nach der gegen-
wärtigen Ordnung (justitiam) in der Gnade befinden, als er die Prädeſtinirten
haſſet, die in derſelben Zeit verbrecheriſch leben. Gott liebte den Petrus, David
u. A. da ſie ſich in der Sünde befanden, ebenſo als er ſie jetzt liebt im Jenſeits
(III. 13). Da wird natürlich zuletzt alle zeitliche Vermittlung des Heils und
die Kirche gleichgiltig, unnütz. Ein wahres Mitglied der Kirche iſt nur der Prä-
deſtinirte. Alle andern ſind Scheinmitglieder, auch die böſen Prälaten und Prie-
ſter, vor deren Umgang wir uns durchaus zu hüten haben, von denen wir kein
Sacrament, keine Segnung verlangen dürfen. Aus ihren Werken, ja aus ihrem
Schweigen läßt ſich ſchließen, daß ſie incarnirte Teufel ſind. Die Befürchtung
liegt wenigſtens nahe, daß ſie nicht prädeſtinirt ſeien (Sermon. pars IV. serm. 4
bei Thom. Wald. I. 187). Von denjenigen, welche äußerlich in der Kirche leben,
aber als praesciti sc. ad mortem nicht zu ihr gehören, ſagt Wicliffe, ſie ſeien
zwar in ecclesia, aber nicht de ecclesia. Bloß von der Kirche der Prädeſtinirten
redet unſer Glaube, nicht von der Kirche der Böſen oder der fälſchlich ſo genann-
ten Kirche (de dotat. eccl. cap. 11). Wicliffe zieht aber noch weitere Folge-
rungen. Keiner — heißt es in den am 17. und 21. Mai 1382 von dem eng-
liſchen Episcopat verdammten Sätzen — iſt ein bürgerlicher Herr, keiner ein
Biſchof, keiner ein Prälat, ſo lang er ſich in der Todſünde befindet (Prop. 6.
Wilkins, Concil. Brit. III. 157). Das ſucht er im Trialogus (IV. 17) dahin zu
limitiren, es gebe einen zweifachen Titel des Beſitzes, einen titulum originalis
justitiae und einen titulum mundanae justitiae. Alles, ſage Auguſtinus, gehöre den
Gerechten — titulo justitiae, aber weit von dieſer Norm entfernt ſei der Titel
des bürgerlichen Beſitzes. Darum hätten Chriſtus und ſeine Apoſtel dieſen ver-
ſchmäht, und ſeien mit dem erſten zufrieden geweſen. Frevel ſei es daher,
daß man jenen Titel civilis justitiae, dieſe institutio, auch unter dem Clerus

Digitized by Google

ngenommen. Sünde iſt es deßwegen auch für die Laien, wenn ſie den Clerus otiren. Wie weit nun auch unter den Laien der titulus justitiae civilis zuzulaſſen der ob er abzuweiſen, darüber läßt uns Wicliffe wie über ſo viele bedenkliche Conſequenzen ſeiner Lehre an dieſer Stelle im Unklaren. Sein Hin- und Hereden läßt es nicht zu, ſeinen Anſichten auf den letzten Grund zu ſehen. Aber inderwärts hat er ſich beſtimmter ausgeſprochen, und das Concil von Conſtanz hat unter ſeinen Sätzen die folgenden verdammt, daß Jeder, der eine Sache mißbraucht, eben damit den titulus donationis Dei verliere. Und ich weiß nicht, lauten ſeine Worte, ob ein andrer gilt. Keiner hat ein wahres Dominium, während er ſich in einer Todſünde befindet. Auch der König iſt in dieſem Falle nur dem Namen nach König u. ſ. f. (d'Argentré, I. 2. p. 43). Die Sacramentenlehre deſtruirt Wicliffe ganz. Bezüglich der Taufe ſcheint er orthodox zu lehren. Nur glaubt er, daß die Erbſünde der Menſchen ungleich ſein müſſe, weil ſie wegen derſelben ungleich beſtraft würden (trial. IV. 13). Die Firmung iſt nach ihm bloß ein Gebet, worin gefleht wird, daß der hl. Geiſt herabkomme. Bezüglich des Ordo erklärt er, daß es in der erſten Kirche nur 2 Kirchenämter gegeben, nämlich Presbyterat und Diaconat. Alle übrigen Stände, als da ſind die des Papſtes, der Patriarchen, Biſchöfe u. ſ. w. hat nur superbia caesarea (praelati caesarei nennt er die katholiſchen Biſchöfe) eingeführt (IV. 15). Die mündliche Beicht hat erſt Innocenz III. eingeführt. Man kann ſie dulden, aber nothwendig iſt ſie nicht. Von einer Schlüſſelgewalt der Kirche, welche die Prälaten verwalten, kann keine Rede ſein. Denn Niemand weiß, ob der Losſprechende ein Prädeſtinirter ſei, ſomit zur Kirche gehöre. Iſt aber der Beichtende nicht prädeſtinirt, ſo kann er gar keine Buße thun (IV. 23). Die letzte Oelung läßt ſich aus Jacob c. V. nicht begründen. Dort iſt von dem Oele nur als von einem leiblichen Medicament die Rede (IV. 25). Das hl. Sacrament des Altars betreffend, iſt ſchwer zu beſtimmen, ob dieſe Irrlehre noch eine wahre Gegenwart Chriſti, etwa wie manche Lutheriſchen (den Ausdruck impanatio verwirft Wicliffe) annehmen, oder ob ſie die Worte Chriſti ganz figürlich deute. Bald tritt das Eine bald das andre hervor. So ſagt er IV. 4, dieſes Sacrament ſei der Leib Chriſti, und es ſei zu wenig geſagt, wenn man behaupte, es bedeute den Leib Chriſti, oder es werde Chriſti Leib ſein. Man könne ſagen, dieſes Brod iſt der Leib Chriſti und jedem Laien leuchte es ein, daß hier zugleich Brod und doch der Leib Chriſti ſei. Das Beiſpiel hiefür iſt freilich ſchlecht gewählt: der Menſch, der ein Prälat werde, höre deßhalb nicht auf ein Menſch zu ſein, er bleibe in derſelben Subſtanz, die in gewiſſer Weiſe erhöhet worden. So muß man auch glauben, daß das Brod in Kraft der ſacramentalen Worte wahrhaft (veraciter) der Leib Chriſti wird und doch Brod bleibt. Schlecht genug paßt dazu was bald folgt, die Gegenwart Chriſti könne auf eine dreifache Weiſe gewonnen werden, nämlich secundum formam, essentiam et habitudinem. Nur die dritte Weiſe ſei hier zuläſſig. So wie es heiße, Chriſtus ſei der Fels, Johannes der Täufer ſei Elias, die ſieben fetten Kühe ſeien 7 fruchtbare Jahre, ſo ſei auch das ſacramentale Brod auf dieſe Art der Leib des Herrn, da es Chriſtus ſo zuverläſſig geſagt habe (IV. 7). Offenbar hat Baur recht, wenn er ſagt: es iſt im Ganzen ein unklares, zuſammenhangsloſes, zu keinem beſtimmten Reſultat führendes Hin- und Herreden der 3 Perſonen (Alithia, Pſeudis, Phroneſis, letztere gibt die Entſcheidung) in deren Wechſelgeſpräch der Trialogus ſich fortbewegt. Wicliffe hatte zu wenig ſpeculatives Element in ſich u. ſ. w. (Lehre von der Dreieinigkeit, II. 899). Zum Beweis wie ſehr dieſem Manne die Anlage zur Speculation gefehlt, verweist Baur auf ſeine Incarnationslehre. Da kommen denn allerdings ſtarke Behauptungen vor. Wicliffe bekennt ſich zu der Anſicht von der Trichotomie der menſchlichen Natur, welche nach ihm aus Leib, Seele und Geiſt beſteht (de compositione hominis c. 6. 7). Da iſt denn einmal die Seele das Weſentliche, Hauptſächliche, ihr ge-

Digitized by Google

bührt allein der Name Menſch, dem Leibe nur vermöge der Theilnahme. noch iſt, nach einer andern Behauptung, der Leib für ſich allein ſchon Menſch, ganzer Menſch. Da Petrus in Verzückung lag, war er im Himmel als bloß mit ſeinem Geiſte, aber auch auf Erden war ein Menſch, nämlich der Petri (trial. II. 7. Wald. I. 102. 104). Von da zieht er ſeine Conſequenz die Incarnationslehre. Da erſcheint denn das einemal in Chriſtus der an der Stelle des menſchlichen Geiſtes, dann Körper und Seele, das andre alle 4 Principien zugleich. Aber von jeder dieſer 3 Naturen, auch wenn ihrer Trennung von den übrigen genommen wird, behauptet Wicliffe, ſie ſei ſich allein Chriſtus, der ganze Chriſtus. So lag, wie er ſelbſt ſagt, während des hl. Triduums wirklich im Grabe und war todt. Und doch ſtieg ſelbe Gott während jener 3 Tage ins Unterreich (trial. III. 27. 28. etc.). man noch dazu, was Wicliffe im IV. Buch des Trialogs über die Mendic ſagt, denen er das Betteln zur Sünde rechnet, was er ihnen ſonſt noch zur legt u. dgl. m., ſo kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, daß hier Spleen hartnäckigſter und vielfach höchſt lächerlicher Art auf's religiöſe ſich geworfen. Was die Sprache Wicliffe's betrifft, ſo iſt ſeine lateiniſche drucksweiſe, Satzverbindung u. ſ. w. in ſo hohem Grade abenteuerlich, ſtändlich, barbariſch, daß ſich kaum ein ähnliches literariſches Product jener vorfinden dürfte (was Viel ſagen will), das ſich in der Ungeheuerlichkeit Schreibweiſe mit ſeinem trialogus und andern Schriften meſſen könnte. — ratur außer dem Angeführten: Wilh. Widefordus adv. Jo. Wiclefum Orthuini Gratii fascic. rerum expetend. 1525 fol. 96). Harpsfeld, hist. Wicleffiana. in deſſelb. historia eccl. anglic. Duaci 1622. p. 663. D'Argentré, collec judiciorum, I. 2. p. 1 sqq. Staudenmaier, Philoſophie des Chriſtenth. I. Proteſtant. Biographien ſind: Lewis, history of the Life and Sufferings of J. Wicliffe. London 1720. Vaughan, the life of Wycliffe. 2 Voll. London Ruever-Gronemann, diatribe in Wiclissi vitam. Trajecti ad Rhenum 1837. [Kerker.]

Widekind, richtiger **Widukind** oder **Wittekind**, Heerführer der der in derſelben Gegend, wo einſt Arminius Rom's Legionen vernichtet acht Jahrhunderte ſpäter die Religion und Freiheit ſeines Volkes gegen d. Gr. auf's hartnäckigſte vertheidigte. Von den fränkiſchen Chroniſten bald Häuptling der Weſtphalen (unus e primoribus Westphalorum), bald der Sachſen (dux Saxonum) und nach einer Nachricht aus dem zehnten dert König der Engern genannt. Dieſe verſchiedenen Angaben ſind leicht einander vereinbar, da das Volk der Sachſen bekanntlich aus Oſtphalen, phalen und Engern beſtand und Widukind ſeinen Stammſitz im mittlern in der Gegend von Herford nahe an der Grenze der Weſtphalen hatte. Er wenigſtens ſeit dem J. 776, wenn nicht ſchon früher, der Hauptführer und Seele des ganzen gewaltigen Kampfes gegen Carl d. Gr., der mit ſeinem Uebertritte zum Chriſtenthume auch im Ganzen ſein Ende erreichte. Als nämlich der Frankenkönig im J. 777 einen Reichstag zu Paderborn mitten im Sachſenlande hielt, wo eine große Menge des ſächſiſchen Adels und Volkes ihm Treue gelobte, Annahme des Chriſtenthums verſprach und ſich taufen ließ, war Widukind (multorum sibi facinorum conscius) zum Dänenkönige Siegfried entflohen. Als er aber hörte, Carl ſei nach dem fernen Spanien zum Kampfe mit den Saracenen ausgezogen, kehrte er zurück, rief ſein Volk von neuem zu den Waffen, drang bis an den Rhein vor, zog dann von Deutz ſtromaufwärts bis Coblenz, und kehrte durch Heſſen zurück (ſ. d. Art. Sachſen, IX. 503). Da ereilt ihn ein fränkiſches Heer und jagt ihn in die Flucht. Im J. 779 rückt Carl ſelbſt heran, das ganze Volk unterwirft ſich und ſtellt Geiſeln, nur Widukind erſcheint nicht; er war zu den Normannen entflohen. Da Carl auch im J. 780 und 782 mit

Digitized by Google

nem großen Heere ganz Sachſen durchzog, ſo verhielt ſich das Volk mehrere ahre ruhig. Carl glaubte ſogar, die Sachſen ſchon zur Heeresfolge gegen die Sorben aufbieten zu dürfen, als ſie ſich mit neuer Wuth gegen die Franken rhoben, jetzt aber von Carl auch mit blutiger Strenge gezüchtigt wurden (ſ. d. A. Sachſen). Widukind, der Urheber des Aufſtandes, hatte ſich abermals zu den Normannen geflüchtet, ſtand aber im Frühlinge des J. 783 ſchon wieder an der Spitze des Sachſenvolkes. Bei Detmold und an der Haſe (im Osnabrück'ſchen) am es 783 zu einer blutigen Schlacht. In beiden ſiegte der Frankenkönig und urchzog von da an ungehindert ganz Sachſen (ſ. d. A. Sachſen). — Da endich kam Widukind zur Ueberzeugung, daß fernerer Widerſtand zwecklos ſei, und hne Zweifel hatten auch die fortwährenden Verluſte ſeines Volkes dem chriſtichen Könige gegenüber das Vertrauen zu ſeinen alten Göttern in ſeiner Bruſt vankend gemacht und untergraben. Als daher Carl ihm Verzeihung und ſicheres Geleit verheißen und ihm Geiſeln für ſeine Sicherheit geſtellt hatte, folgte ihm er gebeugte Held nach Attigny (in der Champagne) und ließ ſich dort mit einem Waffengefährten Abbio taufen. Nun folgte der größte Theil des ſächſichen Volkes dem Beiſpiele ſeines großen Führers und wandte ſich ernſtlich dem Chriſtenthume zu. Es trat eine achtjährige Ruhe in Sachſen ein, welche dem Könige geſtattete, dort Bisthümer zu gründen und andere Anſtalten zur Verbreiung und Befeſtigung des Chriſtenthums zu treffen. Zwar verſuchte es das freieitsliebende Volk noch einmal (793), das verhaßte Joch der Franken abzuſchüteln; aber die Kraft des Sachſenvolkes war gebrochen, es war gleichſam nur die etzte Zuckung des gewaltigen Kampfes, welcher, von Widukind hauptſächlich geeitet, mit ſeiner Bekehrung auch ſein Ende erreicht hatte. Widukind nahm an en fernern Aufſtänden nicht nur keinen Theil mehr, ſondern war vielmehr mit llem Eifer darauf bedacht, ſeinem Volke die Segnungen des Chriſtenthums in eichlichem Maße zuzuwenden. Es wird nämlich berichtet, „Widukind ſei nach mpfangener Taufe von Attigny in ſein Vaterland zurückgekehrt, und habe, ereuchtet durch die Gnade des hl. Geiſtes, jetzt ebenſoſehr ſich beſtrebt, die im Irrthume Wandelnden zum chriſtlichen Glauben zu bekehren, als er früher die Bekenner des Chriſtenthums verfolgt habe; er habe jetzt Sorge getragen, die hriſtlichen Kirchen wieder aufzubauen, die er früher als Heide zerſtört habe, und vo einſt Götzenbilder aufgerichtet, da ſeien ſpäter von ihm chriſtliche Kirchen erauet." — Uebrigens iſt dieſe kurze Nachricht, die ſich in dem um 1010 veraßten Leben der hl. Mathilde findet, die einzige zuverläſſige Angabe, die über as Leben Widukinds nach ſeiner Taufe auf uns gekommen iſt. Was ſonſt noch on ihm erzählt wird, gehört in das Gebiet der Sagen und weniger verbürgten Nachrichten. So nennen ſpätere Chroniſten Edelhard ſeinen Vater und ſeine Gemahlin Geva, welche eine Schweſter oder Tochter des Dänenkönigs Siegfried geweſen ſein ſoll. Ferner wird erzählt (zuerſt von Kranz, Metrop), Widukind habe ſich bei Wolmirſtädt an der Elbe als Kundſchafter und als Bettler verkleidet n das Lager des Frankenkönigs geſchlichen. Hier ſei er aber an einem krummen Finger erkannt und vor den König geführt worden. Dieſem habe er nun erzählt, ie dem Könige und ſeinen Großen in der Kirche dargereichte hl. Hoſtie ſei ein wunderſchönes Knäblein geweſen, bald freundlich, bald traurig ausſehend, je nachem der Menſch war, der ſie empfangen. In Folge dieſer Unterredung ſei Wiukind getauft worden und habe ſtatt des frühern ſchwarzen Roſſes ein weißes n ſein Wappen aufgenommen. Als Ort der Taufe wird abweichend von den Quellen, Bardowik, Wolmirſtädt oder Belem angegeben. Seinen Tod ſoll er uf einem Zuge gegen den Suevenkönig Gerold in Thüringen (zwiſchen den Jahren 805 und 812) gefunden haben. — Alle dieſe Nachrichten finden ſich erſt bei ſpätern Chroniſten und haben deshalb wenig für ſich; ſicher dagegen iſt die Angabe, daß Widukinds Hauptwohnſitz zu Enger bei Herford war, wo noch

Digitized by Google

jetzt ſeine Gebeine ruhen. Er hinterließ einen Sohn Wigbert, deſſen En Walbert die Kirche zu Wildeshauſen ſtiftete. Unter ſeinen Nachkommen ha ſich ausgezeichnet die Königin Mathilde, Gemahlin Heinrichs I., und der Bi Meinwerk zu Paderborn. Die erſtere ſtiftete nach urkundlichen Nachrichten u 940 zu Enger ein Chorherrnſtift. Derſelben Zeit gehört auch der älteſte Th des prächtigen Grabmals Widukinds in der Kirche daſelbſt an, das jedoch meh mals, namentlich auf Befehl des Kaiſers Carl IV. im J. 1377 wiederhergeſt und verſchönert wurde. Das Grabmal des großen Sachſenherzogs umſchw noch die Sage in mancherlei Geſtalt und erhält unter dem Volke die Erinneru an die große Zeit, wo derſelbe erſt gegen und dann für das Chriſtenthum kä als Held, wie einſt St. Paulus. (Quellen und Hülfsmittel. Einhard Ann. und die übrigen fränkiſchen Chroniſten bei Pertz, Mon. h. Germ. I.; Vi S. Mathildis, daſ. IV. Erhardt, Regesta hist. Westf. Leibnit. script. r Brunsw. I. Krantzius, Saxonia, Metrop. Genßler, Wittekind, Coburg 18 Sagen vom Könige Weking, in den Weſtph. Provinzialblätt. I. 4. Minden 18 Wittekinds Grabmal in der Zeitſchift für vaterländ. Geſchichte. Bd. X. Mün 1847.) [Giefers.]

Widerklage (reconventio) ſetzt ſelbſtverſtändlich eine Vorklage (conventio) voraus. In jedem Rechtsſtreite tritt zwar der Beklagte ſchon dadurch, daß e gegen den Kläger excipirt, gewiſſermaßen ſelbſt als Kläger d. i. Gegenkläger a (reus excipiendo fit actor). So lange er aber nur Einreden zur eigenen Ve theidigung vorbringt, hat er bloß den Zweck, ſeinen Gegner abgewieſen, alſo ſi von der Klage entbunden zu ſehen. Allein der Beklagte kann vielleicht auch eine poſitiven rechtlichen Anſpruch gegen den Angreifer haben, und auf dieſen Grun hin nicht nur auf deſſen Abweiſung, ſondern auf Verurtheilung deſſelben antrage und dieſes Verhältniß heißt im proceſſualen Sprachgebrauche die Widerklage (c. 1. 2. X. De mutuis petition. II. 4). Sie kann wie nach römiſchem ſo a nach canoniſchem Rechte entweder vor der Litisconteſtation in die Vorklage b Gelegenheit der vorzuſchützenden Einreden eingebracht werden (Clem. c. 2 V. S. V. 11), und heißt dann die eigentliche Widerklage; oder ſie kann erſt na der Streiteinlaſſung im Laufe des Proceſſes erhoben werden (Sext. c. 3 rescript. I. 3), und iſt dann die ſog. uneigentliche Widerklage. Die eigentlich Widerklage hat den Prorogationseffect und die Wirkung der gleichzeitigen Ve handlung der Widerklage mit der Vorklage, d. i. der Kläger, jetzt Widerbeklagter, muß ſich bei demſelben Gerichte auch auf die Widerklage einlaſſen, bei welche er ſelbſt die Klage angeſtellt hat, geſetzt auch, daß dieſes Forum ſonſt rückſichtlich ſeiner Perſon nicht competent wäre; nur darf der Gegenſtand der Widerklage nicht geradezu der Jurisdiction des judex conventionis entzogen ſein. Der Effectus simultanei processus aber beſteht darin, daß die Widerklage mit der Vorderklage im nämlichen Verfahren Zug für Zug verhandelt, und im nämlichen Urtheil en ſchieden wird (c. 1. X. De mut. petit. II. 4); vorausgeſetzt jedoch, daß die Wider klage ſich zur nämlichen Proceßart, wie die Hauptklage, eignet. Die uneigent liche Widerklage dagegen hat nur den Effectus prorogationis, muß aber ſepara verhandelt werden (Sext. c. 3. De rescr. I. 3). [Permaneder.]

Widerſprechende Stellen in den bibliſchen Büchern. Behandlung derſelben. Zwiſchen zwei Ausſagen beſteht ein Widerſpruch, wenn die eine direct oder indirect leugnet, was die andere behauptet, und mithin die eine nothwendig falſch ſein muß, wenn die andere wahr iſt. Solche Widerſprüche ſind auch in den bibliſchen Büchern, namentlich von neueren Exegeten, viele entdeckt und mitunter auch ſehr nachdrücklich gegen die höhere Authorität dieſer Bücher geltend gemacht worden. Dieſelben finden ſich theils in hiſtoriſchen Angaben, theils in Weiſſagungen, theils in Glaubens- und Sittenlehren, und ſind je nachdem das eine oder andere der Fall iſt, auch auf verſchiedene Weiſe zu beurtheilen.

Digitized by Google

Zwar wenn man den Inſpirationscharakter der hl. Schrift in's Auge faßt, aus dem ſich mit Nothwendigkeit ihre Irrthumsloſigkeit ergibt, ſo könnte man ſich im Voraus leicht zu der peremtoriſchen Entſcheidung berechtigt glauben, alle die namhaft gemachten verſchiedenartigen Widerſprüche zwiſchen Bibelſtellen ſeien nur Scheinwiderſprüche, weil, wo wirkliche Widerſprüche ſich finden, auch Irrthümer ſein müſſen, ſolche aber in einem göttlich inſpirirten Buche nicht ſein können. Allein Stellen, wie z. B. 2 Sam. 24, 13., wonach David wegen ſeiner untheocratiſchen Volkszählung zwiſchen ſieben Jahren Hunger, drei Monaten Bedrängung durch Feinde ꝛc. zu wählen hat, gegenüber von 1 Chron. 22, 12., wonach er zwiſchen drei Jahren Hunger ꝛc. zu wählen hat, bieten in ihrer vorliegenden Geſtalt eben doch einen Widerſpruch, der durch jene allgemeine Entſcheidung nicht beſeitigt wird und ſogar gegen ihre Zuläſſigkeit geltend gemacht werden könnte. Wer daher für jene Entſcheidung Anerkennung verlangt, muß zugleich die Widerſprüche der berührten Art zu löſen ſuchen. Ihre Löſung hat übrigens in den meiſten Fällen keine Schwierigkeit, wenn man die Gründe auf welche hin ſie behauptet werden, in's Auge faßt. I. Bei den hiſtoriſchen Angaben liegt 1) der Grund des vorgeblichen Widerſpruches häufig nicht auf Seite der Verfaſſer der betreffenden Schriften, ſondern fällt den Abſchreibern zur Laſt, wie in dem eben angeführten Beiſpiele. Die Angabe der Chronik, welche drei Jahre nennt, iſt offenbar richtig, wie die folgenden Zeitangaben: drei Monate, drei Tage, zeigen; und in der älteren Parallelſtelle iſt durch ein Verſehen der Abſchreiber ſieben an die Stelle von drei gekommen, etwa durch Verwechslung von ג (= 3) mit ז (= 7), welche beide Buchſtaben in der alten phöniciſchen Schrift wie in der Quadratſchrift große Aehnlichkeit haben und daher als Zahlzeichen leicht verwechſelt werden konnten. Aehnlich verhält es ſich, wenn 1 Kön. 5, 6 (Vulg. 3. Reg. 4, 26) dem Salomo 40,000, dagegen 2 Chron. 9, 25. nur 4000 Krippen für ſeine Wagenpferde zugeſchrieben werden. Letztere Angabe iſt ohne Zweifel richtig und in der älteren Parallelſtelle wahrſcheinlich durch ein Verſehen ד (= 4) mit מ (= 40) verwechſelt worden. In ſolchen Fällen, dergleichen ſich viele anführen ließen, kann man gar nicht mit Recht von Widerſprüchen, ſondern nur von Schreibfehlern reden, und zwar von ſolchen, die durch den bibliſchen Text ſelbſt berichtigt werden. Nicht ſelten liegt 2) der Grund des vorgeblichen Widerſpruches in verſchiedenartiger Erzählungsweiſe, indem etwa ein Berichterſtatter einen Vorfall nur kurz behandelt und um genaue Zeit- und Ortsbeſtimmung ſich nicht kümmert, ein anderer dagegen denſelben ausführlich und genau mit Zeit- und Ortsangaben berichtet, oder indem ein und derſelbe Berichterſtatter, wenn er wiederholt auf denſelben Gegenſtand zu ſprechen kommt, in dieſer Weiſe verfährt. Wenn z. B. Moſes Deut. 1, 9 ff. die Aufſtellung der Richter, die vor der Ankunft der Iſraeliten am Sinai Statt fand (Exod. 18, 13), unter der Formel „zu jener Zeit" erwähnt, nachdem er eben vorher an den Abzug der Iſraeliten vom Sinai erinnert hatte, ſo liegt darin nicht, wie man gemeint hat, ein Widerſpruch, ſondern es iſt nur mit dem unbeſtimmten Ausdruck „zu jener Zeit" die ganze Zeit gemeint, wo Iſrael am Sinai und in deſſen Nähe war, ſomit auch die Zeit kurz vor der ſinaitiſchen Geſetzgebung, in welche die Aufſtellung der Richter fällt, und die deuteronomiſche Stelle verlegt dieſe Aufſtellung nicht in die Zeit nach jener Geſetzgebung. Zuweilen hat 3) der Schein des Widerſpruches ſeinen Grund auch darin, daß verſchiedene Angaben, die man auf einerlei Perſonen beziehen zu ſollen glaubt, von verſchiedenen Perſonen gelten. Wenn es z. B. Num. 16, 32. heißt, die Erde habe den Korah und alle ſeine Leute verſchlungen, und dagegen Num. 26, 11. geſagt wird, die Söhne Korah's ſeien nicht geſtorben, ſo iſt dieß nicht, wie man behauptet hat, ein Widerſpruch, ſondern nur ein Beweis, daß unter den damaligen Leuten Korah's, die nämlich zu ihm hielten und an ſeiner Verſchwörung ſich betheiligten, ſeine Söhne ſich nicht befanden. Ebenſo wenn es

Digitized by Google

2 Chron. 14, 2. 5. heißt, Aſa habe die Höhenopfer abgeſchafft, und dagegen 2 Chron. 15, 17. und 1 Kön. 15, 14. geſagt wird, die Höhenopfer ſeien unter Aſa nicht abgeſchafft worden; ſo iſt dieß wiederum kein Widerſpruch, denn was von Aſa geſagt wird, gilt nicht vom ganzen Volke, Aſa ſchaffte die Höhenopfer zwar ab, drang aber nicht durch, weil das Volk ſie beibehielt, und ſo wurden ſie unter Aſa nicht abgeſchafft, obwohl Aſa ſie abſchaffte. Endlich hat 4) der Schein des Widerſpruchs oft auch darin ſeinen Grund, daß verſchiedene Angaben, die man auf einerlei Begebenheit bezieht, von verſchiedenen, etwa ähnlichen, Begebenheiten gelten. Wenn es z. B. Exod. 17, 1—7. heißt, die Israeliten haben bei Raphidim Waſſermangel gehabt, Moſes habe mit ſeinem Stabe Waſſer aus einem Felſen geſchlagen, und der Ort ſei Maſſa und Meriba genannt worden, dagegen Num. 20, 1—13. berichtet wird, die Israeliten haben zu Kades Waſſermangel gehabt, Moſes habe Waſſer aus einem Felſen geſchlagen, aber zuvor Mißtrauen auf Jehova's Macht geäußert und dafür eine Zurechtweiſung erhalten, und der Ort ſei Haderwaſſer genannt worden; ſo iſt zwiſchen dieſen Angaben kein Widerſpruch, weil ſich dieſelben nicht, wie behauptet worden, auf einen und denſelben Vorfall, ſondern auf zwei verſchiedene aber ähnliche Vorfälle beziehen. II. Die vorgeblichen Widerſprüche in **prophetiſchen** Schriften und Ausſprüchen beſtehen 1) darin, daß etwa ein ſpäterer Ausſpruch eines Propheten einem früheren entgegentritt und ihn aufhebt. In ſolchem Falle iſt zweierlei möglich, entweder der Prophet das eine Mal nicht als Prophet und auf Antrieb des hl. Geiſtes geſprochen, oder er hat beide Male als Prophet geſprochen. Erſteres iſt der Fall, wenn z. B. Nathan das Vorhaben Davids in Betreff des Tempelbaues billigt (2 Sam. 7, 3.), am folgenden Tage aber ihm die Ausführung deſſelben unterſagt mit dem Beifügen, daß dieſelbe ſeinem Sohne Salomo vorbehalten iſt (ebendaſ. 5—16.). Die Billigung iſt Privatäußerung Nathan's, die Unterſagung prophetiſcher Ausſpruch im Auftrage Jehova's, und es kann ſomit hier von einem Widerſpruche, deſſen ſich der **Prophet** ſchuldig gemacht, nicht die Rede ſein. Der zweite Fall findet Statt, wenn z. B. Jeſaja dem kranken König Hiskia als Prophet weiſſagt, daß er an ſeiner Krankheit ſterben werde, nach kurzem aber wieder zu ihm kommt und ihm ebenfalls als Prophet Geneſung verheißt (Jeſ. 38, 1—5. 2 Kön. 20, 1—6.). Dieſe Verheißung, welche die vorherige Weiſſagung wieder aufhob, erging in Folge des dringenden Gebetes Hiskia's, das Jehova erhörte und ſeinem Leben noch 15 weitere Jahre hinzufügte. Von einem Widerſpruche des Propheten kann alſo auch hier nicht die Rede ſein, ſondern nur von einer Begnadigung Hiskia's in Folge ſeines Gebetes. Weiter beſtehen die vorgeblichen Widerſprüche hier 2) darin, daß ſich die ausgeſprochenen Weiſſagungen nicht erfüllten. In dieſer Hinſicht iſt wieder zweierlei möglich, entweder iſt die Weiſſagung unter einer ausdrücklichen oder verſchwiegenen Bedingung gegeben oder an keine Bedingung geknüpft worden. Im erſten Falle muß die Erfüllung nothwendig unterbleiben, wenn die Bedingung ausbleibt, denn es iſt klar, daß ein Widerſpruch vielmehr dann eintreten würde, wenn eine ſolche Weiſſagung ungeachtet der ausbleibenden Bedingung dennoch in Erfüllung ginge. Wenn alſo z. B. die Niniviten, nachdem ſie die Drohung Jona's vernommen, Buße thun, und darum die Drohung ſich nicht erfüllt, ſo ſteht die Drohung mit ihrem Erfolge nicht im Widerſpruche. Als nicht erfüllte Weiſſagungen, die an keine Bedingung geknüpft waren, bezeichnet man manche Untergangsdrohungen gegen heidniſche Völker, und prophetiſche Beſchreibungen der meſſianiſchen Segenszeit. Allein wenn man bei ſolchen Weiſſagungen über ausgebliebene Erfüllung klagt, ſo begeht man den Fehler, daß man die dießfallſigen poetiſchen Darſtellungen der Propheten zu ſehr premirt und ſie nicht als das nimmt, was ſie wirklich ſind, als Darſtellungen künftiger Zuſtände unter veranſchaulichenden Bildern und Gleichniſſen. So iſt es z. B. freilich nicht geſchehen, daß ſeit

Digitized by Google

em Erſcheinen des Meſſias Lämmer und Pardel, Rinder und Bären friedlich neben einander weiden, und der Löwe wie das Rind Stroh frißt und von einem Knaben ſich leiten läßt, und giftige Ottern und Schlangen nicht mehr ſchaden; aber darum iſt die Weiſſagung, welche dergleichen für die meſſianiſche Zeit ankündigt (Jeſ. 11, 6—8), nicht unerfüllt geblieben, denn die Ankündigung iſt nicht buchſtäblich, ſondern bildlich gemeint und will nur durch viel ſagende Vergleichungen den Frieden und das Glück veranſchaulichen, das dann in jenen Kreiſen herrſchen werde, in denen das meſſianiſche Reich wahrhaft zur Herrſchaft gelangen und ſein Geſetz vollkommen Gehorſam finden werde. — Wenn endlich 3) noch Widerſprüche gefunden werden in Weiſſagungen, die von einer und derſelben Perſon Verſchiedenes und Entgegengeſetztes ausſagen, ſo wird überſehen, daß das Verſchiedene oder Entgegengeſetzte in Bezug auf verſchiedene Zeiten und Umſtände Geltung hat und einander nicht ausſchließt. Wenn z. B. Jeſ. 53, 1—8. oder Pſ. 22. die Niedrigkeit und das Leiden des Meſſias, dagegen Jeſ. 9, 5. 6. 11, 4 ff. Pſ. 2. u. 110. ſeine Hoheit und Verherrlichung angekündigt wird, ſo bedarf es keines Beweiſes, daß das eine mit dem andern nicht im Widerſpruche ſteht. — III. Bei Stellen endlich, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, hat der Schein von Widerſprüchen ſeinen Grund 1) in der verſchiedenen Abſicht, die ihre Verfaſſer leitete und ihre Darſtellungsform beſtimmte. Wenn z. B. Paulus ſchreibt: „Ich halte dafür, daß der Menſch durch den Glauben gerecht werde ohne die Werke des Geſetzes" (Röm. 3, 28), Jacobus dagegen: „Der Glaube ohne die Werke iſt todt" (2, 20), und: „Durch die Werke wird der Menſch gerecht und nicht durch den Glauben allein" (2, 24); ſo beſteht zwiſchen dieſen beiderſeitigen Ausſprüchen kein Widerſpruch. Der vorhandene Schein aber eines ſolchen kommt nur daher, daß Jacobus zeigen will, daß der Glaube ſich äußerlich in guten Werken bethätigen müſſe, und daher dieſe Werke als Erforderniß zur Rechtfertigung beſonders betont, Paulus dagegen zeigen will, daß die Beobachtung des alten Geſetzes nicht nöthig ſei, um das Heil in Chriſtus zu erlangen und daher die Nothwendigkeit der Geſetzeswerke zur Rechtfertigung negirt; die guten Werke aber, die Jacobus fordert, will Paulus ebenfalls, denn er will einen Glauben, der in Liebe thätig iſt, und die von Paulus beſeitigten Geſetzeswerke fordert Jacobus auch nicht, denn er will Werke, welche die naturgemäße Frucht des chriſtlichen Glaubens ſind. — Jener Schein hat 2) ſeinen Grund oft auch in ungenauer Ausdrucksweiſe. Wenn es z. B. 1 Tim. 2, 14. heißt, Adam ſei nicht verführt worden, ſondern das Weib habe ſich zur Sünde verführen laſſen, und dagegen Geneſ. 3, 6 ff. die Verführung Adams berichtet wird, ſo ſteht jene Stelle mit dieſer nicht im Widerſpruche, ſondern iſt nur ungenau ausgedrückt ſ. v. a. Adam ſei nicht zuerſt und unmittelbar durch die Schlange verführt worden. — Jener Schein hat 3) ſeinen Grund manchmal auch in der Eigenthümlichkeit des bibliſchen Sprachgebrauches. Wenn es z. B. heißt, wer Chriſti Jünger ſein wolle, müſſe ſeine Eltern, Geſchwiſter ꝛc. haſſen (Luc. 14, 26), und doch geboten wird, Vater und Mutter zu ehren (Exod. 20, 12), ſo hat hier der Schein des Widerſpruchs ſeinen Grund nur in dem eigenthümlichen Gebrauche des Wortes „haſſen", welches an erſterer Stelle entſprechend dem hebr. שָׂנֵא ähnlich wie Mal. 1, 2 f. ſo viel iſt als weniger lieben (sc. als den Herrn). Ebenſo wenn es heißt, Gott habe den Abraham verſucht (Geneſ. 22, 1), oder er verſuche die Israeliten (Deut. 13, 5), und dagegen Jacobus ſagt: Gott verſucht Niemand (1, 13); ſo iſt nur der Ausdruck „verſuchen" (נִסָּה, πειράζειν) an letzterer Stelle in anderer Bedeutung gebraucht, als an den beiden erſteren. — Außerdem verſteht ſich von ſelbſt, daß von Widerſprüchen, auch von nur ſcheinbaren, nicht die Rede ſein kann, wenn etwa in ſpäteren bibliſchen Büchern Lehren ausgeſprochen oder Vorſchriften gegeben werden, die in früheren Büchern nicht,

Digitized by Google

oder doch nicht klar und beſtimmt, ſich vorfinden. Vgl. über den Gegenſtand d. neueren Lehrbücher der bibliſchen Hermeneutik von Arigler, Hoffmann, A. nolder, Güntner, Kohlgruber u. A. [Welte.]

Widerſpruch der Geſetze und Pflichten. Der Widerſpruch der Geſe ist entweder ein objectiv realer oder ſubjectiv ſcheinbarer. Erſteres iſt der Fa wenn ein Geſetz Leiſtungen verlangt oder Handlungen verbietet, von denen anderes Geſetz entweder das contradictoriſche oder conträre oder ſpecifiſche Geg theil verlangt oder verbietet. In einem ſolchen Fall würde an und für ſich trachtet das eine Geſetz das andere aufheben und keines von beiden eine V bindlichkeit conſtituiren. Da aber nicht anzunehmen iſt, daß eine geſetzgeben Gewalt ihr eigenes Werk vernichten wolle, ſo darf bei vorhandenem Widerſpr von Geſetzen nicht unmittelbar gefolgert werden, daß ſie ſich gegenſeitig aufhebe ſondern es entſteht die Aufgabe zu ermitteln, welche aus ihnen ihren verbinde den Character verloren haben. Bei Löſung dieſer Aufgabe hat man nach d allgemeinen Normen zu verfahren, nach welchen man auch ſonſt auf das Aufhör von Geſetzen erkennt. Man hat alſo die widerſprechenden Geſetzesbeſtimmung darauf anzuſehen, ob nicht diejenigen aus ihnen, durch welche der Widerſpru entſteht, förmlich abrogirt oder durch eine rechtmäßige Gewohnheit aufgeho oder aber durch Privilegien oder Diſpenſation für einen beſtimmten Kreis v Pflichtigen aufgehoben ſei. Iſt dieß nicht der Fall, ſo iſt zu unterſuchen, ob di ſelben nicht als ſtillſchweigend derogirt anzuſehen ſeien. In dieſer Beziehun gilt als Regel: 1) das ſpäter gegebene allgemeine Geſetz derogirt das frühe gegebene allgemeine; 2) ebenſo derogirt das ſpäter gegebene Specialgeſetz da früher gegebene allgemeine; nicht aber 3) derogirt das ſpätere allgemeine da frühere Specialgeſetz (vgl. Held, juris prudentia universalis, l. I. n. 51). — Auß dem, daß eine Geſetzgebung ſich ſelbſt widerſprechen kann, iſt noch möglich, da ſie mit einer andern ebenfalls berechtigten in Widerſpruch trete, z. B. die kirch liche mit der ſtaatlichen und umgekehrt, die menſchliche mit der göttlichen un umgekehrt. In dieſem Falle iſt es nicht Sache des Individuums als ſolchen den vorhandenen Widerſpruch zu löſen, ſondern es hat ſich nur zu entſcheide welche Geſetzgebung von ihm, ſei's im Allgemeinen, ſei's *in einer* beſtimmte Richtung, als die ausſchließlich berechtigte und ſomit allein verpflichtende anzu erkennen ſei. Indem dieß geſchieht, werden die Feſtſetzungen der einen Gewa ihres geſetzlichen Charakters entkleidet und zu bloßen Behauptungen herabgeſetz die als ſolche dem Inhalt nach wohl mit den geſetzlichen Beſtimmungen der ander Gewalt in Widerſpruch ſtehen können, aber doch keinen Widerſpruch von Geſetze begründen. Daher iſt auch der Widerſpruch von Geſetzen, der aus entgegenge ſetzten Beſtimmungen verſchiedener und verſchieden berechtigter geſetzgebende Gewalten hervorgeht, nicht als ein objectiv realer, ſondern als ein ſubjectiv ſcheinbarer Widerſpruch zu betrachten. — Was nun den ſubjectiv ſcheinbaren Widerſpruch von Geſetzen anlangt, ſo wird derſelbe auch Widerſpruch von Pflichten oder Pflichtencolliſion genannt. Allein dieſe Bezeichnung iſt inſofern unrichtig, als es im Begriff der Pflicht liegt, daß dieſelbe eine Bin dung durch das Gewiſſen enthalte, eine ſolche aber nicht eintreten *kann, ſo lange* in Bezug auf das, zu was verbunden werden ſoll, ein Widerſtreit obwaltet. Es ſind alſo niemals Pflichten, die miteinander in Colliſion treten, wohl aber kann das Individuum in Lagen gerathen, daß ſich ſeinem Gewiſſen Geſetzesbeſtim mungen, die an ſich keineswegs im Widerſpruch ſtehen, die aber im beſtimmten Moment bezüglich der Ausführung ſich ausſchließen, darbieten und den Glauben erwecken, daß ſie nichts deſtoweniger ausgeführt werden müßten und daß die Nichtausführung der einen oder der andern eine Sünde involvire. *Den Zuſtand,* in welchen dadurch das Gewiſſen geräth, nennt man Verwirrtheit (conscientia perplexa). Wie man leicht ſieht, hat derſelbe ſeinen Grund nur *in dem Glauben*

Digitized by Google

der der Meinung, daß Geſetzesbeſtimmungen, die zugleich ausgeführt werden ſollen, ohne daß dieß möglich iſt, doch zur Ausführung verpflichten. Allein eine ſolche Meinung iſt eine irrthümliche, da zum Unmöglichen Niemand verpflichtet werden kann, und da nicht angenommen werden darf, daß in dem göttlichen Willen, der den Grund aller menſchlichen Verpflichtung bildet, ein Widerſpruch beſtehe, was abſurd wäre. Iſt demnach die betreffende Colliſion nur eine ſubjectiv ſcheinbare, ſo gilt es im Falle des verwirrten Gewiſſens dieſen Schein aufzuheben. Dieß geſchieht dadurch, daß man erforſcht, welche der entgegenſtehenden geſetzlichen Beſtimmungen die höhere Verpflichtung in ſich ſchließe, und daß man dann dieſe zur Ausführung bringe. Es könnte zwar ſcheinen, daß der verpflichtende Charakter aller ſittlichen Geſetze gleich ſei, da der Verpflichtungsgrund bei allen der gleiche iſt, nämlich der göttliche Wille, allein dieſer Schein verſchwindet, wenn man bedenkt, daß der göttliche Wille als obligatoriſches Princip der menſchlichen Handlungen nicht getrennt werden darf von dem göttlichen Willen als dem Idealprincipe alles Wirklichen. Daraus folgt von ſelbſt, daß der obligatoriſche Wille Gottes nicht etwas Willkürliches ſein kann, ſondern daß er auf innern Gründen beruht, die mit der ganzen göttlichen Weltordnung in näherer oder entfernterer Beziehung ſtehen. Dieſe Gründe ſind denn auch für den obligatoriſchen Charakter der Geſetze entſcheidend, indem ſie den ſogen. titulus debendi specialis bilden, und damit iſt von ſelbſt gegeben, daß je nach der Natur der Gründe, auf welcher eine Verpflichtung beruht, dieſelbe eine ſtärkere oder ſchwächere ſein kann. Daher iſt bei Aufſtellung der Regeln, nach welchen man in ſcheinbaren Colliſionsfällen zu verfahren hat, als leitendes Princip das Verhältniß zu nehmen, in welchem eine Pflicht zu der allgemeinen Weltordnung ſteht. Dieſe Regeln ſind am Schluſſe des Art. *Pflicht* in Kürze dargeſtellt worden; in wünſchenswerther Ausführlichkeit finden ſie ſich in faſt allen neuern Moralwerken, auf welche wir verweiſen. Die ältern Moraliſten widmeten der Pflichtencolliſion keine beſondere Abhandlung, ſondern brachten die einſchlägigen Fragen theils in der Lehre vom verwirrten und zweifelhaften Gewiſſen, theils in der Darſtellung des ordo charitatis zur Beſprechung. [Aberle.]

Widricus, unter der Regierung des Biſchofs Berthold von Tull (996 bis 1018) im Kloſter des hl. Aper zu Tull, das von dem berühmten Wilhelm von Dijon reformirt worden war, Mönch und nachher Propſt, wurde von dem Biſchof Bruno (nachherigem Papſt Leo IX.) zum Abt des Kloſters St. Manſueti und Mediani, und bald darauf zum Abt von St. Aper zu Tull aufgeſtellt und ſoll auch das Kloſter zu Senone geleitet haben. Ueberall führte Widricus eine ſehr löbliche Verwaltung, und er erwarb ſich einen großen Namen unter den Aebten ſeines Jahrhunderts, „quippe qui monasteriorum reformationem a Wilhelmo inchoatam strenue et solerter continuaverit“ (Pertz, Script. IV, 485; vgl. den Art. *Wilhelm von Dijon*); überhaupt war er gleichſam ein zweiter Wilhelm von Dijon: „Qui (Widricus) egregii magistri docilis discipulus ita eum (Wilhelm von Dijon) studuit imitari in omnibus, ut in suis omnibus vel verbis vel actibus repraesentari quodammodo videretur pater Willelmus. Multos denique erudiens in sancta conversatione, aliquantos aliorum monasteriorum patres monachorum ex sua protulit congregatione“ (ib. in nota 8). Er ſcheint nicht lange nach 1050 geſtorben zu ſein. Auf Bitten des Biſchofs Bruno ſchrieb er eine vita s. Gerardi episcopi et confessoris († 994 d. 23. April), welche ſich bei Pertz l. c. befindet. — Von Widricus zu unterſcheiden iſt der um das Kloſter St. Trudo im Hasban hochverdiente Abt *Wiricus* (1155—1183), deſſen Thaten und merkwürdige Bauten enthalten ſind bei Pertz, Script. X. in *gestis Abbatum Trudonensium*, die hier zum erſtenmale vollſtändig und nach zwei uralten Codices gedruckt ſind und vier wackere Mönche von St. Trudo zu Verfaſſern haben, durch welche „per septingentos triginta octo annos (i. e. v. 628—1366) gesta abbatum mo-

Digitized by Google

naſterii s. Trudonis deducta sunt“ und zwar ſo „ut quod unusquisque suo loco suique viribus proferre potuerit, haud male ad effectum perduxerit“ (Pertz, ib. 213). Der erſte und trefflichſte dieſer vier Mönche war der Abt Rudolf von St. Trudo „vir omnibus eruditionis praesidiis ornatus“ (ib. 219), geſtorben 1138; die Namen ſeiner drei Fortſetzer ſind unbekannt. [Schrödl.]

Wied, Hermann v., ſ. Hermann von Wied.

Wiederbringung aller Dinge, ſ. Origenes und Gnoſis.

Wiedererſtattung, ſ. Erſatz.

Wiedergeburt (regeneratio, renovatio; *ἀναγέννησις, παλιγγενεσία*). Zunächſt bezeichnet dieſer Begriff, daß der Menſch außer ſeiner natürlichen Geburt noch einer zweiten bedürfe, daß er noch einmal geboren werden müſſe, um wahrer d. h. der göttlichen Idee entſprechender Menſch zu ſein. 1) In Folge ſeiner erſten Geburt nämlich wird er von der hl. Schrift Fleiſch (caro, *σάρξ*) genannt (Joh. 3, 6.), womit geſagt ſein ſoll, daß der von Gott geſchaffene Geiſt vermöge der perſönlichen Union, in welche er mit der ihm durch die Eltern mitgetheilten, von der Sünde verdorbenen Natur tritt, ebenfalls verdorben und ſündhaft wird, daß er die Richtung auf Gott, von welchem er Leben und Daſein hat, verliert, daß er dagegen mit ſeiner Intelligenz und Freiheit durch die verdorbene Begierlichkeit in die Sinnlichkeit und die Natur herabgezogen wird (Persona corrumpit naturam, et natura corrupta corrumpit personam. Bonaventura, Brevil. 111. 6). Dadurch hört der Geiſt auf, ein reiner Spiegel und ein treues Abbild des göttlichen Lebens zu ſein; ſeine Intelligenz büßt die Unmittelbarkeit ihrer Gotteserkenntniß ein und verliert Gott als das letzte Ziel der Creatur aus dem Auge, indem ſie nun trennend und ſcheidend zwiſchen beide die Natur hinſtellt. Dieſer Zuſtand wird deßhalb in der hl. Schrift auch als Gottloſigkeit bezeichnet, deſſen Folgen geiſtige Finſterniß und eine verkehrte, ſündhafte Willensrichtung ſind (Eph. 2, 1—4. 12.; 5, 8). Mit der natürlichen Geburt wird alſo im Menſchen das göttliche Ebenbild zerrüttet, und die Heiligkeit und Gerechtigkeit zerſtört, welche ihm innewohnt, inſofern er als Geſchöpf Gottes in ſteter Lebensverbindung mit ihm ſteht, der realiſirte Gedanke und durch freie Selbſtbeſtimmung vollendete Wille Gottes iſt. Obſchon alſo Gott durch Schöpfung und Erhaltung dem Geiſte ſein Ebenbild fort und fort mittheilt, ſo wird es doch ſogleich in der Verbindung mit der verdorbenen Natur depravirt und entſtellt, und indem der Geiſt ſo das Weſen der Natur in ſich aufnimmt, der Natur ähnlich wird, ſtellt ſich von ſelbſt die Nothwendigkeit einer zweiten Geburt heraus, durch die er Gott ähnlich wird, Gottes Weſen in ſich aufnimmt. Der wahre Menſch kann erſt wirklich werden, indem der natürliche Menſch noch einmal geboren wird, die ihm anklebenden Mängel und Gebrechen durch eine zweite Geburt gehoben und abgethan werden. — 2) Daraus folgt nun weiter, daß der Menſch, ſo wie er geboren iſt, ein ganz anderer wird, als er von Gott geſchaffen iſt. Eben durch dieſe Verbindung nämlich, welche der Geiſt mit dem Fleiſche eingeht, wird der wahre Menſch, wie er dem Denken und Willen Gottes gemäß iſt und dem entſprechend lebt, vernichtet, ſo daß alle wirkliche Lebensäußerung auf dem Gebiete der Intelligenz und Freiheit nicht dem von Gott rein und unbefleckt geſchaffenen, ſondern dem verkehrten, dem entſtellten Menſchen angehören. Dieß aber heißt nichts anders, als daß der wahre, d. h. der ideale, im göttlichen Denken exiſtirende Menſch in dem wirklichen Menſchen nicht zum Leben, nicht zur Aeußerung und zum Durchbruche kommen kann, indem er durch die verdorbene Freiheit daran gehindert wird, daß alſo der wahre Menſch im wirklichen Menſchen todt iſt (Eph. 2, 1.: Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris etc. Vgl. beſ. Röm. 6, 23.; 7, 14 ff.). — 3) Es iſt aber dabei nicht außer Acht zu laſſen, daß dieſe Nichtigkeit, mit welcher der Geiſt behaftet iſt, principiell nicht ſein eigenes Werk, ſondern ihm von außen durch das Verderbniß des Leibes mitgetheilt, gleichſam aufgedrungen iſt

Es wird darum auch der Lebensverkehr mit Gott nur in ſoweit aufgehoben, als der Geiſt gehemmt iſt, das ihm verliehene Leben zu verwirklichen, in einzelnen, concreten Handlungen zu vollziehen. Das Princip, ſo zu ſagen die Wurzel des wahren Lebens, wird ihm trotz des Verderbens, welches ſich ſofort an daſſelbe anſetzt und es zerfrißt, von Gott immerfort mitgetheilt und erhalten. Dieß vollends zu vernichten und für immer den Lebensverkehr mit Gott abzubrechen, bedarf es noch eines weitern freien und perſönlichen Actes des Geiſtes, der nicht erfolgen kann, bevor der Menſch fähig iſt, von ſeiner Freiheit in dieſem Sinne Gebrauch zu machen. Iſt alſo auch der wirkliche Menſch ein ganz anderer, als er nach Gottes urſprünglichem Gedanken und Willen ſein ſollte, ſo iſt er dieß doch nur unter Vorausſetzung ſeines wahren, ihm urſprünglich mitgetheilten Weſens. In dem verdorbenen Menſchen iſt alſo auch der urſprüngliche, der reine und vollkommene Menſch mitenthalten, und er ſucht auch das dieſem entſprechende Weſen im Leben zu verwirklichen und durchzuſetzen; aber dazu gelangt er nicht, dieſen Durchbruch vermag er nicht zu bewirken, ſeine Erkenntniß, wie ſein Wille ſind ohnmächtig und können nicht die Feſſeln ſprengen, welche ihnen von vornherein durch die ſündhafte Natur und die verdorbene Begierlichkeit geſchmiedet ſind. So iſt der wirkliche Menſch zwar todt, ohne Leben in Gott; aber dieſer Tod iſt nicht ein vollendeter, ohne Hoffnung eines neuen Lebens, ſondern der Tod hat das urſprüngliche Leben nur inficirt, gleichſam erſtarrt und verſteinert, ſo daß immerhin aus dieſem Felſen ein neuer Lebensquell der Buße und Bekehrung hervorbrechen kann. Wie hierauf die Nothwendigkeit einer neuen und zweiten Geburt beruht, ſo zeigt ſich hierin zugleich auch ihre Möglichkeit. Es bedarf nämlich der Menſch noch einer beſonders verliehenen Lebenskraft, um die Todesbande zu ſprengen, welche ihn rings umſtricken, um verjüngt aus dem Grabe ſeines wahren Weſens hervorzugehen. Im Allgemeinen iſt dieſe Lebenskraft vorhanden in der Erlöſung Jeſu Chriſti, welcher, wie Adam der Stammvater der alten, durch die Sünde verderbten, ſo der Stammvater der neuen, durch Gott wiedererweckten und neubelebten Menſchheit iſt. Es handelt ſich darum 4) um den beſondern, beſtimmten Act, durch welchen dieſe zweite Geburt des Menſchen aus dem Zuſtande des Todes zum Leben vollzogen wird. Im Allgemeinen wird dieſer die Eigenſchaft der Erlöſungsgnade überhaupt, welche durch die Offenbarung Gottes im Fleiſche erworben iſt, an ſich tragen, alſo ſichtbarer, ſinnlicher Natur ſein müſſen. Wie nämlich die Gnade in ihrer unmittelbaren Fülle und Totalität der Welt in ſichtbarer Geſtalt dargeboten wurde, ſo muß dieß natürlich auch bei den einzelnen Acten geſchehen, durch welche ſie den einzelnen Individuen in concreto zu Theil wird. In der Hauptſache alſo, was die Sichtbarkeit dieſes Actes betrifft, kann kein Zweifel ſein; es fragt ſich nur, an welche Materie am ſchicklichſten ſich die wiedergebärende Gnade anknüpfe? Es verſteht ſich fernerhin von ſelbſt, daß dieſe vom Erlöſer ſelbſt beſtimmt ſein müſſe. Dieß iſt denn auch der Fall, indem das Waſſer vom Herrn zu dieſem Zweck auserſehen wurde (Joh. 3, 5.). Es muß aber auch ein innerer Zuſammenhang zwiſchen der Materie und der durch ſie vermittelten Gnade ſtattfinden, wodurch jene zum Zeichen, zum Symbol der in ihr enthaltenen Gnade wird, eine Forderung, welcher die von Chriſtus gewählte Materie vollkommen genügt. Es ſtellt nämlich der äußere Act der Wiedergeburt, das Abwaſchen mit dem Waſſer genau das am Körper dar, was durch den unſichtbaren Act der Gnadenmittheilung am Geiſte geſchieht. Dieſer nämlich wird geheiligt und gerechtfertigt (1 Cor. 6, 11.), oder wie es an einer andern Stelle heißt, es wird das göttliche Ebenbild in Gerechtigkeit und Heiligkeit wiederhergeſtellt (Eph. 4, 24.), d. h. es wird der unmittelbare Lebensverkehr von Seiten des Menſchen mit Gott wieder angeknüpft, ſo daß nunmehr der wahre Menſch in dem verdorbenen, der lebendige, in Gott ſeiende Menſch in dem todten zur Wirklichkeit ge-

Digitized by Google

langt, der Menſch eine neue Creatur, ein Werk Gottes iſt (2 Cor. 5, 17.). Dieß geſchieht durch Mittheilung des hl. Geiſtes (Tit. 3, 5 ff.), welcher in dem gereinigten und erleuchteten Menſchen ſeine Wohnung nimmt und durch Glauben und Liebe die volle Verbindung deſſelben mit Gott bewirkt (Röm. 8, 14. 1 Joh. 5, 1.). Durch den Glauben nämlich wird einerſeits das Verdienſt Chriſti und ſeinen Verheißungen, d. h. die Anwartſchaft auf das ewige Leben mitgetheilt, und andererſeits werden wir durch die Liebe in den wirklichen Beſitz der verheißenen Güter und die verſprochene Erbſchaft des ewigen Lebens eingeführt. Alle dieſe Hoffnungen faßt die hl. Schrift zuſammen, wenn ſie die Wiedergeborenen Kinder Gottes nennt, welche in Chriſtus, dem wahren Sohne Gottes, an Kindes Statt angenommen ſind. Darum ſind denn auch alle Wiedergeborenen weſentlich dieſelbe; alle frühern, in der natürlichen Ordnung der Dinge begründeten Unterſchiede hören auf; alle werden zu einem einzigen Leibe Chriſti und durch die Gnadengaben des hl. Geiſtes zu beſondern Gliedern deſſelben gebildet, und in dieſem Leibe Chriſti, der Kirche, gibt es keine Heiden und Juden, keine Beſchneidung und Vorhaut, keinen Barbaren und Scythen, keinen Sclaven und Freien ſondern Alles und in Allen iſt Chriſtus (Col. 3, 11 ff.). In der Taufe werden wir mit Chriſtus begraben (Col. 2, 12. Röm. 6, 3 ff.), ſtehen aber wieder auf durch denſelben Geiſt neu belebt, welcher auch Chriſtus wieder erweckt hat (Röm. 8, 10. 11.), und dieſe Belebung bezieht ſich nicht bloß auf den Geiſt, ſondern auch auf den Leib. Alles dieß aber heißt nichts anders, als daß die Bande der Knechtſchaft, durch welche der Geiſt vermittelſt der verdorbenen Natur der Sünde dient, gelöst werden, und der hl. Geiſt mit dem befreiten Menſchengeiſte einen neuen Bund ſchließt, durch welchen dieſer nun ſo in der Freiheit der Kinder Gottes lebt, wie früher in der Knechtſchaft der Natur. Dadurch, durch dieſe Gnade, wird es ihm nun auch möglich, ſich wirklich ſeinem Weſen gemäß zu beſtimmen und die Gebote Gottes zu halten. Alle dieſe einzelnen Momente zuſammengefaßt, ſind es, welche den Begriff des Wiedergeborenen als einer neuen creatura in Christo conſtituiren. Denn Alles, was am Menſchen geſchieht, iſt im Grunde genommen dieß, daß in ihm die göttliche Idee, welche durch die natürliche Geburt depravirt worden war, zur Wirklichkeit kommt, der Menſch alſo neu geſchaffen wird. — 5) Was nun den Zuſtand des Wiedergeborenen betrifft, ſo iſt zunächſt erſichtlich, daß er wirklich Kind (parvulus; Eph. 4, 14.) iſt, und daß er deßwegen eine fernere Entwicklung, ein geiſtiges Wachsthum vor ſich habe, „bis zum vollendeten Manne, bis zum Maße des Vollalters Chriſti.“ Wenn nämlich auch durch die Wiedergeburt die Knechtſchaft des Geiſtes unter der Natur aufhört, ſo bleibt er doch mit dieſer verbunden, und verdorben, wie ſie iſt, wird ſie durch Verſuchungen, die ſie ihm bereitet, ihn von Neuem in die alte Dienſtbarkeit herabzuziehen ſuchen. Hiegegen iſt alſo zu kämpfen, und die neu gewonnene Freiheit gegen Angriffe von dieſer Seite zu ſchützen. Andererſeits aber iſt gerade dieß das Weſen der Freiheit, daß der Menſch nicht bloß einfach iſt, was er ſein muß, ſondern daß er dieſes Sein durch freie Selbſtbeſtimmumg als ſein eigenes und weſentliches affirmirt, was nur durch eine Reihe von Einzelacten geſchehen kann mit Bezug auf das natürliche Leben der Welt, welches uns mit einer Vielheit von einzelnen, concreten Verhältniſſen umgibt. Erſt wenn der Menſch aus dieſen heraustritt, alſo nach dem Tode, findet daher die Vollendung der Wiedergeburt Statt, indem der Menſch durch den hl. Geiſt vollkommen mit Gott verbunden und der göttlichen Natur theilhaftig wird (2 Petr. 1, 4.). Hier auf der Erde hat er nur die Hoffnung und das Vertrauen, dieſe Vollkommenheit einſt zu erreichen, und es iſt darum auch immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß dieß nicht der Fall ſein werde, daß die Kindſchaft Gottes wieder verloren gehen könne. Der Menſch muß daher fortwährend die Innigkeit ſeiner Verbindung mit Gott ſtärken, gleichſam immer wieder von Neuem aus Gott geboren

Digitized by Google

werden, durch das Gebet. Durch das geheimnißvolle Einwirken des hl. Geiſtes, welcher ſelbſt für uns mit unausſprechlichen Seufzern bittet, ſteigt dieſes als ſehnſuchtsvolles Verlangen nach Gott, nach voller Erlöſung und Befreiung von der Sünde in unſerm Herzen auf (Röm. 8, 23—26.). So wird mitten unter den Schmerzen der Wiedergeburt eine heilige Freude in uns entſtehen, und aus den wirren Kämpfen des Lebens taucht ſchon jetzt die Lichtgeſtalt eines in Gott beruhigten und befriedeten Lebens hervor, bis das Räthſel gelöst und die volle Anſchauung gewährt wird. Mit dieſer vollen Wiedergeburt des Geiſtes iſt denn auch die volle Wiedergeburt des Leibes verbunden, welcher bei der Auferſtehung wieder mit dem Geiſte vereinigt wird und die verklärte Lichthülle des Geiſtes bildet. Dadurch aber erreicht denn auch die Natur im Ganzen und Großen ihr Ziel. Denn auch ſie hat der Fluch getroffen wegen des Menſchen; auch ſie iſt der Nichtigkeit unterworfen; aber auch ſie hat Hoffnung; auch ſie liegt ſeufzend in Geburtswehen und erwartet die Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 19—23.). Als nämlich der verführte Menſch ſich gegen den Willen Gottes entſchied, da wurde ihr Zweck vereitelt, in dem mit ihr durch den Leib vereinten Menſchen ein freies Organ zu beſitzen, welches mit ſeiner Unterwerfung unter Gott zugleich ihre Unterwerfung vollziehen, zugleich ihre Huldigung dem Schöpfer darbringen ſollte. Wenn aber der Menſch, vereint mit dem der Natur entnommenen Leibe, verklärt in die Herrlichkeit der Kinder Gottes eingeht, dann erreicht ſie dieſes Ziel, indem ſie mit dem Menſchen zugleich der vollen Verbindung mit Gott theilhaftig wird; dann erreicht ſie die höchſte, vollkommenſte Stufe ihrer Wirklichkeit und offenbart ſich als Menſchennatur in ihrer ganzen Fülle. — 6) So iſt an die Wiedergeburt des Menſchen zugleich die Wiedergeburt des Univerſums geknüpft. Dieß iſt das abſchließende Moment unſerer Erörterung. Zuerſt nämlich zeigt ſich die Wiedergeburt als Vollendung der geſchaffenen Wirklichkeit dadurch, daß durch ſie der hl. Geiſt mitgetheilt wird. Wie dieſer, als die gegenſeitige Liebe des Vaters und Sohnes, diejenige Perſon iſt, welche das dreifaltige Leben in Gott vollendet, ſo kommt ihr auch dieſelbe Function in Bezug auf die geſammte geſchaffene Wirklichkeit zu. Als geſchaffen iſt dieſe zwar an ſich Ausdruck des göttlichen Denkens; aber um voller Ausdruck auch des göttlichen Willens zu ſein, dazu gehört, daß die für ſich exiſtirende Schöpfung mit der in Gottes Denken exiſtirenden Idealwelt identiſch geſetzt, auf den Urgedanken des Vaters zurückgeführt werde. Dieß geſchieht durch den hl. Geiſt. Der Geiſt iſt es, welcher im Beginn der Schöpfung belebend über den Gewäſſern ſchwebte und den Elementen das Sein und Leben in Gott vermittelte. Ebenſo verhält es ſich auch bei der Wiedergeburt. Was aus dem Geiſte geboren iſt, ſagt Chriſtus, das iſt Geiſt (Joh. 3, 6.), und alle die, fügt der Apoſtel hinzu, welche vom Geiſte Gottes getrieben werden, ſind Söhne Gottes (Röm. 8, 14.). Aeußerlich und ſymboliſch kann darum auch dieſer innere Act nicht angemeſſener dargeſtellt werden, als daß dieſe Mittheilung des hl. Geiſtes an das Waſſer gebunden iſt. Das Waſſer, die Urform der concreten, organiſirten Wirklichkeit, ſymboliſirt auf das genaueſte den innern Zuſtand des Geiſtes, in welchem zwar nicht das wirkliche, das ſich bethätigende Leben, aber doch der Keim, ſo zu ſagen der Saame deſſelben vorhanden iſt. Darum kann man ſagen, wie der Geiſt einſt über der bloß der Möglichkeit nach vorhandenen Natur ſchwebte und durch ſeinen Einfluß ſie belebte, ſo ſchwebt er auch bei der Taufe belebend und ſchaffend über dem dunkeln Lebensgrunde der Seele und erweckt die Lebenskeime in ihr zum vollen kräftigen Daſein. Dadurch wird erreicht, daß die exiſtente Wirklichkeit und die in Gott ſeiende Idealwelt ſich vollkommen durchdringen, daß die Idee des Vaters mit der realiſirten Idee völlig identiſch iſt. Die Wiedergeburt iſt ſo die volle Durchführung des göttlichen Willens an der Creatur, und auf ihrer höchſten Stufe geht aus ihr die Liebe hervor, welche Gott und Menſch für immer mit einander verbindet.

Digitized by Google

Dieſe Liebe iſt es darum auch, welche der Vater im Anfange wollte, als er uns vor Gründung der Welt in ſeinem Sohne erwählte, damit wir heilig und unbefleckt vor ihm ſeien in Liebe, als er uns dieſem beſtimmten Willen gemäß (secundum propositum voluntatis suae) vorherbeſtimmte zur Annahme an Kindes Statt durch Jeſus Chriſtus (praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum); dieſer liebevolle Wille des Vaters iſt es, welchen der Sohn nach außen durch Schöpfung und Erlöſung ausführt, und welchen der hl. Geiſt vollendet, indem er unmittelbar den Willen des Menſchen ergreift und ihn durch Liebe mit Gott, der ihn zuvor geliebt, vereinigt (Eph. 1, 4. 5. 9. 13.). Die Liebe Gottes, das Princip alles Seienden, konnte nicht eher ruhen, bis durch den hl. Geiſt ſie ſelbſt in unſere Herzen ausgegoſſen wurde, bis die ewige Liebe in einer geſchaffenen Liebe Gegenliebe fand, und das Mittel, wie ſie dieß bei den ſündigen Menſchen und der mit ihnen zugleich verdorbenen Natur erreicht, iſt die Wiedergeburt. [Hagemann.]

Wiederkunft Chriſti, ſ. Gericht, göttliches.

Wiedertaufe der Ketzer, ſ. Ketzertaufe und Himerius.

Wiedertäufer, ſchwärmeriſch-religiöſe Secte des 16. Jahrhunderts. Mit überraſchender Schnelligkeit entwickelten ſich in einzelnen Kreiſen die religiöſen Principien, welche Luther zuerſt ausgeſprochen und zur Geltung gebracht. Zwar Luther und ſeine Helfer ſträubten ſich mit allen Kräften gegen die letzten Folgerungen, welche man aus ſeinen Grundſätzen zu ziehen befugt war. Aber das Volk und die eigentlichen Männer des Volkes, welche die Reſtrictionen der reformatoriſchen Doctrinäre nicht verſtanden, noch ein Intereſſe daran hatten, ſolche feſtzuhalten, gingen vielmehr geraden Weges dem letzten Ziele zu. Luther hatte die Wirkſamkeit der Sacramente ganz von dem Glauben abhängig gemacht. Es konnte nicht anders ſein, als daß bei der außergewöhnlich ſpiritualiſtiſchen Richtung der Zeit und deren Geneigtheit, alles kirchlich objective einſeitig zu negiren, auch in Bälde die Kindertaufe angefochten wurde. Dieß geſchah bereits durch Thomas Münzer und die übrigen Schwarmgeiſter, faſt lauter Männer aus dem Volke, welche mit der Conſequenz ihrer Grundſätze ſelbſt Melanchthon bedenklich machten. Bereits begannen damals auch die chiliaſtiſchen Erwartungen und apocalyptiſchen Geſichte ſich einzuſtellen, welche ſpäter in der Secte ſo große Rolle ſpielten; denn der furchtbare Bruch mit der ganzen geſchichtlichen Entwicklung der Kirche, die entſetzliche Verdammung, welche über ſo viele Jahrhunderte des Papismus, der papiſtiſchen Finſterniß und Unfreiheit ausgeſprochen wurde, mußte die überſpannteſte Erwartung auf das große, unerhörte Neue, was bevorſtand, erzeugen. (Ueber das Beginnen Münzer's und ſeiner Genoſſen ſ. d. A. Münzer, VII. 376 ff.) Nach der Schlacht bei Frankenhauſen und dem Tode Münzer's ergoſſen ſich die Häupter der Partei, welche der Niederlage entgangen waren, über faſt alle Länder, über die Gegenden des Ober- und Niederrheins, über Bayern, Schleſien, Mähren, Preußen, Liefland, Schweden, beſonders aber über die Schweiz und die Niederlande. Sie erhielten ſich und verbreiteten ihre Lehre, trotzdem, daß hauptſächlich ihre lutheriſchen und zwinglianiſchen Brüder die härteſten Strafen über ſie verhängten. So wurde 1526 von den zwinglianiſchen Städten Zürich und Baſel das Wiedertaufen unter Strafe des Ertränkens verboten und die Strafe alsbald an mehreren dieſer Sectirer vollzogen (die Edicte ſammt der heuchleriſchen Rechtfertigung derſelben ſ. in Ottii, Annal. anabaptistici. Basil. 1672. p. 36 sqq.). Auch in Bern und St. Gallen wurde Lebensſtrafe auf die Wiedertaufe geſetzt. Von Reichswegen wurde zu verſchiedenen Malen dagegen mit Verordnungen eingeſchritten, zuerſt 1528. Im folgenden Jahre erging auf dem Reichstage zu Speier die Verordnung, daß alle und jede Wiedertäufer, ſo verſtändigen Alters wären, vom natürlichen Leben zum Tod, mit Feuer und Schwert oder dergleichen, nach Gelegenheit der Perſon, ohne vorgehend der geiſtlichen

Richter Inquiſition gerichtet und gebracht werden ſollten, nur diejenigen ausgenommen, welche Widerruf thun würden (ſ. Alle des hl. Römiſchen Reichs gehaltenen Reichstäge ꝛc. Frankf. am M. 1709. Fol. 233. 240.). Dieſes Urtheil wurde von proteſtantiſchen Fürſten noch ungleich ſtrenger vollzogen, als von katholiſchen; Luther ſelbſt hatte ja die Obrigkeit aufgefordert, unnachſichtlich gegen dieſe Schwarmgeiſter zu verfahren. „Sinite, ſchreibt er, gladium in eos jure suo uti". Allerdings hatte er die Clauſel hinzugefügt: quando non sunt blasphemi, sed seditiosissimi (vgl. Luthers Briefe, Ausgabe von de Wette III. 177. 250. 53. 63. 361. 402. 558.). Im J. 1536 verurtheilten die Wittenberger Rechtsgelehrten 3 Wiedertäufer zum Tode, wie ſie auch gleich darauf einen Zwinglianer zu Zwickau zu derſelben Strafe verurtheilten. Im J. 1544 und 45 wurden in Thüringen und an der Werra Wiedertäufer hingerichtet, freilich, ſetzt beſchönigend der lutheriſche Geſchichtſchreiber hinzu, erſt, wenn ſie Empörungsgeiſt oder einen hartnäckigen Trotz in Verbreitung des Irrthums zeigten (Seckendorf, Commentar. de Lutheran. L. III. Sect. 13. vgl. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformat. V. 440. 41.). An Vorwand zur Anklage wegen Empörungsgeiſtes konnte es allerdings ſeit der Cataſtrophe in Münſter nicht fehlen. Von den Niederlanden aus war die wiedertäuferiſche Propaganda beſonders thätig geweſen, ihre Grundſätze zu verbreiten. Münſter, wo in Folge energiſcher Oppoſition gegen die Regierung des Biſchofs und der Geiſtlichkeit, und beſonders auch durch die tactloſe Haltung des Magiſtrats befördert, die religiöſe Demagogie großen Aufſchwung genommen hatte und wo die obrigkeitliche Authorität geſunken war, ſchien ihnen ein geeigneter Platz zur practiſchen Durchführung ihrer religiöſen und ſocialen Grundſätze. Bereits hatte hier die Lehre Luthers geſiegt und es durfte, damit die Ruhe nicht geſtört und Aufruhr vermieden würde, nicht einmal mehr im Dom die katholiſche Lehre geprediget werden. Rottmann, zu Stadtloo bei Münſter gebürtig, hatte zuerſt in dem vor der Stadt gelegenen St. Moriz-Stift, ſpäter in Münſter ſelbſt, den Anbruch des neuen Lichtes verkündigt und nach Kräften für deſſen Aufnahme gewirkt. Nicht durch Befehl der bürgerlichen Obrigkeit war hier das neue Bekenntniß zur Geltung gekommen, ſondern durch den Terrorismus, den eine demagogiſche Horde, an der Spitze den Tuchmacher Knipperdolling, einen tollkühnen, von Haß gegen den Clerus erfüllten Mann, gegenüber dem Stadt-Magiſtrat und den biſchöflichen Behörden ausgeübt. Trefflich hatte ſich dieſer Haufe auf eine gänzliche Umkehr der politiſchen und ſocialen Einrichtungen des Staates eingeſchult. Magiſtrat, Clerus und Biſchof waren nach einander verhöhnt und zu herabwürdigenden Conceſſionen gezwungen worden; man hatte in die Klöſter räuberiſche Einfälle gemacht, Kirchen demolirt, Pfarrer willkürlich eingeſetzt, den Clerus gebrandſchatzt, gegen den Landesfürſten verrätheriſche Bündniſſe angeknüpft, zuletzt ſelbſt die Stände des Bisthums, die gerade zu Telgte verſammelt waren, mit gewaffneter Hand überfallen und gefangen fortgeführt. Die Vereinbarung, die hierauf zwiſchen der Stadt und dem Biſchof zu Stande kam, ſicherte den Katholiſchen wenig mehr als den Beſitz des Kirchengutes und der Stifter. Die neue Lehre hatte in Münſter geſiegt. Es ſollte aber hiebei nicht ſtehen bleiben. Wiedertäufer aus Niederland hatten ſich, den günſtigen Zeitpunct erſehend, in die Stadt eingeſchlichen und bald eine Partei gebildet. Anfänglich predigte Rottmann wider ſie; aber bald zeigte auch er (wahrſcheinlich durch ein auch von Melanchthon erwähntes unſittliches Verhältniß getrieben) ſich als einen Anhänger der neuen Secte. „So kamen", ſind die Worte Meiſter Heinrich Gresbeck's, eines Augenzeugen, „die Frieſen und Holländer, die Wiedertäufer, nach Münſter zu demſelben Pfaffen (Rottmann). Als ſie nun in ſein Haus gekommen, ſo haben ſie ihm den Frieden geboten, gleichwie auch die Prädicanten (Wiedertäufer-Apoſtel) thun ſollten, die ſie aus Münſter geſendet, nach Soeſt, Warendorf, Cösfeld und Osnabrück, dieſe ſollten dort den Frieden bieten; wollten dieſelben Städte den Frieden nicht annehmen, ſo ſollten

ſie zur Stunde verſinken. So kamen auch dieſe Wiedertäufer zu dem Pfaffen Stutenternt (Spottname des Rottmann) und haben ihm den Frieden geboten. Dieſer hat den Frieden an ſich genommen von den Holländern und Frieſen, und ſie ſind ſo ihres Dinges eins geworden mit der Wiedertaufe." Wahrſcheinlich haben dieſem Menſchen die Gründe beſonders eingeleuchtet, welche die Niederländer für die Errichtung des neuen Reiches und ſeiner Hofämter, für Gütergemeinſchaft und Vielweiberei geltend machten. Schon ihr erſtes Auftreten kündigte die ganz excluſive Stellung an, die ſie einnehmen wollten. Männer und Frauen hatten ihr beſonderes Loſungswort und ihre Zeichen, an denen ſie ſich erkennen wollten. Anfangs tauften ſie nur im Geheimen; nachdem ihre Zahl herangewachſen war — ſelbſt Frauen zogen ihre Männer mit ſich in die Verſammlungen — traten ſie öffentlich hervor. Jetzt ſei die Zeit gekommen — das war der Hauptinhalt ihrer Predigt — wo die verderbte Welt der Gottloſen ausgerottet, die Auserwählten dagegen, die mit dem Charakter des Bundes bezeichneten aus allen Weltenden verſammelt würden, um, nach dem Zeugniß der Offenbarung, unter Chriſto ihrem Herzog ein neues und glückſeliges Leben zu führen, ohne Geſetz, ohne Obrigkeit, ohne Ehe; doch würden ſie Kinder erzeugen, an deren Zeugung die fleiſchliche Luſt keinen Antheil habe. Alles würde ihnen gemeinſam ſein, ohne Mühe werde den Frommen Alles zufließen und die hl. Schrift alten und neuen Teſtaments wegen der außerordentlichen Heiligkeit der Erwählten, nicht mehr gebraucht werden. Schon ſeien die Engel ausgeſandt, aus den 4 Weltgegenden die Erwählten zu verſammeln an Einen Ort, wo Chriſtus das Racheſchwert ihnen übergeben werde, die Gottloſen zu vertilgen und ihr Andenken von der Erde auszulöſchen. Die Kindertaufe, behaupteten ſie weiter, ſei vor Gott ein Gräuel, die conſecrirte Hoſtie auf dem Altar der große Baal. In 14 Jahrhunderten iſt auf der Welt kein wahrer Chriſt geweſen. Papiſten und Lutheraner ſind gleich gottloſe Leute, mit Gottloſen aber und Heiden ſoll man keinen Umgang haben, nicht Eheverbindungen mit ihnen ſchließen, noch bei ihnen dienen. Der Obrigkeit der Heiden muß man nicht gehorchen. Sonnabend ſoll als der Tag des Herrn gefeiert werden. Alle Ehen, die vor der Wiedertaufe geſchloſſen waren, ſind ungültig und müſſen aufgelöſt werden. Vergeblich predigten dagegen die lutheriſchen Prädicanten; man überhäufte ſie mit Schmähungen. Umſonſt drohte der Rath, man gehorchte ihm nicht mehr. Wurden die wiedertäuferiſchen Prediger von den Rathsdienern durch ein Stadtthor hinausgeführt, ſo brachte ſie ihr Anhang durch das andere wieder zurück. In den meiſten Fällen übrigens hatte es ſein Bewenden bei der einfachen Weigerung Rottmanns und ſeiner Gehilfen. Einmal ſchien es, die ruhigeren Bürger wollten ſich ermannen und es wurde ſogar in großer Volksverſammlung der Antrag angenommen, die Wiedertäufer ſämmtlich zu vertreiben. Darauf hin aber griffen dieſe unter Anführung Knipperdollings und Tilbecks, eines der Bürgermeiſter, zu den Waffen, der geſchreckte Magiſtrat ließ ſich zu einem Vergleich herbei und die immerdar thätige extreme Partei zog allein den Nutzen davon. Immer entſchiedener traten ſie auf, nachdem ſie ſo ihre Kraft geübt und kennen gelernt; bald wagte kein lutheriſcher Prädicant mehr die Kanzel zu beſteigen, die ruhigen, aber mattherzigen Bürger zitterten und verließen ſchaarenweiſe die Stadt. Dafür wurden die wiedertäuferiſchgeſinnten Brüder der Umgegend eingeladen, in die Stadt zu kommen, das neue Zion zu ſehen und den Tempel Salomons aufrichten zu helfen. Eine große Menge folgte dieſem Rufe und nahm die Güter der Emigranten in Beſitz. Die furchtbarſten Ausſchweifungen wurden begangen. Mit den Worten der Schrift „ſeid fruchtbar und mehret Euch" eröffnete man in Knipperdollings Hauſe die ſcheußlichſten Orgien, und Niemand war, der beſtrafen konnte, denn an die Stelle des alten Rathes war ein neuer wiedertäuferiſcher Rath gewählt worden (23. Febr. 1534), Knipperdolling und Kiepenbroick an der Spitze. Zu ihnen hatten ſich unterdeſſen einige

Digitized by Google

ländiſche Wiedertäufer geſellt, durch ihren ſchwärmeriſchen Feuereifer und ihre vor keinem Gräuel zurückbebende Thatkraft vor Allem zum Herrſchen berufen. Es waren: Jan Mathieſen, ein Bäcker, bisher Haupt der Wiedertäufer zu Leyden, und Jan Bockold, oder Bockelſohn, ſpäter Johann von Leyden genannt, ein beſonders fanatiſcher Schneidergeſelle. Alsbald wurde der Dom verwüſtet, die herrlichſten Kunſtwerke gänzlich vernichtet, St. Mauritius-Stift dem Erdboden gleich gemacht. Sofort ging man an eine gänzliche Reinigung der Stadt von den Gottloſen. Freitag d. 27. Febr. 1534 rannten die neuen Propheten die Straßen auf und nieder und riefen: „heraus die Gottloſen, Gott will einmal aufwachen und Euch ſtrafen.“ Mit Spießen und Hellebarden ſtießen ſie die Thüren der Häuſer auf und jagten Alle, die ſich nicht taufen laſſen wollten, zur Stadt hinaus, ohne ſie auch nur das Geringſte von ihren Habſeligkeiten mitnehmen zu laſſen. So waren denn die Heiligen der letzten Tage allein im neuen Zion, unvermiſcht mit den Gottloſen, und der Geiſt ergoß ſich reichlich über ſie. Wie raſend rannten Männer und Frauen durch die Straßen, hoben die Hände zum Himmel, bald fielen ſie zur Erde nieder oder machten Sprünge, Beſeſſenen gleich, rechts und links, zerkratzten ſich und rauften die Haare aus. Bald riefen ſie Wehe über die Gottloſen und verkündigten den Untergang der ungläubigen Welt, bald ſahen ſie den Himmel offen und Jeſum herabſteigen zu ſeinen Erwählten! Auch Knipperdolling und Rottmann hatten Ecſtaſen und prophetiſche Geſichte, vor Allen aber Mathieſen. Er verwirklichte die Gütergemeinſchaft in ſo weit, daß er das Eigenthum der Vertriebenen zuſammenwerfen und durch ſieben Diaconen verwalten ließ. Dadurch war ſeine Macht über die Armen und Fremden, deren Unterhalt von ſeinem Winke abhing, geſichert. Ein gewiſſer Hubert Ruiſcher, der ſich zu widerſetzen wagte, wurde alsbald durch Mathieſen getödtet, und unter Todesſtrafe erging jetzt an Alle der Befehl, alles Gold, das geprägte wie das ungeprägte, der Obrigkeit abzuliefern. Der Todesſchrecken herrſchte und erpreßte Alles. Sofort mußten diejenigen zuſammentreten, die erſt nach dem 26. Febr. die Wiedertaufe empfangen hatten. Die Männer mußten mit Gewehr und Harniſch auf den Domhof kommen. Die Propheten kamen und riefen, die Gnadenthüre ſei verſchloſſen, Gott wäre erzürnet. Sofort mußten dieſe aus Angſt der Wiedertaufe beigetretenen Männer ihren Harniſch ſammt Gewehr ablegen und auf ihr Angeſicht zur Erde ſich hinwerfen, um den Vater zu bitten, daß er möge ihnen Gnad erzeigen. So haben dieſe, ſchreibt Meiſter Gresbeck, eine Stunde lang auf der Erde gelegen, haben geſchrien und gebetet, und waren alle Augenblicke in Sorgen, daß die Prädicanten und Propheten kämen und ſie todt ſchlügen. Nachdem ſie hier eine Stunde lang große Angſt ausgeſtanden, mußten ſie aufſtehen und ſich in St. Lambertskirche begeben, dort die Stimme von Oben zu erwarten, welche Gnade verkünden ſollte. Da mußten ſie denn wieder bei 3 Stunden lang auf ihrem Angeſicht liegen und mit lauter Stimme rufen: o Vater! Vater! erbarm dich unſer und nimm uns zu Gnaden. Propheten gingen auf und nieder und ermahnten zum Gebet: bittet, bittet, riefen ſie, bittet den Vater getreulich. Ein Theil Männer und Frauen hatten ſich kreuzweiſe umfangen und tanzten, um ſo den Vater anzubeten. Auch Kinder und junge Leute waren da, um ihre flehenden Stimmen mit denen der Männer zu vereinen, „ſo daß ein greſſelich geluit was in der Kercken“. Endlich wurde die Erhörung Einzelnen in Geſichten kund. Sie zeigten hinauf an das Gewölbe der Kirche gleich als ob ein Engel vom Himmel herabgekommen wäre und von dort winkte. Als dieſe Erſcheinung mit lautem Rufen in der Kirche begrüßt wurde, trat Johann von Leyden und Schlachtſchapt, die vor der Kirchthüre gewartet hatten, ein, Johann trat auf einen Altarſtein und ſprach: Lieben Brüder! ich ſoll Euch verkündigen von Gottes wegen, daß ihr Gnade von Gott habet, ihr ſollt bei uns bleiben und ein heilig Volk ſein! So ward die Reinigung der Männer vollzogen, damit auch

Digitized by Google

der Abgeneigte recht wiſſe, es ſei nur Gnade, wenn man ſeiner verſchone und ihn in der Stadt wohnen laſſe. Das gleiche wurde auch an den Weibern auf dem Domhof und in der Domkirche vollzogen, und nachdem ſo Alles eingeſchüchtert, war die Herrſchaft der Propheten geſichert. Daß dieſe nicht immer unter den Eingebungen ihres fanatiſchen Glaubens und ihrer Schwärmerei, ſondern oftmals auch aus berechnetem Eigennutz und in bewußter Täuſchung handelten, kann nicht geläugnet werden. Doch war wohl die geiſtige Epidemie des Wahnſinns vorherrſchend und ſelbſt die früher Beſonnenſten haben unter ihrem Einfluß gehandelt. Denn ſelbſt Knipperdolling, dieſer verſchlagene und reſolute Demagog, der längſt vor den Wiedertäufern ſeine Plane gegen das biſchöfliche Regiment geſchmiedet, war wirklich von dem prophetiſchen Geiſte ergriffen und beſeſſen. An jenem Freitag, wo die Vertreibung der Gottloſen ſtatt fand, ging er, wie der Augenzeuge Gresbeck erzählt, „durch die Stadt und rief! „O Vader! Vader! gief! gief!“ ſo laut als er rufen konnte und ſah in die Luft und hatt' ein biſter Geſtalt an ſich, anders nit, als wann er unſinnig wäre und war bleich von Angeſicht. Knipperdolling rief allein ſo nicht. Zehn oder zwanzig riefen auch ſo auf allen Straßen und Gaſſen, und es war deſſelben Freitags ein ſo wunderlich Regiment und Weſen, daß daſſelbe nicht zu beſchreiben noch zu ſagen iſt.“ Die Feuer, die ſie des Nachts außerhalb Münſter erblickten — wahrſcheinlich von den Landsknechten angezündet — erklärten ſie für himmliſche Zeichen, Zeichen der göttlichen Hilfe. Drei Städte wollten ſie geſehen haben, die Gott auserkoren, um darin ein heilig Volk zu haben, dieſe Städte wären Münſter, Straßburg und Deventer (Hauptſitze der Wiedertäufer). Von da werde Gottes Wort über die ganze Welt ausgehen! Einen der Propheten, Mathieſen, ereilte bald die verdiente Strafe. Bei einem auf vermeintliche höhere Offenbarung hin veranſtalteten Ausfalle wurde er erſchlagen. Dieß Ereigniß benützte Johann von Leyden, ſeine Plane ins Werk zu ſetzen. Ihm ſei, verkündigte er dem verſammelten Volke, ſchon vor 8 Tagen Mathieſens unglückliches Ende in prophetiſchem Geſichte gezeigt worden; zugleich ſei ihm hier der Befehl zugegangen, deſſen hinterlaſſene Wittwe zu heirathen. Knipperdolling trat hervor und beſtätigte, daß ihm Johann ſchon vor Mathieſens Ende das mitgetheilt habe. Er wurde zum Dank dafür von Johann zum Schwertführer d. i. oberſten Scharfrichter ernannt. Einige Tage nachher lief Johann in finſterer Nacht nackt durch die Straßen und verkündete den Anbruch der neuen Zeit. Der Herr ſei bereit mit vielen tauſend Engeln vom Himmel herabzuſteigen und dieſelbe zu richten. Ermattet kehrte er zurück, er hatte die Sprache verloren und eröffnete deßhalb der Menge ſchriftlich, bis zum dritten Tag werde er nach dem Willen des Vaters in dieſem Zuſtand verbleiben. Nach Verfluß dieſer Zeit kam das Volk zuſammen und der Prophet verkündete jetzt, daß nach dem Willen Gottes eine neue Staatsverfaſſung eingerichtet werden ſolle nach dem Muſter der iſraelitiſchen. Zwölf Aelteſte wurden erkoren und mit dem Schwerte inveſtirt. Ein neues Strafgeſetz trat in Wirkſamkeit, welches Todesſtrafe verhängte über jede ſchwerere Sünde, als da ſei: Fluchen, Gottesläſterung, Ungehorſam der Kinder, der Unterthanen, ſchändliche Reden, faules Geſchwätz, Hurerei, Geiz, Verläumdung u. ſ. w. Die Gütergemeinſchaft wurde vollends durchgeführt und das ganze öffentliche Leben bis ins Kleinſte herab obrigkeitlich geregelt: die Fiſcherei, Schlachtbank, Schuhmacherhandwerk, Lederbereitung, Weinſchank, Oelſchlagen, Eiſenſchmieden u. ſ. w. wurde gewiſſen Perſonen übertragen, Vorſteher des Schneiderhandwerks wurden ernannt, welche darüber wachen ſollten, daß keine neue Mode einſchleiche. Sechs Aelteſte ſaßen täglich zu Gericht, die Streitigkeiten zu ſchlichten; das alte Teſtament war vor ihnen aufgeſchlagen, ſie entnahmen daraus ihre Entſcheidungen. Knipperdolling, mit 4 Trabanten umgeben, ſollte durch die Stadt ziehen und das Amt eines öffentlichen Anklägers verwalten. Die Vielweiberei wurde auf Antrag Jo-

Digitized by Google

hanns von Leyden eingeführt, nachdem 3 Tage lang das Volk durch die Prädicanten dazu war vorbereitet worden. Man berief ſich auf Abraham und die anderen Väter des alten Bundes. Eine Schaar Beſſerdenkender, die ſich widerſetzen wollte, wurde hingerichtet. Mehrere Tage lang beluſtigte ſich Knipperdolling an der Hinrichtung dieſer Ungehorſamen. Jetzt war der gräßlichſten Ausſchweifung Thür und Thor geöffnet. Johann nahm 3 Weiber, ihm folgten Rottmann und viele Einwohner. Aber dabei blieb es nicht. Die Wolluſt durchbrach alle Schranken. Geilen Thieren gleich ſtürzten die Raſenden mit den Worten: „meinem Geiſte gelüſtet nach deinem Fleiſche“ über das weibliche Geſchlecht her. Weiber die ſich widerſetzten wurden eingeſperrt, manche hingerichtet. Mädchen, die noch nicht das eilfte Jahr erreicht, wurden mißbraucht in einer Weiſe, daß man zu ihrer Herſtellung ein eigenes Spital einrichten mußte. Nun wurde abſolute Gütergemeinſchaft durchgeführt. Keiner, wurde verkündet, dürfe dem Andern ſein Geſuch abſchlagen, Alle müßten ſich gegenſeitig die Schulden nachlaſſen, Alles müſſe nach dem Beiſpiel der Apoſtel gemein ſein. Johann von Leyden ließ ſich jetzt zum König ausrufen, legte ſich einen Harem bei von 16 der ſchönſten Jungfrauen Münſters, richtete eine ganz orientaliſche Hofhaltung ein, in welcher Knipperdolling das Amt eines Vicekönigs d. i. Scharfrichters, Rottmann das eines königl. Redners bekleidete. Miniſter, Staatsräthe, Trabanten fehlten nicht. Auf offenem Markte hatte er ſeinen Thron; da ſaß des neuen Zions König in Purpur gekleidet, mit einer goldenen Königskrone auf dem Haupt. Wer ſich ihm widerſetzte verfiel dem Schwert; ſo auch ſelbſt eine ſeiner Frauen, die aus Eckel an dieſer Pornocratie ihm den Dienſt aufgeſagt. Mit eigener Hand enthauptete ſie der königl. Gemahl. Die Glieder der alten Bürgerſchaft vertrieb er vollends, und nahm Beſitz von ihren Gütern, befahl die Wegnahme aller Kleider und Lebensmittel. Mit den Mobilien, die er als überflüſſig erkannte, wurden 80 Wagen beladen und den Prädicanten zur Aufſicht übergeben. Hinrichtungen wegen des geringſten Verſehens verhängt, waren an der Tagesordnung; bald geſellte ſich noch der Hunger zu dem Unglück, das die Deſpotie über Alle gebracht; es kamen Dinge vor, wie bei der Belagerung Jeruſalems, man verzehrte die eckelhafteſten Dinge, den Hunger zu ſtillen, ſelbſt Mütter ſchlachteten ihre Kinder. Endlich in der Nacht des 24. Juni 1535 eroberte der Biſchof ſeine Stadt. Nach ſchrecklichem Blutvergießen wurden die Wiedertäufer bewältigt und ein großer Theil derſelben hingerichtet. An den drei Rädelsführern Johann von Leyden, Knipperdolling und Krechting, dem Canzler, wurde das Todesurtheil erſt nach 6 Monaten (1536) vollzogen. Ihre Leichname wurden Allen zur Schau am Lambertuskirchthurm aufgehängt. — Unter den Wiedertäufern außerhalb Münſter hatten ſich unterdeſſen beſondere Secten gebildet, meiſt von excentriſchen Köpfen geſtiftet. Eine der bekannteſten unter dieſen Secten iſt diejenige der Hofmannianer, von einem gewiſſen Melchior Hofmann, einem Kürſchner aus Schwaben, geſtiftet. Er trieb ſein Unweſen in verſchiedenen Ländern Teutſchlands, namentlich in Niederſachſen und Weſtphalen, in den Städten Emden und Straßburg, auch außerhalb Teutſchlands. Er ſtarb 1532 zu Straßburg im Gefängniſſe. In ſeiner Lehre nimmt die göttliche Miſſion und höhere Beſtimmung ſeiner eigenen Perſon eine hervorragende Stelle ein, daneben hatte er eine ſonderbare Meinung von der Menſchwerdung Chriſti aufgeſtellt (vgl. Krohn, Geſchichte der fanat. und enthuſiaſt. Wiedertäufer. M. Hofmann und die Secte der Hofmannianer. Leipzig 1759. 8.). Dieſe Uneinigkeit ſuchte David Joris, geb. 1501 in Delft, zu heben, ſtiftete aber eigentlich zu dieſem Endzweck eine neue Secte (ſ. d. A. Joriſten). Den größten Einfluß indeß auf die Secte gewann Menno Simonis; er darf deßwegen als ihr zweiter Stifter angeſehen werden. Durch ihn erhielt Lehre und Verfaſſung dieſer Gemeinſchaft jene gemäßigtere Geſtaltung, in der ſie allein von den durch die Münſteriſchen Ereigniſſe ungünſtig geſtimmten Zeitgenoſſen wie

auch von der Nachwelt Duldung ſich verſprechen konnte (ſ. d. A. Menno und die Mennoniten.). Nach Mennos Tode (1561) hörte aber der Anabaptismus nicht auf, ſich zu verbreiten und in verſchiedenen Ländern feſtzuſetzen. Nicht wenig trug dazu bei der äußere Schein beſonderer Heiligkeit und Unweltlichkeit, den ihre Partei zur Schau trug; die große Standhaftigkeit, mit welcher ſie alle Leiden, ſelbſt den Tod ertrugen, imponirte und gewann Viele. Sie haben deßwegen nicht unterlaſſen in ihren ſog. Martyrologien die Acten ihrer Bekenner zu ſammeln und unter die Leute zu verbreiten (das erſte dieſer Martyrol. erſchien 1615 und 31 zu Haarlem in holländ. Sprache und führt den Titel: Martyrerſpiegel der wehrloſen Chriſten von 1524 her; das andere erſchien zu Horn 1626. vgl. Walchii Biblioth. selecta tom. II. p. 27.). In den Niederlanden wußten ſich die Wiedertäufer hauptſächlich durch Geldbeiträge die Gunſt der Statthalter und trotz des Widerſtrebens der calviniſchen Prediger und der Proteſtationen der Dorbrechter Synode Duldung zu erwerben 1626. In der Schweiz vermehrten ſie ſich fortwährend; aber auch die proteſtant. Staatsregierungen hörten nicht auf, ſelbſt mit dem Schwerte ſie zu verfolgen. Im J. 1585 verordnete die Regierung von Bern, daß alle Wiedertäufer, welche ſich gegen Ermahnungen der Prediger widerſpenſtig zeigten, des Landes verwieſen werden ſollten. Würden ſie zurückkehren, ſo ſollten ſie an Leib und Leben geſtraft werden (Ottii, Annal. p. 172.). Die nämliche Verordnung gab Zürich 1612, und 2 Jahre darauf wurde ebenda ein Wiedertäufer enthauptet, weil er mit Berufung auf das Wort: „die Erde ſei des Herrn" das Land nicht räumen wollte. Auch in Oeſtreich war die Secte weit verbreitet. Kaiſer Rudolph II. gebot daher 1601, daß ſie innerhalb 3 Monaten bei Verlierung von Leib und Leben das Land zu räumen hätten. Trotzdem ſollen noch 1618 allein in Mähren gegen 70,000 Anabaptiſten geweſen ſein. Im polniſchen Reiche bildeten ſie ebenfalls Gemeinden, ſo namentlich in Danzig. — Was nun Geſchichte und Bildung des wiedertäuferiſchen Lehrbegriffs betrifft, ſo ſind darin 2 Perioden zu unterſcheiden; die erſte Periode beginnt beinahe mit dem Anfang der Reformation, die zweite mit Menno Simonis, der ihre Lehre zum Theil umgeſtaltet, zum Theil erſt ganz zuſammengeſtellt hat. Eine in Lehre und Leben gleich tief eingreifende Eigenthümlichkeit des Syſtems der Anabaptiſten ſind ihre chiliaſtiſchen Erwartungen. Ein Reich Chriſti, verkündeten ſie, werde demnächſt nach Ausreutung der Gottloſen auf Erden errichtet werden. Ohne äußeres Geſetz und Obrigkeit werde da ein neues vollkommenes Gemeinleben der Chriſten beſtehen. Selbſt die hl. Schrift werde aufgehoben, da die Kinder Gottes derſelben nicht mehr bedürfen; denn ihr Inhalt werde dann ganz in die Herzen der Kinder eingeſchrieben ſein. Alles werde Allen gemeinſam ſein und Keiner mehr etwas ſein Eigenthum nennen. Alle Kriege würden aufhören, auch keine Ehe werde mehr geſchloſſen werden und ohne ſich zu freien oder ſich freien zu laſſen werde „eitel heilige Frucht gezeugt ohne ſündliche Luſt und böſen Willen des Fleiſches" (vgl. Juſtus Menius: der Widertenffer lere aus hl. Schrift widerlegt (mit Vorrede Luthers). In Luthers Werken. Wittenb. Ausg. II. 309. b.). Alsbald begannen die Wiedertäufer einen Grundſtock heiligen Volkes für die neue Gemeinde zu ſammeln. Nur aus Heiligen ſollte dieſe neue Gemeinde beſtehen; und ſie ſollte abbildlich die zu erwartende himmliſche Kirche darſtellen. Deßhalb wurden alle Proſelyten neu getauft und zwar mit der neuen Feuer- und Geiſtestaufe Chriſti, die nur allein in der neuen Kirche geſpendet werden könne, während die andern Parteien nur mit der kraftloſen johanneiſchen Waſſertaufe tauften. „Es mag Niemand, ſagt die Münſteriſche Apologie (bei Cornelius, die Geſchichtsquellen des Bisthums Münſter, II. 454), denn allein die Rechtgläubigen getauft werden. Alle werden ſie wohl ins Waſſer geſtoßen, das man Katzen und Hunden auch wohl thun kann, ſo iſt doch und mag kein Tauf ſein ſonder (ohne rechten) Glauben. Alſo ſpricht Chriſtus: wer glaubt und getauft wird, ſoll ſelig ſein. Matth. 16.

Digitized by Google

Zweierlei alſo wird zur Seligkeit erfordert: erſtlich der Glaube, dadurch wir aus lauter Gnade Vergebniß der Sünden empfangen und in Kraft des Bluts Chriſti zu Gott einen freien Zugang bringen. Zum Andern die Taufe, vermittelſt (vermitz?) welcher die, ſo nun gläubig ſind, von Sünden gereiniget ſich verbinden mit Gott, fortan Gehorſam, der Welt geſtorben (ſind), in ſeinem Willen zu leben (a. a. O.). Es ſcheint ſomit, daß ihrer Lehre gemäß durch die Taufe vollendet und beſiegelt — in Vollzug geſetzt werde, was durch den Glauben ſchon eingeleitet iſt. Vielleicht gingen Andere noch weiter und betrachteten die Taufe nur als bloßes Symbol, das die Abtödtung der Lüſte ſinnbilde, während die Gnade ganz allein und vorher ſchon im Glauben empfangen werde (ſ. Möhler, Symbolik § 56). Dem Abendmahle legten ſie nur ſymboliſche Bedeutung bei. „Gemeinſam Eſſen und Trinken ſei ein Zeichen gegenſeitiger Liebe, ſo verhalte ſichs auch mit dem Nachteſſen Chriſti.“ So hielten ſie's in Münſter: ihr Abendmahl war eine große Volksmahlzeit, bei welcher genoſſen wurde „Gebratenes und Geſottenes und Bier auf dem Tiſche (Meiſter Gresbeck's Bericht bei Cornelius a. a. O. II. 42). Da ferner aus den Trauben der Wein nur durch Druck gewonnen werde, ſo ſei er auch im Abendmahl nur eine bildliche Darſtellung der Wahrheit, daß der Chriſt nur durch den Druck der Leiden zum Himmelreiche reif werde. Deßhalb gingen bei dem erwähnten Abendmahl in Münſter die Prädicanten umher, predigten und fragten die Einzelnen, ob ſie auch um Gotteswillen Alles leiden wollten, was über ſie käme, ſei es durch Feuer oder Schwert (a. a. O.). Die lutheriſche Lehre von der Rechtfertigung bekämpften ſie entſchieden: die guten Werke ſind nach ihnen zur Seligkeit unumgänglich nothwendig. Die Lutheriſchen, ſagt die Apologie (S. 452) geben dem Glauben zu viel zu, denn ſie ſagen, der Glaube ohne die Werke mache ſelig, und die Werke ſeien wohl Zeichen des Glaubens, helfen aber zur Seligkeit nichts. Alſo halten die Lutheriſchen, und damit wird zu wege gebracht, daß die Frucht des Evangeliums nicht bei ihnen befunden wird, ſondern das Widerſpiel, nemlich Hurerei, Saufen und Freſſen und was mehr einem fleiſchlichen Leben zugehört. Um ſelig zu werden iſt zweierlei nöthig (S. 453), erſtlich daß ich Chriſtum als meinen Erlöſer erkenne und auf ihn mit feſtem Glauben vertraue, zum Andern daß ich ihn anſehe als mein Vorbild, daß ich ihm gleichförmig ſeinen Fußſtapfen nachfolge.“ — In dieſem Puncte iſt alſo die wiedertäuferiſche Lehre als eine Reaction des geſunden ſittlichen Sinnes innerhalb des Proteſtantism gegen die lutheriſche Lehre anzuſehen. In einem andern Puncte dagegen haben ſie Luthers Lehre nur conſequenter ausgebildet. Da ſie nämlich befürchteten, Chriſti Unſündlichkeit anders nicht feſthalten zu können, ſo lehrten ſie, Chriſti Leib ſei vom hl. Geiſt erſchaffen und in Marias Leib bloß genährt worden. Fleiſch und Blut dagegen könne er von dem ſündhaften Fleiſche Maria's nicht angenommen haben. Wann es Maria's Fleiſch wäre, ſagt die Apologie, das für uns geſtorben, ach Gott! was Troſtes und Muth ſollten wir davon begreifen! (Apologie S. 450. 51.). Vom Predigtamte lehrten ſie, daß es Jedem zuſtehe, der mit dem Bundeszeichen beſiegelt ſei. Fühle er ſich vom Geiſte getrieben, ſo ſoll er auftreten und reden. So großes Gewicht legten ſie auf die unmittelbare Communication mit Gott und die höheren Eingebungen, daß ſie oftmals, wenn keine Uebereinſtimmung ihrer Einfälle mit der Bibel nachzuweiſen war, dieſe für verfälſcht erklärten (Juſtus Menius, l. c. 364.). Den Lutheranern warfen ſie vor, „daß ſie gleich den jüdiſchen Schriftgelehrten keinen Geiſt hätten, ſondern mit der Schrift umgehen und die lange Weile damit vertreiben“ (ebda. 310. 313.). Demſelben Spiritualismus endlich entſprach ihre Anſicht vom Cultus. Selbſt die ausgeleerten Tempel, ſagten ſie, ſeien noch Götzenhäuſer. Excommunication wurde ſtreng gehandhabt. Kein Bruder durfte ein obrigkeitliches Amt annehmen, theils um nicht mit Unheiligen in Verbindung zu treten, theils weil die geſellſchaftliche Organiſation

Digitized by Google

dem Ideal widerſprach, das ſie ſich vom Leben der freien Kinder Gottes entworfen hatten. In den Krieg zu ziehen erklärten ſie für unerlaubt, aber, wie es ſcheint, nur im Dienſte gottloſer ungläubiger Fürſten. Im Dienſt der gläubigen Gemeinde von Münſter gegen die Gottloſen zu ziehen, war dagegen verdienſtlich. Der Eid wurde für unſtatthaft erklärt. Ja und Nein! ſollte genügen. Dieß das Syſtem der Wiedertäufer in der erſten Periode. Menno Simonis wandelte es zum Theil um, milderte Manches, fügte Neues hinzu (ſ. bei Schyn, histor. Mennonit. plenior deductio). Betreffend das Dogma der Incarnation hielt er einfach das Bekenntniß der Münſteriſchen Wiedertäufer feſt. Von der Sünde Adams lehrt er, daß ſie ſich auf alle Menſchenkinder vererbe, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge ſei, indem dieſe durch Gottes Gnade erlaſſen werde. Auch nach dem Falle beſitzt der Menſch noch die Freiheit, ohne jedoch etwas Gottgefälliges thun zu können. Dagegen iſt er fähig die Einwirkungen Gottes auf ihn zu vernehmen, aufzunehmen oder zu verwerfen. Ausdrücklich verwerfen ſie die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl und die Behauptung Calvins, daß Gott das Böſe wirke. Der beſeligende Glaube iſt der in Liebe wirkſame, durch ihn wird die Gerechtigkeit erworben. Die wahre Gerechtigkeit iſt nach ihnen Sündenvergebung um des Blutes Chriſti willen und ſodann Umwandlung des ganzen Menſchen, ſo daß aus dem böſen, fleiſchlichen, hochmüthigen, ein guter, geiſtlicher, demüthiger Menſch wird. Das Leben der Gerechten entſpricht vollkommen dem göttlichen Geſetze. Bloß aus dieſen Gerechten beſteht die Kirche. In der Kirche iſt ein beſtimmtes Lehramt; nicht jeder iſt Lehrer, Biſchof oder Diacon. Die Diener des Worts werden wieder von den Dienern berufen, von den Aelteſten durch Händeauflegung confirmirt. Sie dürfen nur vortragen, was mit der hl. Schrift übereinſtimmt. Nur zwei Sacramente hat Chriſtus eingeſetzt, die nur durch die Lehrer verwaltet werden dürfen: Taufe und Abendmahl. Indeſſen nicht durch ſie wird die göttlich reinigende und ſpeiſende Kraft mitgetheilt; ſie zeigen nur an, was durch die ewig aus Chriſto auf die Gläubigen ſtrömende Kraft geſchieht, verſinnbilden dieſe ſtete Action Gottes. Nur Erwachſene dürfen getauft werden, weil nur dieſe glauben und bußfertig ſein können. Die Fußwaſchung reiſender Brüder iſt eine nothwendige, weſentliche Ceremonie. Gehorſam gegen die bürgerliche Obrigkeit iſt religiöſe Pflicht; indeſſen ſteht dem wahren Chriſten die Bekleidung eines bürgerlichen Amtes übel an. Endlich erklären ſich die mennonitiſchen Bekenntniſſe noch ſchlechthin gegen den Eid und verwerfen die Polygamie. — Die Mennoniten ſelbſt haben ſich bald wieder in verſchiedene Parteien geſpalten. Sie trennten ſich in die Parteien der Feinen und Groben, die erſteren rigoriſtiſch an den alten wiedertäuferiſchen Ordnungen feſthaltend, die letzteren einem gewiſſen Laxismus huldigend. Von dem holländiſchen Bezirk, in welchem die Groben lebten, nannte man ſie auch die Waterländer, erſtere dagegen die Flamminger und Frieſen. Die Groben wurden bald die zahlreichſten, die Feinen dagegen ſpalteten ſich wieder in verſchiedene Secten: die Remonſtrantiſch-Geſinnten, von ihrem Haupte, einem Arzte Galen, auch Galeniſten genannt; ihre Gegner hießen Apoſtoolen, ebenfalls ſo von ihrem Haupte benannt (ſ. hierüber d. A. Menno u. Mennoniten, VII. 58 ff.). Auch die calviniſche Lehre von der Gnadenwahl hat in Holland unter ihnen Anhänger gefunden. Die freier geſinnten Remonſtranten dagegen haben ſich ſtets dagegen ausgeſprochen. Auch in England beſteht unter dem Namen der „Baptiſten" eine Secte, welche die Kindertaufe verwirft; dieſelbe hat ſich aber unabhängig vom teutſchen Wiedertäuferweſen gebildet. Vgl. Ottii, annal. anabaptist. Basil. 1672. 4. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformat. V. 428 ff. Riffel, chriſtl. Kirchengeſch. der neueſten Zeit. II. 580. Möhler, Symbolik. 5. Aufl. § 55 ff. S. 465 ff. Cornelius, Geſchichtsquellen des Bisthums Münſter. Münſter 1853. Cornelius, der Antheil Oſtfrieslands an der Reformation bis zum J. 1535, Münſter 1852. [Kerker.]

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 029 878 170

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931

Google

Digitized by Google